

Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Islamology

Том 7 } № 2 } 2017

Память о советском исламе ■ Религия в столице, союзных
республиках и на советском Востоке ■ Мусульманское
образование и исламские деятели в СССР ■ Исламская
пресса и атеистическая визуальная пропаганда

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Фонд Марджани

НОМЕР ЖУРНАЛА ВЫПУЩЕН ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
ПРОФЕССУРЫ ПО ИСТОРИИ ИСЛАМСКИХ НАРОДОВ В СОСТАВЕ РОССИИ
ЕВРОПЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ И В РАМКАХ ГРАНТА
РГНФ 17-81-010442 А(Ц) «ПОЛИТИЗАЦИЯ ЯЗЫКА РЕЛИГИИ
И САКРАЛИЗАЦИЯ ЯЗЫКА ПОЛИТИКИ ВО ВРЕМЯ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ».

THIS ISSUE OF JOURNAL IS SUPPORTED BY THE NWO RESEARCH PROGRAM
“THE RUSSIAN LANGUAGE OF ISLAM” (PROJECT NO. 360-70-490).

EDITORS:

Igor Alexeev, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation
Ilshat Saetov, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

Editor invited: **Alfrid Bustanov**

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities
Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Danis Garaev, University of Amsterdam (Netherlands)
Kamal Gasimov, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)
Ilshat Gimadiev, Kazan Federal University
Ilya Zaytsev, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences
Islam Zaripov, Moscow Islamic College
Timur Koraev, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Andrey Korotayev, Higher School of Economics
Grigoriy Kosach, Russian State University for the Humanities
Tatyana Kotyukova, Institute of World History at Russian Academy of Sciences
Vasily Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)
Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University
James Meyer, University of Montana (USA)
Ilnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences
Guzel Sabirova, Higher School of Economics in Saint-Petersburg
Bakhodir Sidikov, University of Bern (Switzerland)
Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics
Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)
Shamil Shikhaliyev, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences
Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations
Oleg Yarosh, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University at Saint-Petersburg
Renat Bekkin, Södertörn University (Sweden)
Vyacheslav Belokrenitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Michael Kemper, University of Amsterdam (Netherlands)
Adeeb Khalid, Carleton College (USA)
Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)
Michael Meyer, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Magnus Marsden, University of Sussex (UK)
Rafik Mukhametshin, Kazan Federal University
Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences
Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)
Leonid Sykiyaynen, Higher School of Economics
Uli Shamiloglu, University of Wisconsin, Madison (USA)



Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies

ISSN 2541-884X

Copy editor: I. Gimadiev
Corrector: L. Nikitina
Design: A. Ostrovskaya, E. Kagarov
Make-up: L. Krasnovekin

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs
 69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RI

e-mail: paperKislamology.in
 Journal's website: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

Print run: 100 copies.



Mardjani Foundation

РЕДАКТОРЫ:

Игорь Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани
Ильшат Саетов, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

Приглашенный редактор: **Альфريد Бустанов**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет
Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН

Данис Гараев, Университет Амстердама (Голландия)
Кямал Гасимов, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)

Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет

Илья Зайцев, ИНИОН РАН

Ислам Зарипов, Московский исламский колледж
Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ
Андрей Коротаев, Высшая школа экономики
Григорий Косач, Российский государственный гуманитарный университет

Татьяна Котюкова, Институт всеобщей истории РАН

Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН

Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)

Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет

Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)

Ильнур Миннуллин, Институт истории АН Республики Татарстан

Гюзель Сабирова, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге

Баходир Сидиков, Университет Берна (Швейцария)

Ирина Царегородцева, Высшая школа экономики

Ренат Шайхутдинов, Университет Флориды (США)

Шамиль Шихалиев, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН

Павел Шлыков, Институт стран Азии и Африки МГУ

Ахмет Ярлыкапов, МГИМО(У)

Олег Ярош, Институт философии НАН (Украина)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге

Ренат Беккин, Университет Содерторн (Швеция)

Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН

Михаэль Кемпер, Университет Амстердама (Голландия)

Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)

Михаил Мейер, Институт стран Азии и Африки МГУ

Магнус Марсден, Университет Сассекса (Великобритания)

Рафик Мухаметшин, Казанский федеральный университет

Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН

Агата Налборчик, Университет Варшавы (Польша)

Леонид Сюкияйнен, Высшая школа экономики

Адиб Халид, Карлтон Колледж (США)

Юлай Шамильоглу, Университет Висконсина (США)



Журнал
исследований ислама
и мусульманских обществ

ISSN 2541-884X

Лит. редактор: И. Гимадеев

Корректор: Л. Никитина

Дизайн: А. Островская, Э. Кагаров

Верстка: Л. Красновекин

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани

Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paperKislamology.in

Веб-сайт журнала: HTTP://ISLAMOLOGY.IN

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

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in, допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов приветствуется.

Тираж: 100 экз.



Фонд Марджани

CONTENTS

- 6 *From the editors*
Remembering Islam in the Soviet Union
- 10 *Pavel Shabley*
Fatwas of Akhun Gumar Karash: Muftiyat and Legal Clashes
in the Inner Kazakh Horde at the Beginning of the 20th century
- 29 *Zilola Khalilova, Bakhtiyar Babadzhanov*
Soviet Ideology in the Madrasa: Political Contexts and Educational Practice
- 53 *Vladimir Bobrovnikov*
ENG Islamic Discourse of Visual Propaganda in the Interwar
Soviet Orient (1918–1940)
- 74 *Shamil Shikhaliev*
Islamic Press in the Early Soviet Dagestan
and the Journal “Muslims of the Soviet Orient”
- 101 *Ulfat Abdurasulov*
“The case returned for further investigation”: Discussion on Khwāja Aḥrār
in Publications and Private Correspondence of the Soviet scholars
- 119 *Islam Zaripov, Marat Safarov*
A Muslim Bibliophile in Soviet Moscow:
The Library of Imam Ahmetzyan Mustafin
- 127 *Alfrid Bustanov*
Muslim’s Quarrel: Complaints and Denouncements of Soviet Muslims
- 150 *Denis Brilev*
“Forbidden” Islam in Soviet Ukraine

СОДЕРЖАНИЕ

- 6 *От редакции*
Память о советском исламе
- 10 *Павел Шаблей*
Фетвы ахуна Гумара Караша: муфтийат и правовые столкновения во
Внутренней казахской орде в начале XX в.
- 29 *Зилола Халилова, Бахтияр Бабаджанов*
Советская идеология в медресе: политические контексты и учебная практика
- 53 *Владимир Бобровников*
ENG Исламский дискурс визуальной пропаганды на советском Востоке
между двумя мировыми войнами (1918-1940)
- 74 *Шамиль Шихалиев*
Исламская пресса в раннесоветском Дагестане и журнал «Мусульмане
Советского Востока»
- 101 *Ульфат Абдурасулов*
«Вернуть на исследование»: Ходжа Ахрар
в публикациях и корреспонденции советских востоковедов
- 119 *Ислам Зарипов, Марат Сафаров*
Мусульманский книжник советской Москвы: библиотека
имама Ахметзяна Мустафина
- 127 *Альфريد Бустанов*
Ссора по-исламски: жалобы и анонимки советских мусульман
- 150 *Денис Брилев*
«Запретный» ислам в советской Украине

ПАМЯТЬ О СОВЕТСКОМ ИСЛАМЕ¹

Для историков-исламоведов всегда существует опасность поместить мусульман в башни из слоновой кости, построенные из книжных интерпретаций религии и элитарных богословских споров, часто мало связанных с окружающим миром. Ограничиваясь анализом исключительно рукописей и текстуальных свидетельств, мы рискуем упустить из виду процессы из области политики памяти, открывающие для нас одни факты и скрывающие другие. Ведь рассказы о вчерашнем советском прошлом по-прежнему полны драматических или героических нарративов². Недостаточная рефлексия по поводу этих нарративов может привести нас к невольной поддержке тех или иных современных групп интересов, будь то постсоветские муфтияты, использующие культурное наследие для обеспечения собственной легитимности, или салафиты, часто отрицающие советский религиозный опыт с его «коррупцией» и атеистической пропагандой³.

Понять динамику в оценках «советского века» можно через внимательное изучение исламской индивидуальности на протяжении всей советской эпохи и за ее пределами.⁴ Вот почему частные и семейные архивы, подобные тем, что анализируют И.А. Зарипов и М.А. Сафаров, оказываются очень важными для наших знаний о советской религиозности, а также о постоянном процессе переосмысления того, что же ислам значил в ту эпоху для конкретных людей, как он понимался, переживался, представлялся, передавался или полностью забывался. Однако исследователь оказывается заложником самого факта попадания в эти архивы и получения знаний, вверенных информантами, которые стремятся построить свое представление об исторической «правде». Эта аура актуализации, а то и сакрализации прошлого очевидным образом отражается на наших знаниях о том, что сохранилось или кануло в бездну (Blouin, 2011). Мы видим, как акторы советской эпохи капитализировали свою память и как их потомки зачастую невольно «обналичивают» этот капитал для новых задач памяти и забвения (Weinrich, 2004).

В этой ситуации очень важно, кто обладает властью суждения об исламе (Krämer, 2006). С известной долей условности можно сказать, что в Советском Союзе именно этнографы, востоковеды и чиновники из Совета по делам религий рассматривались как главные эксперты по исламу. Критики советской этнографии заявляют, что этнографы занимались поиском «доисламских верований» в ежедневной практике мусульман, обычно на селе, а также противостояли «религиозным пережиткам», распространяемым невежественными муллами (DeWeese, 2011). С такой точки зрения ислам вовсе не существует, поскольку представлен синкретичными верованиями, лишь слегка прикрытыми оболочкой исламских догм, либо ассоциируется только с популярным посещением святых мест и подпольным исламским образованием. Действительно, этнографическая

1. Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 17-81-010442 а(ц) «Политизация языка религии и сакрализация языка политики во время Гражданской войны» (рук. Б.И. Колоницкий).

2. Особенно это явление характерно для современной агиографической и исторической литературы, создаваемой религиозными деятелями.

3. Хотя и здесь не все так однозначно (Bustanov, 2017).

4. Большую часть статей данного номера журнала *Islamology* составляют работы, которые были представлены авторами на международной конференции «Языки советского ислама: идеологии, сети и практики» в апреле 2015 г., организованной профессурой «ТАИФ» по истории исламских народов России в Европейском университете в Санкт-Петербурге. Некоторые наработки, в частности, выступление профессора Девина ДеВиза «The Soviet Union in Islamic Studies» и статья Б.М. Бабаджанова «Рай у ног матерей и женщин. Советские и постсоветские дискурсы форм эмансипации мусульманских женщин» доступны онлайн, а статья О.Ю. Бессмертной вышла в предыдущем выпуске *Islamology* (Бессмертная, 2017).

экспертиза была во многом близка к администрированию ислама через официальные исламские институты — муфтияты, открытые мечети и учебные заведения, в том числе медресе Мир-и ‘Араб, о котором в номере подробно пишут Б.М. Бабаджанов и З.Э. Халилова (см. также: Tasar, 2016). Советские чиновники из Совета по делам религий вместе с муфтиями выработали общий дискурс административного языка ислама, служащего для перевода исламских терминов на русский язык (Kemper, 2012).

Этнографический и административный подходы к проявлениям исламской культуры серьезным образом отразились на языке описания и анализа советского ислама: здесь мы узнаем о «пережитках» — элементах древних религий, сохранившихся в современной практике; о «служителях культа» — тех, кто отвечает за публичное отправление религиозных предписаний; мы узнаем об «ишанизме» — ужасающей сети фанатичных суфиев, а также о дихотомии официального и неофициального ислама. Часть из этих клише, как видно из статьи Ш.Ш. Шихалиева, постепенно начала усваиваться и самими мусульманами. Как показывает в своем исследовании В.О. Бобровников, советская пропаганда, отраженная в плакатах, антирелигиозных памфлетах и карикатурах, служила каналом распространения административного взгляда на ислам. Во многом картина жизни мусульман в советском обществе, как мы знаем ее сейчас, диктуется фразеологией и дискурсом официальной пропаганды.

Эти репрезентации ислама, конечно же, можно рассматривать как прекрасный образец советского ориентализма: не давая права голоса самим мусульманам, эксперты из Академии Наук и из партийных организаций выстраивали двухцветную картинку, решали, что такое ислам, какой ислам допустим в советском обществе, какой ислам «хороший», а какой — «плохой» (Бабаджанов, 2015) и каково значение религии в прогрессивном обществе трудящихся. Разумеется, все это не повод, чтобы отвергать эти тексты. Ульфат Абдурасулов на материалах частной переписки показывает, что сам этот с(о)ветский дискурс об исламе и особенно его язык очень важны, тем более что они живы до сих пор и влияют на то, как мы сегодня думаем и публично говорим об исламе в нашей стране.

В то же время полностью противопоставлять официальный дискурс и исламскую традицию советской поры было бы неправильно. Судя по всему, эти формы коммуникации были тесно взаимосвязаны и даже определяли развитие друг друга. До недавнего времени мы практически ничего не знали о богословской традиции советского времени, но благодаря программным работам Б.М. Бабаджанова и А.К. Муминова перед исследователями стал постепенно раскрываться целый мир исламской учености (Бабаджанов, 2004; Бабаджанов, 2007). Лишь недавно несколько важных текстов из Дагестана и Средней Азии были опубликованы и прокомментированы (Ғылмани, 2015; Шихалиев, 2010), но еще многие источники ждут внимательного изучения и контекстуализации. В особенности, как нас убеждает статья Д.В. Брилева, это касается регионов самой России и даже Украины, где, как обычно представляется, исламская богословская традиция была уничтожена на корню. Кстати говоря, в том, что внутренние регионы России оказались искусственно «выключены» из сугубо исламоведческого и текстологического изучения исламской традиции советского времени, тоже можно видеть ориенталистский «след»: ведь вполне ожидаемо найти богословов и суфиев в горном Дагестане или на Памире, а не в самом центре Ленинграда или в Киеве. На мой взгляд, речь должна идти, скорее, не об уничтожении и прерывании традиций, а о специфике нашей оптики и недостаточном внимании к исламским текстам эпохи

позднего социализма, обильно представленным в частных и примечетских книжных собраниях. Некоторые из них по-прежнему активно используются⁵. Внимательное исследование П.С. Шаблея как раз показывает, что особое значение имеет широкая хронологическая перспектива и внимание к внутренней динамике внутри исламской среды, вне зависимости от изменчивой политической конъюнктуры. Поэтому мы сочли методологически важным включить в номер, посвященный советскому исламу, статьи с дореволюционным материалом, а также статьи, обсуждающие процессы вне ставших привычными временных границ (В.О. Бобровников, Ш.Ш. Шихалиев).

*Альфريد Бустанов,
приглашенный редактор*

5. Еще в 2006 г. в тобольской мечети я нашел рукописную копию труда Шахара Шарафа «Ғасыр сәғадәт» (1908 г.), выполненную местными верующими в 1970-х годах. Другой пример — копия поэмы «Бәдавәм китабы» из мечети г. Тара в Омской области, переписанная в 1980-х гг. с просьбой снять с нее другую копию, а оригинал закопать на кладбище. Это только два примера из циркуляции не оригинальной книжной продукции, но сохранились и очень интересные оригинальные сочинения советских мусульман. О некоторых из них идет речь в этом номере журнала.

БИБЛИОГРАФИЯ

Blouin Francis (2011), Rosenberg William G. *Processing the Past: Contesting Authority in History and the Archives*. Oxford University Press.

Bustanov Alfrid K. (2017). "The Language of Moderate Salafism in Eastern Tatarstan", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28 (2017), 183-201.

DeWeese Devin (2011). "Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious "Survivals" in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia", Mühlfried F., Sokolovskiy S. (eds.). *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Zürich; B.: Lit Verlag, P. 35-58.

Kemper Michael (2012), Shikhaliev Shamil. "Administrative Islam: Two Soviet Fatwas from the North Caucasus", *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and the West Siberia*, ed. by Alfrid K. Bustanov and Michael Kemper. Amsterdam: Pegasus. P. 55-102.

Krämer Gudrun, Schmidtke Sabine (eds.) (2006). *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Brill.

Tasar Eren (2016). "The Official Madrasas of Soviet Uzbekistan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59, 265-302.

Weinrich Harald (2006). *Lethe: The Art and Critique of Forgetting*. Cornell University Press.

Бабаджанов Б.М. (2004), Муминов А.К., Олкотт М.Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892-1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток, № 5. С. 43-59.

Бабаджанов Б.М. (2007), Муминов А.К., фон Кюгельген. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке. Алматы: Дайк-Пресс.

Бабаджанов Б.М. (2015) Об исламе «хорошем» и исламе «плохом»: опыт персонального участия в религиозной экспертизе // *Alatoo Academic Studies* 4, 34-46.

Бессмертная О.Ю. (2017) Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи // *Islamology*, т. 7, № 1. С. 140-179.

Ғыямани С. (2015). Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары. I том / Жауапты шығарушылар: Ә.Қ. Муминов, А.Дж. Франк. Кіріспе, қазақшаға және ағылшыншаға аударма, түсіндірмелер мен көрсеткіштерді дайындағандар: Ә.Қ. Муминов, А.Дж. Франк, А.Ш. Нұрманова, С. Моллақанағатұлы, Ү.А. Өтепбергенова, Т.Ж. Жұманов. Алматы: Дайк-Пресс.

Шихалиев Ш.Ш. (2010). «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» 'Абд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: ИД Марджани. С. 324-340.

FATWAS OF AKHUN GUMAR KARASH: MUFTIYAT AND LEGAL CLASHES IN THE INNER KAZAKH HORDE AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Pavel Shabley

pavel-shablei@list.ru

Pavel Shabley

Ph.D. in History, Associate Professor
of Kostanay Branch of Chelyabinsk
State University

The paper examines the peculiarities of the legal culture of Inner Kazakh Horde Muslims at the beginning of the 20th century. The key problem is criteria for legality of fatwas. Despite the fact that the control over the issue of fatwas was the prerogative of the Mufti of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly (OMDS = Muftiyat), in the regions of the Russian Empire there was a great variety in the implementation of this legal practice. In a number of cases, the ulema spread their own fatwas, ignoring the influence of the Muftiyat. One of these stories occurred in the Talovsky part of the Inner Horde, when the local akhun (akhund) Gumar Karash issued five fatwas. Part of the Kazakh society, including ukaznoy mullahs, took such actions as a challenge to their own authority. Pursuing personal interests, influential Kazakhs appealed to the UMDS with a request to check whether the legal opinions of Karash correspond to the Sharia. The position of the OMDS was determined by qadi Ginayatullah Kapkaev. According to his decision, one of the fatwas of the Kazakh akhun did not conform to the doctrinal principles of the Hanafi madhhab. Analyzing this story, I come to the conclusion that, on the one hand, the indication of the illegality of fatwas was an instrument of power and manipulation among the local Kazakhs; on the other hand, the clashes between the akhun and the OMDS indicate the existence of different approaches to understanding of the legal situation. In other words, disagreements arose on the basis of how to measure the doctrinal requirements of Hanafism with regional characteristics. Being unable to challenge the credibility of the legal sources of Karash, the OMDS accused Kazakh akhun of departing from the Maturidi 'aqida and of Mu'tazili propaganda. The paper is mainly based on archival materials. In addition, Arabic-script sources published in the Muslim periodicals and books in Kazakh and Tatar of the early twentieth century are used.

Keywords: Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly; Gumar Karash; fatwa, rivayat, badal hajj, chitan, fidiyya, Id al Fitra, zaqat.

ФЕТВЫ АХУНА ГУМАРА КАРАША: МУФТИЯТ И ПРАВОВЫЕ СТОЛКНОВЕНИЯ ВО ВНУТРЕННЕЙ КАЗАХСКОЙ ОРДЕ В НАЧАЛЕ XX В.¹

Павел Шаблей
pavel-shablei@list.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.2.01>

В статье рассматриваются особенности правовой культуры мусульман Внутренней казахской орды начала XX в. Ключевая проблема — это вопрос о критериях легальности фетв (*фатва*). Несмотря на то, что контроль над выпуском фетв был прерогативой муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС = *муфтийат*), в регионах Российской империи наблюдалось большое разнообразие в осуществлении такой юридической практики. В ряде случаев улемы (*алим*) распространяли собственные фетвы, игнорируя влияние муфтийата. Одна из таких историй произошла в Таловской части Внутренней орды, когда местный ахун (*ахунд*) Гумар Караи выпустил пять фетв. Часть казахского общества, включая указных мулл, восприняла такие действия как вызов своему собственному авторитету и власти. Преследуя личные интересы, влиятельные казахи обратились в ОМДС с просьбой проверить, соответствуют ли легальные мнения Г. Караи шариату. Позицию ОМДС определил *кади* Гинятулла Капкаев. Согласно его решению, одна из фетв казахского ахуна не соответствовала доктринальным принципам *ханафитского мазхаба*. Анализируя эту историю, я прихожу к выводу, что, с одной стороны, указание на не/легальность фетв являлось орудием власти и манипуляции среди местных казахов, с другой, столкновения между ахуном и ОМДС говорят о существовании различных подходов к пониманию правовой ситуации. Иначе говоря, разногласия возникли на почве того, как соизмерить доктринальные требования *ханафизма* с региональными особенностями. Оказавшись не в состоянии оспорить авторитетность правовых источников Г. Караи, ОМДС обвинило казахского ахуна в отходе от матуридитской акыды и пропаганде идей мутазилитов. Статья преимущественно основана на архивных материалах. Кроме этого, используются арабографические источники на казахском и татарском языках, опубликованные в мусульманских периодических изданиях и книгах начала XX в.

**Павел Сергеевич
Шаблей**

Кандидат
исторических наук,
доцент Костанай-
ского филиала
Челябинского
государственного
университета

Ключевые слова: Оренбургское магометанское духовное собрание, Гумар Караи; *фатва*, *ривайят*, *бадал хаджж*, *хитан*, *фидийа*, *Курбан-айт*, *закят*.

1. Автор выражает признательность двум анонимным рецензентам Islamology за рекомендации по улучшению текста, а также я благодарен организаторам и участникам конференций: «Власть в исламе» (Университет Индианы, США) и «Азия и Африка в меняющемся мире» (СПбГУ) за возможность обсудить отдельные положения этой статьи.

ВВЕДЕНИЕ

В 1911 году в журнале «Шура» появилась статья, которая рассматривала один из вопросов семейного права в шариате. Автора материала, Гумара Караша² из Внутренней казахской орды, интересовала проблема: может ли женщина вступить в новый брак, если прошло два месяца с того момента³, как потерялся или пропал без вести ее муж? Отмечая, что на этот вопрос «наши имамы (казахские. — П.Ш.) не дали ни одной ясной фетвы», Гумар Караш делал логичный вывод о необходимости вмешательства Оренбургского магометанского духовного собрания в это дело. Однако обращение мусульман в *муфтийат* в Уфе не принесло ожидаемого результата. ОМДС не вынесло в отношении такого случая ни одной фетвы. По просьбе одного из своих друзей Гумар Караш сам взялся за решение данной проблемы и написал специальную книгу «*Маджалла хуккам шар'иййа*» («Собрание постановлений шариата»)⁴. В своей работе он вывел собственное заключение (*иджтихад*), согласно которому требование женщины вступить в новый брак по причине исчезновения ее мужа не противоречит Корану, так как основой семьи является духовная и материальная сторона⁵. Таким образом, выбор между ОМДС и позицией местных правовых авторитетов для мусульман Российской империи не всегда был принципиальным, а скорее обуславливался чередой конкретных обстоятельств. Если ОМДС не могло привести ясных доказательств, как поступать в отношении того или иного случая, в дело вступали местные улемы, выпускавшие собственные фетвы. Поступая так, они нередко критиковали бездействие других имамов и указных мулл, тем самым обращая внимание на правовую и бюрократическую неэффективность *муфтийата*. Поэтому среди мусульман существовали разнообразные региональные правовые практики, которые могли ставить под сомнение представления о доктринальном *ханафизме*, основанном на идее о незыблемости легальной власти правителей (например, *ханафизм* как династийный закон), институтов и религиозных авторитетов (например, муфтий)⁶.

В настоящей статье основное внимание будет уделено не только особенностям фетв как юридических документов, но и характеру взаимоотношений различных групп, лиц и институтов, которые оказывали влияние на их выпуск. В центре моего внимания будет ситуация во Внутренней казахской орде в начале XX в., когда фетвы, написанные местными казахскими улемами, становились своего рода камнем преткновения в борьбе за власть. С одной стороны, это были конфликты между самими казахами, с другой, частью этих противоречий являлось ОМДС, которое, участвуя в местных разбирательствах, делало ставку на более лояльных духовных лиц. Поэтому под предлогом нарушения норм *ханафитского* права, которое не всегда представлялось очевидным и надежно аргументированным для каждой из сторон, *муфтийат* мог смещать с должности тех или иных имамов и ахунов. Иногда в орбиту легальных разногласий конфликтующие стороны вовлекали дополнительные ресурсы влияния. Это могло быть обращение в редакцию мусульманских периодических изданий, опора на принадлежность к некоей интеллектуальной традиции (джадидизм, кадимизм и др.), распространение слухов и др.

2. В 1911-1913 гг. принимал участие в выпуске газеты «Қазақстан» (Казахстан). См. об этом: Аташ, Элжан (2014, 6. 71).

3. Обычно срок — *идда*, т.е. период времени, в ходе которого женщина после развода или смерти мужа не может вступить в новый брак, составлял 3 месяца. Однако такой срок редко распространялся на случаи исчезновения супруга. Так как мнения мусульманских ученых по этому поводу существенно расходились, ОМДС проявляло нерешительность в регламентации подобного рода разводов. См.: ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 8. Д. 748. Л. 46 об.-49; Оп. 3. Д. 6023.

4. Очевидно, что это была рукописная книга. Мною она не обнаружена.

5. Были использованы аяты сур *ал-Бакара* (Корова), *ан-Ниса* (Женщины) и *ар-Рум* (Румы). См.: Караш (1911, 6. 260-261).

6. В этом контексте см. отличия *ханафизма* как правовой доктрины (в Османской империи) от *ханафизма* как правовой культуры (в Центральной Азии) (Sartori, 2016, pp. 302-303).

Исходя их характера описанной проблемы, в исследовании будут рассматриваться два ключевых вопроса: 1. Кто выпускал фетвы и каким образом ОМДС влияло на этот процесс? 2. Как авторы-составители фетв и лица, заинтересованные в их выпуске, обосновывали легальность таких документов?

ФЕТВЫ В ОКРУГЕ ОРЕНБУРГСКОГО МАГОМЕТАНСКОГО ДУХОВНОГО СОБРАНИЯ

Проект компетенции ОМДС, подготовленный русскими чиновниками в 1789 г., ничего не говорит нам о праве этого учреждения выдавать фетвы. Возможно, это связано с отсутствием у составителя⁷ более или менее полных сведений о сущности деятельности муфтия⁸ и неясности в определении функций самого Духовного собрания. Тем не менее, мусульманские источники содержат данные, что уже на раннем этапе своей активности муфтий Мухаммеджан Хусаинов выпускал фетвы, которые являлись правовыми документами без акцента на имперский контекст⁹. Однако уже в XIX — начале XX вв. появляется и другой вид фетв — так называемые циркуляры и распоряжения ОМДС. Они представляли собой такой юридический жанр, который П. Сартори называет «легальными мнениями для неисламского государства»¹⁰. Иначе говоря, российские чиновники с помощью ОМДС пытались отделить правильные интерпретации шариата от неправильных. В свою очередь, *муфтийат*, распространяя собственные распоряжения и инструкции, должен был меру своего вмешательства в жизнь мусульман ставить в зависимость от изменения имперского законодательства¹¹. Такая параллельная юридическая практика не обязательно говорит о стремлении ОМДС занимать в ряде случаев двойственную позицию и по необходимости игнорировать имперских чиновников. Скорее речь идет о невнимательности самого российского государства к ряду сфер жизни мусульман. Как заметил Пол Верт, архив Департамента Духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ)¹² свидетельствует, что правительство делало сравнительно мало в отношении мусульман. Вплоть до 1860-х годов даже не было специального органа, фиксировавшего количество мусульманско-татарских школ. И только в середине XIX в. начинается так называемое «открытие ислама», связанное с актуализацией «мусульманского вопроса» и обсуждением различных проектов и норм по регулированию исламских дел¹³.

7. Автор проекта — генерал-губернатор Уфимского и Симбирского наместничества О.А. Игельстром. См.: Навеки (2007, с. 116-119).

8. Первый муфтий ОМДС Мухаммеджан Хусаинов (*Мухаммаджан б. ал-Хусайн ал-Бурундуки*) часто привлекался российскими властями как дипломатический посредник в отношениях империи с Казахской степью. Этот контекст оказывал значительное влияние на понимание самим муфтием своих функций как главы ОМДС и задач, которые империя могла возлагать на эту должность. См. подробнее: Шаблей (2013, Оренбургское, с. 82-83, 86-102).

9. Здесь я имею в виду определенную риторику в отношении того, насколько фетва согласуется с имперским законодательством, включая соответствующий лексикон. См.: Мержани (1900, 6. 290-296).

10. Sartori (2016, p. 304).

11. См.: Фәхредин (1908). О критике таких циркуляров мусульманскими духовными лицами в регионах см.: Сборник циркуляров (1905, с. 163-165).

12. См.: РГИА. Ф. 832.

13. Werth (2002, p. 180); Werth (2014, pp. 143-144). Такое положение дел не позволяет говорить, что процесс выпуска фетв ОМДС ограничивался только неким имперским сценарием. Несмотря на то, что после принятия Устава ОМДС в 1857 г. решения этого учреждения должны были носить коллегиальный характер, в действительности многие фетвы, например начала XX века, не были написаны в пророссийском духе (не опирались на имперские законы, основывались только на шариатских книгах без перевода на русский язык и т.п.) и являлись ответом на конкретные вопросы мусульман из разных регионов империи. Подписаны они могли быть как всеми членами ОМДС, так и каким-либо конкретным *кади* или только муфтием. Это обстоятельство делает очень проблематичным придать деятельности ОМДС какой-либо системный характер. Для того чтобы это понять, достаточно сравнить два вида журналов Духовного собрания: те, которые были частью обычного делопроизводства с переводом на русский язык, с другими — выходившими только на татарском (официальное название «*маглюмат*») в 1908-1916 гг. и отражавшими широкий спектр вопросов мусульманского благоустройства. См.: ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12603. Д. 12840. Д. 11732. Д. 12474. Ср.: Баб ал-Фатави (1908). *Маглюмат*, 9, 177-178; 11, 223-225; 12, 253-257; 13, 273-275; 14, 296-299; 15, 315-317; 16, 343-348.

Несмотря на то, что выпуск фетв был прерогативой муфтия, назначенного российскими властями, в действительности мы наблюдаем ситуацию более разнообразных правовых практик. Мусульмане Российской империи обращались за фетвами к муфтиям Мекки, Бухары и других регионов¹⁴. Вероятно, это происходило не только из-за отсутствия доверия и внутренних конфликтов, но также благодаря возможности выгодно использовать свои связи в пределах мусульманского мира¹⁵. В ряде случаев, особенно под давлением общественного мнения, муфтии ОМДС вынуждены были идти на компромисс и признавать фетвы тех улемов, которые они недолюбливали. Например, легальное подтверждение Мухаммеджаном Хусаиновым мнения Абу-н-Насыра Курсави о необходимости соблюдать ночной намаз¹⁶. Еще более парадоксальной становилась практика вынесения фетв, когда бухарский авторитет использовало, например, не ОМДС, а сама российская администрация. Напомню, что одна из целей создания ОМДС заключалась в необходимости противодействовать влиянию центральноазиатских религиозных центров и мулл. Остановлюсь на этом подробнее. В 1802 г. между имамом Оренбурга Габдессаламом Габдрахимовым (*‘Абд ас-Салам б. ‘Абд ар-Рахим ал-Бугулмави ал-Абдари*) и муфтием Мухаммеджаном Хусаиновым произошел конфликт, связанный с датой определения начала *Рамадана*. Сверив дату новолуния по российскому календарю и прислушавшись к мнению улемов Бухары и Сеитовского посада (Каргалы), Габдессалам Габдрахимов обратился за помощью к российским властям. Чиновники приняли аргументы имама Оренбурга, а муфтию ОМДС, который был против этого решения, сделали выговор¹⁷. Такие действия империи, стремящейся, как показывает этот случай, снизить популярность муфтия, на практике усиливали правовую гибридность, выводящую из-под контроля государства ряд вопросов легальной жизни мусульман.

Как вопрос с фетвами актуализировался в Казахской степи? В моем распоряжении есть сравнительно небольшое число фетв ОМДС, предназначенных для казахских регионов. Я не думаю, что это было связано с восприятием *муфтийата* как «русского» и «татарского» учреждения — следовательно, враждебного и чуждого местным интересам института¹⁸. Хотя невозможно отрицать присутствие такого дискурса, но его масштаб скорее был связан с зависимостью от имперского контекста¹⁹, чем с сознательной ментальной установкой. Точно так же не следует переоценивать значение статей Положения 1868 г. об исключении казахов Степных областей из ведомства ОМДС²⁰. Многие его пункты, как показывают разные источники, игнорировались казахами²¹. Некоторые степные регионы совсем не были знакомы с содержанием данного нормативного акта. В этом контексте обращение за фетвой было скорее стремлением найти наиболее эффективный путь урегулирования местных конфликтов, чем сознательным предубеждением в этническом или религиозном плане. Поэтому идеи о противопоставлении «менее культурных и религиозных» казахов²² татарам являлись идеологической проекцией имперских надежд по переустройству Степи, а не реальной нормой повседневной жизни, которая была значительно разнообразнее, чем ее представляли себе российские чиновники.

14. Марджани (2015, с. 208–218).

15. Об особенностях связей мусульман см.: Сибгатуллина (2010); Meyer (2014).

16. Идиятуллина (2005, с. 97); Марджани (2015, с. 210).

17. Габдессалам мөфти (2002, б. 34–35).

18. К такой точке зрения склоняется Стефан Дюдоignon. См.: Dudoignon (2001, p. 59).

19. См. критику ОМДС и татарских мулл у Ч.Ч. Валиханова (адъютанта генерал-губернатора Западной Сибири Г.Х. Гасфорта): Валиханов (2007, с. 112–113).

20. «Временное Положение об управлении в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областях», 21 октября 1868 г. См. раздел «Об управлении духовными делами киргизов» в Материалы (1960, с. 339–340).

21. См., например, отчеты российских чиновников о нарушениях пунктов Положения 1868 г.: РГИА. Ф. 832. Оп. 8. Д. 688. Л. 10–12.

22. О таких взглядах у российских чиновников см.: Батунский (2003, с. 274–280).

От кого казахи получали фетвы? Распространенным явлением была ситуация, когда выбор правового механизма исходил из безусловной возможности получить быстрое и обстоятельное мнение от человека, авторитет которого был довольно высок в местной среде. Например, казахи северной части Степи (современная Северо-Казахстанская область) могли обращаться за фетвой не в ОМДС, а к ахуну Томска Хамзе Хамиди²³. Как показывают источники, на территориях, официально исключенных из ведомства Духовного собрания, такая практика приобретала наибольшее распространение. Однако сохранялась и связь с *муфтийатом*, но, как правило, в виде неких коллективных обращений, имеющих целью урегулировать конфликты в пределах крупных групп и сообществ. Вероятно, само указание на посредническую роль ОМДС в таких делах должно было актуализировать культурную память²⁴ и защитить общество от морального разложения. Укажу на два таких примера. В 1910 году казахи Кустанайского уезда Аман-Карагайской волости (Тургайская область) обратились в ОМДС с просьбой разобраться в поступках своих новых имамов²⁵. Интересно, что письмо начиналось со слов благодарности Духовному собранию, что когда-то (вероятно, до реформы 1868 г. — П.Ш.) татарские муллы принесли в Степь культуру и просвещение. Теперь же новые имамы ввергли общество в разногласия и моральное разложение (*зина* — «прелюбодеяние»; *гонаһ* — «грех») ²⁶. Поэтому необходимо постановление, т.е. в этом смысле фетва ОМДС о том, что такие поступки осуждаются шариатом²⁷. Другая история на первый взгляд противоречит вышесказанному, когда рассматривается татарский контекст. Так, в 1916 году казахи 6-й *махалли* Семипалатинска обратились в ОМДС с жалобой, в которой говорилось, что татары не допускают их к выборам имама, «называя нас — киргиз — собаками». Они просили *муфтийат* объяснить: действительно ли казахи по шариату лишены права голоса «как пасынки в религиозном отношении»²⁸. Я считаю, что этот случай не указывает на фундаментальные религиозные противоречия. Скорее он отражает особенности борьбы за экономические ресурсы и властное доминирование. Это тем более показательно, что 6-я *махалла* имела несколько сот хозяйств, из которых менее ста приходилось на татарское население²⁹. ОМДС попыталось примирить враждующие стороны и объявило, что по шариату казахи имеют право голоса в делах 6-й мечети Семипалатинска³⁰.

Обратив внимание на особенности, которые наблюдались в отношениях между ОМДС и Казахской степью, я перейду к несколько иному контексту — рассмотрению

23. Как правило, они просили ахуна решить их спор по поводу тех или иных вопросов шариата. См.: Гильмани (2013, б. 420). Ахун Х. Хамиди был автором ряда работ по проблемам ислама и шариата. См.: Хамиди (1910); Хамиди (1909а); Хамиди (1909б).

24. О том, что обращение в ОМДС и указание на роль татарских мулл в Казахской степи могли быть формой культурной памяти, сообщает и С. Гильмани. По его мнению, в сознании народа указыные муллы и после реформы 1868 г. были главными авторитетами в знании шариата. См.: Гильмани (2013, б. 431–432). Под культурной памятью я понимаю особую форму передачи и актуализации культурных смыслов, выходящих за рамки опыта отдельных людей или групп. Она передается из поколения в поколение в виде наиболее значимого прошлого, которое имеет для современного поколения ориентирующую функцию. См. подробнее: Репина (2003, с. 11). Поэтому указание на татарских мулл скорее следует рассматривать как форму идеализации истории на фоне усиления процессов русификации и бюрократизации, чем поиск «достоверного» прошлого.

25. Смысл текста убеждает, что новыми имамами были казахи. Согласно статье 254 Положения 1868 г. теперь муллы должны избираться исключительно из казахов. См.: Материалы (1960, с. 339). О других примерах недовольства казахов новым порядком духовного устройства см.: Борисов (1889, с. 10–11).

26. Нужно указать, что обвинения в *зина* и *гонаһ* могли быть просто предлогом для других вещей, которые не указаны в тексте.

27. Баб ал-Фатава (1910, б. 1087). Я благодарю Д. Брилеву за копирование для меня этого материала.

28. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3692. Л. 9 об.

29. См. об этом: Шаблей (Очерк, 2013, с. 23).

30. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3692. Л. 10 об.

ислама и шариата во Внутренней казахской орде, которая функционировала в условиях разных институциональных практик. Существовали не только суды биев, но и суды *кади*. Иногда казахские бии выполняли и обязанности мусульманских судей, применяя нормы шариата³¹. Такая ситуация позволяла местным улемам активно влиять на трансформацию правовой культуры, даже вступая в конфликт с *муфтийатом* в Уфе.

ИСЛАМСКОЕ ЮРИДИЧЕСКОЕ ПОЛЕ³² ВО ВНУТРЕННЕЙ ОРДЕ

Внутреннее, или Букеевское ханство (орда) было образовано в 1801 г. в низовьях междуречья Урала и Волги³³. В этой новой административно-политической единице, имевшей собственное управление, но подчиненной российской администрации, активно протекали процессы трансформации и исламизации местного казахского общества³⁴. Особенно такая тенденция усилилась в годы правления хана Джангира (Жангир-Керей-хан, 1823-1845). Примечательно, что, продвигая мусульманские институты (назначение в основном казахских мулл³⁵, строительство мечетей, медресе и др.), хан Джангир проявлял ярко выраженную лояльность к империи, которая, в свою очередь, поддерживала его статус. Букеевская орда в отличие от других частей Казахской степи в первой половине XIX в. не входила в юрисдикцию ОМДС. По мнению исследователей, здесь сложилась собственная модель религиозной иерархии, которая являлась определенным аналогом *муфтийата* в Уфе³⁶. В то время, когда власти предпринимали попытки систематизировать казахское обычное право, противопоставляя его шариату, хану Джангиру было дозволено вершить «власть суда и расправы по магометанскому закону»³⁷.

После смерти хана Джангира в 1845 г. управление над Внутренней ордой перешло к Временному совету во главе с русским чиновником. В административном отношении регион вошел в состав Астраханского генерал-губернаторства. Столкнувшись с проблемой назначения новых имамов, российские власти распространили компетенцию ОМДС на эту территорию. Мусульманские духовные лица получили право ведения метрических книг. Отныне при разборе исков казахов они должны были руководствоваться инструкциями и фетвами ОМДС. По мнению Кимберли Пауэрс, введение метрических книг (практики, которой не было при хане Джангире. — П.Ш.) означало официальное признание имамов как посредников государства, которые модернизировали представления о браке, тем самым помогая империи создавать более управляемое и цивилизованное общество³⁸. На мой взгляд, случай Внутренней орды также указывает и на то, что власти не были готовы сравнивать регион с другими частями Казахской степи и применяли разную тактику по отношению к исламу³⁹. Однако

31. См. подробнее: Сартори, Шаблей (2015, с. 70).

32. Понятие, предложенное П. Сартори: Sartori (2017).

33. Зиманов (2009, с. 322-333).

34. Интересно, что мусульманские источники, в отличие от российских имперских нарративов, редко ставили под сомнение религиозное благочестие казахов. Так, Мухаммад-Фатих ал-Илмини, имам деревни Алты-Ата (Новоузенский уезд Самарской губернии), сообщал, что даже если у казахов в некоторых поступках проявлялась некультурность, они все же были сильно привязаны к исламу и имели прочное исламское сознание. См. подробнее: Frank (2001, pp. 283-285).

35. Перед 1840 г. 113 имамов было назначено ханом Джангиром. См.: Powers, p. 12.

36. См. об этом: Frank (2001, p. 201).

37. Сартори, Шаблей (2015, с. 66); История (2002, с. 360-361).

38. Powers, pp. 2, 5, 23.

39. По данным Степной комиссии, в 1865 г. в Казахской степи (Уральская, Тургайская, Акмолинская, Семипалатинская области) было 32 мечети и 40 указных мулл. В 1868 г. во Внутренней орде находилось 60 мечетей и 65 мулл. См.: Ремнев (2006, с. 257); РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611 (II). Л. 54. Хотя я признаю, что эта имперская статистика условна, но она, по крайней мере, дает официальные цифры в рамках сферы влияния ОМДС.

большую сложность представляет вопрос, как местные казахские имамы могли адаптироваться к роли государственных посредников и выстраивать через эту перспективу свои отношения с ОМДС. Я допускаю несколько вариантов. С одной стороны, важно обратить внимание на то, что близкое расположение Внутренней орды по отношению к российским мусульманским образовательным и культурным центрам, а также политика, которая культивировалась ханом Джангиром (в том числе и на усваивание европейских культурных норм), способствовали формированию определенной среды, в рамках которой происходила идейная сегментация казахского общества⁴⁰. С этой точки зрения политика империи, как и деятельность *муфтийата*, могли получать различную оценку и в равной степени поддерживаться или игнорироваться. С другой стороны, сложно оценить роль имперской администрации в вопросах, связанных с реализацией норм шариата. В юридических документах редко встречается указание чиновников на то, что суд биев должен иметь привилегированную позицию по отношению к суду *кади*. Хотя иски проходили через руки местных чиновников и Временный совет по управлению Внутренней ордой, а затем попадали в ОМДС, важную роль играла не столько возможность *муфтийата* доказать, что положения российских законов допускают разбор тех или иных дел по шариату, сколько умение самого имама убедить окружающих, что его деятельность осуществляется в рамках норм *ханафитского мазхаба*⁴¹. Процедура вынесения фетв является важным элементом этой системы. Фактически этот документ приобретал юридическую силу после одобрения со стороны муфтия и заключения, что составитель фетвы подобрал *ривайаты*, которые не противоречат *ахл ас-Сунна*. Случай, о котором пойдет речь в следующем разделе, показывает, что на практике казахские улемы сталкивались с двойственной ситуацией. С одной стороны, они должны были убедить местное общество, что их фетвы соответствуют *ханафитской* правовой доктрине, с другой, духовные лица пытались преодолеть некие доктринальные требования, гарантом которых должен был выступать *муфтийат* в Уфе, и выработать свой подход к трансформации местного общества.

БОРЬБА ЗА ЛЕГАЛЬНОСТЬ: АХУН ГУМАР КАРАШ И ЕГО ПРОТИВНИКИ

19 февраля 1914 г. казахи⁴² 1-го и 2-го старшинств Таловской части Внутренней орды обратились в ОМДС с просьбой выдать им фетву, которая могла бы разъяснить, соответствуют ли действия ахуна 1-го старшинства Гумара Караша (1875-1921) шариату. Оказалось, что этот человек выпускает собственные фетвы, содер-

40. Я имею в виду, что были группы, которые имели сильную пророссийскую ориентацию. С другой стороны, были улемы, получившие образование в новометодных (*усул ал-джадид*) медресе Волго-Уральского региона и выступавшие с идеями реформирования местного образования. Одновременно с этим большое значение имела казахская элита (*биш*, *аксакалы*), которая ориентировалась на ментальные установки кочевого общества и могла вступать в конфликт с другими группами, но не столько из-за опасения ломки неких традиционных устоев, но, пожалуй, в большей степени из-за угрозы утраты своего влияния.

41. Сложно говорить о том, насколько важность *ханафизма* была очевидна для казахов. Скорее речь шла о необходимости соблюдения шариата, представления о котором могли иметь региональные особенности. С этой точки зрения *ханафитские* положения обретали более реальную форму в легальных документах ОМДС и общих представлениях об исламе российской администрации, чем в жизни обычных мусульман. В этом контексте имперские власти могли использовать мнения *муфтийата* по поводу нарушения норм *ханафизма* в собственных прагматических целях. Например, чтобы дискредитировать суфизм и устранить опасные для империи связи местных мусульман с религиозными центрами Центральной Азии. См. об этом: Crews (2006, pp. 128, 182-183). При этом многие фетвы ОМДС, основанные на мнениях улемов *ханафитского мазхаба* и редко на Коране и Сунне, не всегда являлись требованиями практической целесообразности, а часто становились аналитическими обзорами и рекомендациями. См.: Баб ал-Фатава (1908, б. 177-178, 223-226, 253-257, 273-275, 296-299, 315-317, 343-348).

42. Садрилыслам Валеев, Джумагалий Арасланов, Гайней Пиргалиев, Мукай Жалмурзин и мулла Мухаммадшариф Гумаров.

жание которых вызывает неоднозначную реакцию среди казахов. Просители обращали внимание ОМДС на пять фетв. В первой Г. Караш выступал против совершения мусульманами *бедел хаджа* (*бадал хаджж* — «наемное паломничество»). Во второй фетве речь шла о том, что не следует делать обрезание мальчикам (*хитан*). В третьей говорилось о необходимости отменить выкуп за грехи покойника (*фидийя*). В четвертой ахун настаивал на отмене обряда жертвоприношения (*Курбан-айт*) и распределении стоимости жертвы среди бедных (*кедейлер*). В пятой фетве Г. Караш предписывал отдавать *закят* (*закат*) в пользу бедных, мечети и медресе⁴³.

Прежде чем говорить о реакции на это обращение ОМДС, я предлагаю остановиться подробнее на личности Г. Караша. Это позволит понять, в каком контексте могли быть прочитаны фетвы ахуна. После окончания медресе Габдуллы Галикеева⁴⁴ Г. Караш несколько лет преподавал по новому методу в своем родном ауле (Таловка). В 1909 г. окончил Казанскую учительскую семинарию. Выучил русский язык⁴⁵. Кроме преподавания занимался активно публицистической деятельностью. Г. Караш являлся автором ряда статей на страницах таких реформаторских изданий, издававшихся в Оренбурге, как «Шура»⁴⁶, «Қазақ»⁴⁷. Одновременно с этим он опубликовал ряд работ по проблемам шариата, *калама* и поэтические сборники в Казани, Уфе и Оренбурге⁴⁸. Если в этом контексте говорить о Гумаре Караше как стороннике идеи прогресса и борьбы с отсталостью, то он вполне соответствовал джадидскому дискурсу с его критикой традиционной системы образования, положения женщины, плохого суфизма⁴⁹, невежественных мулл⁵⁰. Иногда он высказывался более решительно, заявляя, что некоторые книги по исламу содержат неверные объяснения. И только работы Мухаммада 'Абдо (1849-1905) и Джамал ад-Дина Афгани (1839-1897) являются правильными⁵¹. Такой взгляд, призывающий к фундаментализации религии, по сути также является джадидским. Вместе с этим, призыв к трансформации сознания означал и необходимость адаптироваться к имперской ситуации, овладев русским языком⁵². Однако можно и сомневаться в том, что Г. Караш представлял некий «казахский джадидизм» как интеллектуальное течение⁵³. Скорее он транслировал идеи, сформировавшиеся у него благодаря контактам в Оренбурге, Уфе, Казани и других регионах Российской империи. Если мы обратим внимание

43. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 2-3.

44. Это было традиционное медресе. После его окончания Г. Караш владел арабским, персидским, турецким и татарским языками. См.: Абдрахманова (2010, с. 28-29).

45. Мәшімбаев (2016, б. 67).

46. См.: например: Караш (1909); Караш (1910).

47. Қарашұлы (1914, б. 2-3).

48. Караш (1913); Караш (1911). Өрнек; Бала тұлпар; Караш (1910). Современное издание на кириллице см.: Караш (2000).

49. Г. Караш критиковал не суфизм как таковой, а скорее некоторых суфиев. По его мнению, хотя суфии и мюридов становится больше, но это не приносит пользу народу. Многие из них невежественны, занимаются воровством, приносят зло. Только истинная суфийская проповедь приносит пользу народу. См.: Караш (2000, б. 174-175). Ср. эти взгляды с джадидской критикой суфизма в книге Аллена Франка: Frank (2012, pp. 161).

50. На первый взгляд эти идеи легко могут быть соотнесены с тем направлением в историографии, когда джадидизм рассматривается в качестве национального достояния, а деятельность мусульманских интеллектуалов как некое «героическое повествование», описывающее усилия по борьбе с традиционализмом и отсталостью. См.: Абдулин (1998); Юсупов (2005).

51. См.: Караш (2000, б. 176, 167-168, 172).

52. Г. Караш писал, что необходимо не менее 10 лет учиться в русской школе. Это позволит приспособиться к жизни и открыть глаза на происходящее. Однако это не противоречило другим его взглядам, когда он писал, что человек не может жить без религии и должен довериться воле Бога. См.: Караш (2000, б. 174-175, 178).

53. См. об этом: Боранбаева (2009); Тәж-Мұрат (2004).

на умение Караша находить новых союзников и быть успешным вне зависимости от политической ситуации⁵⁴, тогда дискуссии о неизбежном противостоянии между джадидами и их противниками кадимистами (*усул-и кадим* — «старый метод») становятся несущественными, так как размываются чередой субъективных обстоятельств⁵⁵. К тому же нет сведений об ассортименте книг библиотеки Г. Караша. Не можем мы также и установить, в какой степени, говоря реформаторским языком, он противопоставлял свои взгляды местным казахским патриархальным традициям. Тексты его работ, как правило, редко затрагивают казахскую региональную специфику, а ориентируются преимущественно на общие проблемы мусульман Российской империи. В этом контексте я не буду акцентировать внимание читателя на том, что джадидский и кадимистский дискурсы позволят нам понять особенности ситуации в Таловке. Такая риторика рассматривается в основном как вопрос власти и манипуляции, она рассчитана на нахождение влияния за пределами Казахской степи (в ОМДС, среди русских чиновников, мусульманских интеллектуалов в Оренбурге, Уфе или Казани), но не связана напрямую с проблемой легального обоснования фетв как правовой процедуры⁵⁶.

Почему легальность фетв Г. Караша ставилась под сомнение местными казахами? Один из наиболее очевидных ответов — это угроза русского культурного влияния, куда более серьезная, чем разворачивавшаяся в газетах дискуссия между джадидами и кадимистами. Используя идеи Г. Караша о значении русского языка и связи с русскими, его враги — такие влиятельные люди, как дядя ахуна мулла Гумаров⁵⁷, ишан Садыр *хальфа*, Байет Жумалиев, — могли ставить под сомнение искренность его отношения к исламу⁵⁸. Используя свой авторитет, они распространяли разные слухи против Г. Караша. Например, такой:

«Этот принявший крещение русский мулла повесил русские картины в медресе при его доме. Во время хутбы в мечети проводит агитацию среди казахов»⁵⁹.

Можно также предположить, что спор между Г. Карашем и местными влиятельными казахами затрагивал финансовый вопрос. Ахуна Таловки возмущало то обстоятельство, что другие указные муллы и казахские *баи* (богатые люди) агитируют местное население собирать средства на организацию *бедел хаджа*⁶⁰, стоимость которого колеблется от 500 до 1000 рублей. Считая, что нужно обращать внимание на более существенные

54. После своей разнообразной деятельности в период Российской империи Караш сделал большую карьеру и в советский период. В 1920 г. был руководителем исполнительного комитета Букеевской губернии. Вступил в коммунистическую партию. См.: Аташ, Әлжан (2014, б. 59–60).

55. В этой связи более логичным мне кажется взгляд, когда джадидизм рассматривают в виде конструкции, значение которой было преувеличено самими исследователями. Люди, называвшие себя реформаторами, могли использовать джадидский текст как элемент властной борьбы и под предлогом уничтожения отсталости расчищали дорогу для собственного успеха. См.: DeWeese (2016).

56. Хотя я не отрицаю, что Г. Караш придавал важное значение своим джадидским взглядам. Однако нет данных, что он выражал мнение какой-то группы казахов или участвовал в открытых дискуссиях по поводу реформирования местных порядков. Его выступления в печати также не были ясно акцентированы на полемику. Нет сведений о том, что другие казахи дискутировали с Г. Карашем в периодических изданиях. Все это не дает оснований говорить о каком-либо существенном противостоянии между джадидами и кадимистами во Внутренней орде.

57. Вероятно, речь идет о мулле Мухаммадшарифе Гумарове, т.е. одном из авторов жалобы на Караша в ОМДС. Также это мог быть ахун 2-го старшинства Таловской части Абдулла Гумаров.

58. Угроза русского культурного влияния являлась неотъемлемой частью местного мусульманского нарратива Российской империи. См., например: Frank & Usmanov (2001, p. 35); Khalidi (2005, pp. 59, 91).

59. «Бұл орысты қуаттап шоқынған молда, үйіне медресеге орыстардың суретін іліпті, мешітте хутба орнына қазақша үгіт айтады». Цит. по: Аташ, Әлжан (2014, б. 192).

60. Нет сведений, что ОМДС контролировало процесс сбора средств на *бедел хадж*.

проблемы, чем наемное паломничество, Г. Караш предлагал такие деньги перераспределять в пользу нуждающихся детей и бедных⁶¹.

Обращает на себя внимание и язык, которым оперировал обвиняемый. Давая объяснение ОМДС по поводу своих фетв, ахун представлял двойственную позицию. С одной стороны, он пытался указать, что его задача — объяснить казахам суть тех положений шариата, которые местными муллами искажаются⁶². Это был аргумент, с помощью которого Г. Караш должен был убедить *муфтийат* в том, что он следует основным положениям *ахл ас-Сунна*. С другой стороны, указание на невежественность и необразованность своих противников (других указных мулл ОМДС) отражало местный социальный контекст. Если в одном месте объяснения он мог писать, что ничего не говорил об обряде обрезания и это лишь тактическая уловка врагов ахуна, иначе говоря наговор⁶³, то в другом выступал более решительно, обвиняя своих противников в незнании догм ислама, критикуя обряд совершения *фидийи* у казахов. По этому поводу он писал:

«Я никогда не говорил, что «садака фидия» по усопишему — бидгат (бид'а), или дарения за умершего фидии не следует. Всякая милостыня, в особенности «нафиль»⁶⁴ садака», данная где бы не было, когда бы не было и кому бы не было — есть деяние богоугодное. [Однако] обряд совершения фидии у нашего народа и возведение ее с ее обрядами на степень догмы ислама считаю действительно за бидгат»⁶⁵.

Выступая здесь в роли критика «плохих обычаев», которые по чьей-то вине стали исламскими, Г. Караш, вероятно, рассчитывал без труда справиться со своими врагами, понимая уязвимость позиции самого ОМДС в этом вопросе. Так, в другом случае, отвечая на вопрос имама Махмуда Джалил ад-Дина Оглы из селения Кумбаш о том, нужно ли выплачивать деньги в качестве искупительной милостыни (*фидийи*) после смерти человека, Духовное собрание вынуждено было признать, что по шариату такой обязанности не существует. Отмечая, что некоторые мусульманские ученые (не указывая, кто конкретно. — П.Ш.) рекомендуют выделить определенную сумму только в случае получения наследства, ОМДС, тем не менее, не требовало соблюдения этого правила⁶⁶.

В другой своей фетве — на праздник жертвоприношения (*Курбан-айт*) — Г. Караш давал понять, что спор между ним и другими казахскими улемами — это уже не столько проблема невежества и необразованности, сколько возможность делать наиболее целесообразные выводы в ходе интерпретации источников мусульманского права. Переходя здесь на позиции рационализма, он заявлял, что летом при сильной жаре кочевые условия не позволяют хранить мясо крупных животных, поэтому необходимо заменить жертвоприношение выплатой ее стоимости в пользу бедных (*кедейлер*). Легальность этой фетвы обеспечивалась сноской на Коран (*айат* 38 суры *ал-Хаджж*)⁶⁷.

61. Караш (1913, б. 13-14).

62. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 7-8 об.

63. Там же. Л. 7 об. Возможно, такое объяснение было связано не только с желанием усилить представления о личных мотивах правовых разногласий, но и возможной необходимостью отказаться от своих слов, тем самым облегчив сценарий взаимодействия с ОМДС.

64. *Нафала* — необязательные обряды поклонения Аллаху. Например, нельзя делать *нафала*, если еще не уплачен *закат*. См.: Али-заде (2007, с. 265-266).

65. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 7 об.-8.

66. Фидия дур хақында (1908, б. 372-373). Я благодарю Диляру Брилеву за копирование для меня этого материала.

67. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 8. На самом деле *айат* 36 суры *ал-Хаджж*. См.: Коран (2009, с. 303).

Рассматривая конфликт Гумара Караша с представителями местного казахского общества, я должен указать, что участники дискуссии могли обходиться в решении своих вопросов и без участия ОМДС. Не только ахун мог при необходимости использовать свои связи с мусульманскими интеллектуалами в Оренбурге, Уфе, Казани, но и другие жители Таловки также не были непоколебимыми консерваторами, избегавшими какого-либо широкого общественного внимания к своим проблемам и стремившимися, тем самым, изолироваться от перемен. Так, в 1910 г. в редакцию журнала «Дин ва магишат»⁶⁸, издававшегося в Оренбурге, поступило письмо из Таловки⁶⁹. В этом письменном обращении содержалась просьба разъяснить некоторые положения шариата, в отношении которых у жителей Таловки возникли противоречия. Одним из самых острых вопросов, адресованных журналу, был вопрос о разрешении есть мясо животных, зарезанных православными русскими⁷⁰.

Вернемся к ситуации с Гумаром Карашем и посмотрим, чем закончилась эта история. Напомним, что ОМДС должно было решить: соответствуют ли фетвы ахуна Таловки шариату? Из пяти фетв, представленных в Духовное собрание, только в отношении одной было начато разбирательство⁷¹. Это фетва на *бедел хадж*. Как известно, Гумар Караш приравнивал эту практику к *бид'а*, аргументируя свою точку зрения тем, что в шариате нет прямого и бесспорного указания на *бедел хадж*⁷². В специальной книге⁷³, написанной им по этому поводу, в частности, говорилось следующее:

«Если (*бедел хаж* — П.Ш.) является обязанностью или беспрекословной обязанностью, то о нем, конечно, должно было быть сказано хотя бы в одном аяте Корана. В Коране об этом нет ни одного слова. Если обратимся к хадису (*хадис о Хашиме*⁷⁴. — П.Ш.), то нет другого (достоверного) хадиса из ривайатов о той арабской женщине. Слабость этого хадиса заключается в том, что он противоречит аяту Корана. Это противоречит аяту из сурь Имран. По этой причине этот хадис не является правильным»⁷⁵.

Таким образом, подход Г. Караша заключался в том, что прежде чем обращаться к книгам, содержащим *ривайаты* по мусульманскому праву, нужно искать ответы в Коране и хадисах. Можно ли считать, что такой подход игнорировал *ханафитскую* традицию? Очевидно, что это не так. Пусть и с формальной точки зрения, но Г. Караш пытался подчеркнуть, что *ханафизм* важен для людей из Казахской степи. Свою книгу «*Бадал хаджж*» он начинает с анализа таких авторитетных *ханафитских* текстов, как *Фатх ал-Кадир*⁷⁶, *ал-Хидайа фи шарх*⁷⁷ и других. Признавая авторитетность этих источников, ахун,

68. Дин ва магишәт (1906-1918).

69. В журнале не были указаны имена отправителей.

70. Редакция журнала сообщила, что шариат не разрешает есть мясо животных, зарезанных русскими. См.: Мәсьәлә (1910, б. 194-195). Такую же фетву вынес Шихаб ад-Дин Марджани. См.: Марджани (2015, с. 237-238). Это приводит к необходимости искать другие перспективы анализа фетв, чем тот, если бы мы в этом случае рассматривали язык Марджани через призму модернистского стиля, а ответ «Дин ва магишат» только в кадимистском контексте.

71. В составе архивного дела не обнаружено указаний на то, как ОМДС отнеслось к другим фетвам Г. Караша.

72. Критика *бедел хаджа* встречается и в других работах, авторов которых, так или иначе, позиционируют как джадидов. См.: Биккулов (1909). Я благодарю Норихиро Наганаву за возможность работать с этой книгой.

73. Книга «*Бадел хажж*» была издана в Казани в 1913 году.

74. Мне не удалось идентифицировать этот хадис.

75. «Егер парыз яки уәжіп болса, ол уақытта әлбетте Құран кәрімде бұның хақында бір аят кәриме айтқан болар еді. Құран кәрімде бұның хақында сөз жоқ екені жоғарыда айтылды. Хадиске келсек, әлгі араб әйелінің риуаятынан басқа хадис тағы жоқ. Бұ хадистің өзі сенді джихатындан дағуфадағы үстенде, мағына жағымен қарағанда аят кәрімге мухаллиф болған қайшы хадис. Бұл әл ғимран сүресіндегі аятына халиф. Бұ себепті бұ хадис дұрыс болмайды». Цит. по: Қараш (1913, б. 9).

76. Автор — имам Камал ад-Дин ал-Хумам (ум. в 1467 г.). Из известных *муджахидов ханафитского мазхаба*.

77. Автор — Бурхан ад-Дин ал-Маргинани (1123-1197). Известный знаток *ханафитского* права из Центральной Азии.

однако, был против буквального соблюдения некоторых из изложенных там положений, считая, что эти книги содержат много противоречий. Что, в свою очередь, и объясняет, почему имамы и другие духовные лица давали разные фетвы⁷⁸.

Чем практика Г. Караша отличалась от правовых процедур ОМДС? Известно, что Духовное собрание должно было устранять противоречия, которые могли наблюдаться в том, что улемы в ходе разбора исков обращались к разным правовым источникам. Как правило, это условие муфтиями могло быть достигнуто благодаря созданию иерархии авторитетных текстов⁷⁹. Анализ нескольких фетв ОМДС позволяет говорить об отсутствии такой иерархии. Скорее, речь шла о составлении выборочного аналитического обзора *ханафитских* источников. Так, в фетве *муфтийата*, относящейся к правилам расторжения брака (*фасаха никах*)⁸⁰, сначала идет *ал-Фатава ал-Хайрийя*⁸¹, затем указывается *Тарика Мухаммадия*⁸², после нее идет *Китаб ал-Мухтар*⁸³ и только на четвертом месте *Фатава Кадихан*⁸⁴. Указание на приоритетность Корана и Сунны по отношению к *ханафитским* текстам — редкое явление в практике ОМДС. Таким образом, подобное расположение авторитетных текстов не имеет ничего общего с иерархией, которой придерживались муфтии Центральной Азии⁸⁵. Ситуация усугублялась еще и тем, что ОМДС часто избегало давать однозначные и ясные ответы, фактически создавая возможности для местных имамов манипулировать сложившимися обстоятельствами, оправдывая свои легальные мнения слабостью Духовного собрания. Обстановку внутри *муфтийата* описал *кади* Риза ад-Дин Фахр ад-Дин. Анализируя деятельность ОМДС, он писал, что «в наших книгах по *фикху* много путаницы», которая препятствует правильному решению дел. Разочарованный происходившими там интригами, Фахр ад-Дин принял в 1906 г. решение оставить Духовное собрание⁸⁶.

Дело Г. Караша было поручено *кади* Гинаятутле Капкаеву⁸⁷. На него возлагалась обязанность осуществить экспертизу книги ахуна про *бедел хадж*. Г. Капкаев был человеком влиятельным и в то же время гибким в отношениях с властями. Достаточно сказать, что он неизменно с 1893 по 1917 был *кади* ОМДС. В 1920-е занимал такую же должность в Башкирском духовном управлении мусульман. Его современник Риза ад-Дин Фахр ад-Дин отмечал, что Г. Капкаев пользовался огромной властью в ОМДС и часто единолично выступал от имени этого учреждения⁸⁸. Кроме случая с Г. Карашем, этот *кади* разбирал и другие дела казахов из Внутренней орды так же, как и иски из разных регионов Российской империи⁸⁹. Одновременно со своей деятельностью в ОМДС Г. Капкаев

78. Караш (1913, б. 9). Такой же подход был характерен для Абу-н-Насыра Курсави и Шихаб ад-Дина Марджани. См.: Идиятулина (2005, с. 112-113); Марджани (2015, с. 132).

79. См. об этом: Sartori (2016, pp. 261-262).

80. Баб ал-Фатава (1910, б. 1352).

81. Автор — Хайр ад-Дин ар-Рамли. Известный мусульманский правовед Османской империи. Умер в 1671 г.

82. *Ат-тарика ал-Мухаммадия*. Автор — Мухаммад ал-Биркави. Умер в 1573 г.

83. *Радд ал-Мухтар ала ад-Дурр ал-Мухтар*. Автор — Мухаммад Амин б. Умар ад-Димашки (1784-1836).

84. Автор *Фатава Кадихан* — Фахр ад-Дин ал-Хасан б. Мансур ал-Фаргани, *кади* Бухары во времена Караханидов. Умер в 1196 г. См.: Муминов (2015, с. 179-180).

85. О существовании иерархии авторитетных текстов в Бухаре писал местный *кади* 'Ибадаллах б. Х'аджа 'Ариф ал-Бухари. По его мнению, муфтий являлся правовым интерпретатором, который следовал устоявшемуся мнению своей правовой школы. Он не мог осуществлять *иджтихад*. См.: Sartori (2016, pp. 261-263).

86. Фәхредин (2001, б. 69).

87. Эта интересная личность требует специального исследования.

88. Интересно, что Фахр ад-Дин не определял Г. Капкаева как кадимиста (как это делается в современных исследованиях). См.: Фәхредин (2010, б. 383-387).

89. Сборник циркуляров (1905, с. 87-89, 91); ЦИИА РБ. Ф. И-295. Оп. 5. Д. 1628. Л. 11-12 об.

привлекался российским правительством для участия в Особом Совещании по делам мусульман, организованном в 1914 г. с целью изучения «мусульманского вопроса» в империи и отслеживания настроений мусульман⁹⁰. Г. Капкаев также был и членом мусульманского народного союза *Сират ал-Мустахим* («Прямой путь»), созданного в том числе и для поддержки престола⁹¹. Одновременно со своей разнообразной общественной и религиозной деятельностью Г. Капкаев выпустил ряд работ по проблемам шариата, истории и регламентации духовного управления мусульман Российской империи и Советского Союза⁹².

Ознакомившись с книгой Г. Караша, Г. Капкаев вынес от имени ОМДС резолюцию. Признавая, что некоторые *ривайаты* хотя и составлены на основе традиции *ахл ас-Сунна*, но в конечном итоге противоречат доктринальному принципу *ханафитского мазхаба*, *кади* выступил против фетвы казахского ахуна. По мнению Г. Капкаева, положения работы Г. Караша аналогичны взглядам мутазилитов и поэтому не соответствуют тому пониманию Сунны, которое принято мусульманами в Российской империи⁹³. Если обратить внимание на то, что мутазилиты больше занимались каламом, а не правовыми проблемами, одной из которых могло быть обоснование *бедел хаджа*, возникает вопрос: какие аргументы использовал *кади*, чтобы усомниться в содержании работы Г. Караша? По мнению Г. Капкаева, «по суннитскому толкованию благодеяние одного лица за другого шариатом не возбраняется, а противоречат на это только мутазилиты, выделившиеся из суннитов»⁹⁴. Я не думаю, что такой анализ делал принципиальными представления о глубоких теологических расхождениях. Скорее, напрашиваются другие выводы. Один из них, например, такой: идея «некоего уклона». В этом смысле такой ход мысли становится актуальным, если рассматривать отношения между ОМДС и империей как некий союз, направленный на защиту «традиционного ислама», т.е. борьба с идеями и течениями, которые противоречат доктринальным принципам *ханафитского мазхаба*⁹⁵. Однако если принимать эту точку зрения в качестве основной, тогда следует считать, что и мусульмане, обращавшиеся в ОМДС, верили в истинность такого союза. Иначе говоря, реализовывалась идея, согласно которой мусульмане «воображали имперское государство как потенциальный инструмент воли Бога (Аллаха)»⁹⁶. Я иду в другом направлении. Как уже было указано в этой работе, отношения между ОМДС и имперскими властями часто носили инструментальный характер, основанный в том числе и на взаимной прагматической выгоде. Мусульмане в решении разных вопросов шариата могли обходиться и без Духовного собрания. Особенно когда они сталкивались с низкой бюрократической эффективностью этого учреждения и отсутствием ясных правовых предписаний. Эту ситуацию выгодно использовали местные улемы, при-

90. См.: Особое совещание (2011, с. 30, 33, 65, 93).

91. Там же. С. 252-266.

92. См.: Капкаев (1908); Капкаев (1916); Капкаев (1910); Капкаев (1909); Капкаев (1926, 1); Капкаев (1926, 3).

93. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 20-22. То есть по существу позиция Г. Капкаева сводилась к признанию расхождения между матуридистским символом веры и мутазилитами. Одно из главных разногласий между ними заключается в том, что если для матуридистов разум — это инструмент, помогающий понять решения шариата, то для мутазилитов — разум сам выносит решения. Таким образом, в историческом контексте такой спор сводится к противоречиям между представителями разных идейно-религиозных течений. В нашей истории я исхожу из другой перспективы, когда теологическое обоснование имело только косвенное значение. Я благодарю за разъяснения А.Д. Кныша.

94. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 20.

95. См. об этом примечание 39 настоящей статьи.

96. Crews (2006, p. 20).

бегая для укрепления собственной власти к риторике о необразованности и невежестве своих конкурентов — других указных мулл. В ряде случаев, понимая уязвимость своей позиции, ОМДС вынуждено было следовать репрессивным мерам⁹⁷. Я не могу говорить о конкретных причинах, но в 1915 г. Г. Караш был отстранен *муфтийатом* от своей должности⁹⁸. Почти одновременно с этими событиями в 1914-1915 гг. возрастает влияние соперника Г. Караша — более лояльного ахуна Абдуллы Гумарова⁹⁹. В журнале ОМДС мною обнаружен такой факт: в 1915 г. Абдулла Гумаров был главным доверенным лицом Духовного собрания в организации благотворительных сборов среди мусульман Внутренней орды¹⁰⁰. Очевидно, что стремление ОМДС контролировать такие выплаты не совпадало с действиями Г. Караша (т.е. с его фетвой)¹⁰¹ оставить вопрос о распределении благотворительных средств (*закат* и *'уир*) в поле зрения самой мусульманской общины¹⁰².

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Почему случай Г. Караша важен для правовой истории мусульман Российской империи и Внутренней орды? Прежде всего, он ясно отражает ситуацию, когда контроль над выпуском фетв и другие вопросы правовой регламентации только формально находились в компетенции ОМДС. Сталкиваясь с трудностями бюрократического и иного характера, *муфтийат* не всегда обеспечивал своевременное и устраивающее все стороны правовое обоснование. Это способствовало ослаблению влияния Духовного собрания и усилению авторитета местных улемов, которые могли использовать апелляции к шариату в качестве стратегии собственного успеха или как повод для устранения своих конкурентов. Поэтому противостояние Г. Караша с другими казахскими муллами (в том числе и с указными), представителями местной элиты лишь с формальной точки зрения обрекалось в форму принципиальных разногласий между реформаторами и консерваторами, но в действительности каждая из сторон преследовала более широкий круг интересов. Для казахского ахуна трансформация местной правовой культуры, как это ни удивительно, начиналась не с призыва осуществить в Степи цивилизационный проект, частью которого он мог рассматривать деятельность ОМДС. Поэтому «невежественными» для него становились не столько жители казахских аулов, сколько их духовные наставники и местные чиновники, которые принимают шариат не по логике жизненных условий, а по формальной установке. Поэтому

97. Часто обвинение в мутазилизме могло быть обусловлено личной неприязнью. Например, случай Ш. Марджани, когда Хафиз ад-Дин б. Наср ад-Дин ад-Барангани (ученик Марджани), после того как учитель плохо отозвался о его дедушке, написал письмо в ОМДС, в котором обвинил Марджани «в принадлежности к секте мутазилизов». См.: Фәхредин (2010, с. 614). О том, что значение взглядов мутазилизов в плане идейной борьбы между мусульманами Российской империи было преувеличено самой реформаторской литературой, см.: Frank (2012, p. 19).

98. М. Таж-Мурат считает, что решающую роль сыграли разногласия Г. Караша с местными религиозными деятелями, которые писали на него доносы в ОМДС. Однако исследователь не приводит каких-либо документальных подтверждений этой точки зрения. См.: Таж-Мурат (2009, б. 171).

99. О лояльности А. Гумарова и совершенно другой манере общения с ОМДС говорит такой случай: в 1905 г. ахун 2-го старшинства Таловской части Внутренней орды Абдулла Гумаров должен был разобрать иск казахов о нарушении брачного условия. Так как духовное лицо не вынесло никакого решения, дело попало в ОМДС, которое предписало Гумарову действовать энергичнее и разобраться самому в обстоятельствах дела на основании шариата. См.: ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 5. Д. 1628. Л. 11-12 об.

100. Мәгълүмат (1916, б. 33-34).

101. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 8 об.

102. О том, что после 1905 г. среди мусульман Российской империи усилилась тенденция избегать контроля ОМДС в сфере распределения благотворительных выплат, см.: Dudoignon (2001, pp. 52-54).

такие люди, считал Г. Караш, личные интересы ставят выше общественных. В этом плане стремление противопоставить «суеверные заблуждения» рациональным аргументам и обосновать свою позицию на основе соответствия положений мусульманского права чаяниям бедных и страждущих должно было принести большую популярность ахуну Таловки и усилить его авторитет среди местных казахов. Не имея возможности устранить своего противника в ходе дискуссии, враги Г. Караша поступают предсказуемо: пишут на него жалобу в ОМДС и в свою очередь также используют аргумент о нарушении шариата.

Правовое разбирательство, связанное с анализом фетв Г. Караша на предмет их соответствия *ханафитскому мазхабу*, фактически становится лишь предлогом для того, чтобы устранить нелояльного ахуна и тем самым ослабить любые аналогичные попытки обеспечить значительное разнообразие правовых интерпретаций в различных регионах Российской империи, а также сохранить влияние ОМДС в вопросах контроля над распределением благотворительных сборов.

СОКРАЩЕНИЯ

ГАОО: Государственный архив Оренбургской области

РГИА: Российский государственный исторический архив

ЦИА РБ: Центральный исторический архив Республики Башкортостан

ЛИТЕРАТУРА

Crews, R. (2006). *For prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge.

DeWeese, D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Cliches, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59. (1-2). (pp. 37-92).

Dudoignon, S. (2001). Status, Strategies and Discourses of a Muslim "Cleergy" under a Christian Law: Polemics about the collection of the *Zakat* in Late Imperial Russia. In Dudoignon, S. and Komatsu, H. (Eds.). *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early 18-th – late 20-th Centuries)*. London, New York. (pp. 43-73).

Frank, A. (2001). *Muslim Religion Institutions in Imperial Russia: The Islam World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden-Boston-Koln.

Frank, A. & Usmanov, M. (2001). *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban ali Khalidi*. ANOR, 11. Berlin.

Frank, A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and Paradox of Islamic Prestige*. Leiden & Boston.

Khalidi, Q. (2005). *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe (1770-1912)*. (Ed., translation and commentary Frank, A and Usmanov, M). Leiden-Boston.

Meyer, J. (2014). *Turks Across Empire. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856-1914*. Oxford.

Powers, K. *Imperial Record-keeping: Metrical books, official imams, and marking legitimate in the Inner Kazakh Horde, 1850-1879* (unpublished manuscript).

Sartori, P. (2016). *Vision of Justice. Shari'a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden.

Sartori, P. (2017). Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction. *Islamic Law and Society*, 24. (1-2), (pp. 1-19).

Werth, P. (2002). *At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-kama Region, 1827-1905*. Ithaca-London.

Werth, P. (2014). *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford.

Абдрахманова Р. (2010). *История становления и развития народного образования Западного Казахстана (1841-1941 гг.)*. Дис. канд. ист. наук. Уральск.

Абдулин Я.Г. (1998). *Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место*. Казань.

Али-заде А. (2007). *Исламский энциклопедический словарь*. Москва.

Батунский М.А. (2003). *Россия и ислам. Т. 2*. Москва.

Борисов С. (1889). *Беседа с указным муллою*. Томские епархиальные ведомости, 13.

Валиханов Ч.Ч. (2007). *О мусульманстве в степи. Избранные произведения: Серия: библиотека казахской этнографии. Т. 1*. Астана.

Зиманов С. (2009). *Политический строй Казахстана в первой половине XIX века и Букеевское ханство*. Алматы.

- Идиятуллина Г. (2005). Абу-н-Наср Курсави. Казань.
- История Букеевского ханства. 1801-1852 (2002). Сборник документов и материалов. Алматы.
- Коран (2009). Пер. с арабского и комментарии Османова М.Н.-О. Санкт-Петербург.
- Марджани Шихабутдин (2015): сборник статей, посвященных 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Пер. с татар. Гилязова Г.М., Ахметьяновой Г.Р. Казань.
- Материалы по истории политического строя Казахстана (1960). Т. 1. Алма-Ата.
- Муминов А.К. (2015). Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы.
- Навеки с Россией (2007). Сборник документов и материалов. В 2 ч. Ч. 1. Уфа.
- Особое совещание по мусульманским делам 1914 года (2011): Сост., авт. предисл., прим. и сокр. Загидуллин И.К. Казань.
- Ремнев А.В. (2006). Российская империя и ислам в казахской степи (60-80-е годы XIX в.). В: Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы (с. 238-277), 32. Москва.
- Репина Л.П. (2003). Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). Москва.
- Сартори П., Шаблей П. (2015). Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи. *Ab Imperio*, 2, 63-105.
- Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836-1903 гг. (1905). Уфа.
- Сибгатуллина А. (2010). Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX—XX вв. Москва.
- Шаблей П.С. (2013). Оренбургское магометанское духовное собрание в общественно-политической и религиозной жизни населения Казахских степных областей (1788-1868 гг.). Дис. канд. ист. наук. Челябинск.
- Шаблей П.С. (2013). Очерк по истории мусульманских общин Семипалатинска (конец XVIII—XIX). Костанай.
- Юсупов М.Х. (2005). Шигабутдин Марджани. Казань.
- Аташ, Б.М., Әлжан, Қ.Ұ. (2014). Ғұмар Қараш. Алматы.
- Ахунд Ғұмар Қарашұлы. (1914). Заң мәселесі (шариғи мәселе). Қазақ, 50, 2-3.
- Боранбаева, Б.С. (2009). Ғұмар Қараштың өмірі мен қоғамдық-саяси қызметі (1875-1921). Тарих ғыл. канд. Автореф. ҚР, Орал.
- Ғылмани, С. (2013). Заманмызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары. 1 Том. (Biographies of the Islamic Scholars of our Time. Vol. 1). Жауапты шығарушылар: Муминов, Ә.Қ., Франк, А.Дж. Алматы.
- Қараш, Ғ. (1910). Ойға келген пікірлерім. Орынбор.
- Қараш, Ғ. (1911a). Өрнек. Упі.
- Қараш, Ғ. (1911b). Бала тұлапар (өлең жинағы). Упі.
- Қараш, Ғ. (1913). Бәдел-хажы. Казань.
- Қараш, Ғ. (2000). Замана. Алматы.
- Мәшһімбаев, С.М. (2016). Қос өзен аралығындағы Казталов ауданының тарихы. Алматы.
- Тәж-Мұрат, М. (2009). Тұрлаусыз тұлаға, тауқыметті тағдыр. В: Кәбиса жыл: зерттеулер, эсселер, әдеби толғамдар. Астана.
- Тәж-Мұрат, М. (2004). Ғұмар Қараш: өмірі мен шығармашылығы. Ақтөбе.
- Баб ал-Фатава (1908, 9). Мәғлұмат, 9, 177-178.
- Баб ал-Фатава (1908, 11). Мәғлұмат, 11, 223-225.
- Баб ал-Фатава (1908, 12). Мәғлұмат, 12, 253-257.
- Баб ал-Фатава (1908, 13). Мәғлұмат, 13, 273-275.
- Баб ал-Фатава (1908, 14). Мәғлұмат, 14, 296-299.

- Баб ал-Фатава (1908, 15). Мәғлүмат, 15, 315-317.
- Баб ал-Фатава (1908, 16). Мәғлүмат, 16, 343-348.
- Баб ал-Фатава (1910, 44). Мәғлүмат, 44, 1086-1087.
- Баб ал-Фатава (1910, 52). Мәғлүмат, 52, 1352-1353.
- Биккулов, К. (1909). Бәдәлче. Казан.
- Габдессәлам мөфти. (2002). Хәтер дәфтәре. Төзүче, иске татар теленнән күчерүче һәм сүз башы язучы Мәсгүд Гайнетдин. Казан.
- Капкаев, Г. (1908). Мәхкәмәи шәргыядән, Мәғлүмат, 15, 314.
- Капкаев, Г. (1909). Тәварих вә анларның мәдбәэләре хакында тәхкыйкаты. Мәғлүмат, 23, 521.
- Капкаев, Г. (1910). Вақыфлардан хисабнамәләр. Мәғлүмат, 55, 1452.
- Капкаев, Г. (1916). Рәэяте һияләе хосусында. Мәғлүмат, 6, 10.
- Капкаев, Г. (1926, 1). Бәгзе сөәлләргә җәваб урынында, Дианат, 1, 8.
- Капкаев, Г. (1926, 3). Ғибадәт вә мөнаҗат. Дианат, 3, 48-49.
- Караши, Г. (1909). Ватан вә милләтне ислах. Шура, 15, 452-453.
- Караши, Г. (1910). Иҗтимагый мәсьәләләр. Шура, 9, 260-261.
- Караши, Г. (1911). Мәзлүмәләр хакында. Шура, 9, 260-261.
- Мәрҗани, Ш. (1900). Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. Т. 2. Казан.
- Мәсьәлә (1910). Дин вә мәғыйшәт, 13, 194-195.
- Фәхрәддин, Р. (1908). Исламнар хакында хөкүмәт тәдбирләре. Оренбург.
- Фәхрәддин, Р. (2001). Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр. Казан.
- Фәхрәддин, Р. (2010). Асар. 3-4 томнар. Казан.
- Фидаи дур хакында. (1908). Мәғлүмат, 17, 372-373.
- Хәмиди, Х. (1909a). Голәмә-и кәрамга ачык хат. Дин вә мәғыйшәт, 11, 171-174.
- Хәмиди, Х. (1909b). Мәчеттә никах. Дин вә мәғыйшәт, 11, 169-170.
- Хәмиди, Х. (1910). Изах-и мәсьәлә. Дин вә мәғыйшәт, 33, 516-519.

**SOVIET IDEOLOGY
IN THE MADRASA:
POLITICAL CONTEXTS
AND EDUCATIONAL PRACTICE**

Zilola Khalilova

zilola_kesh@mail.ru

Bakhtiyar Babadjanov

bbmir@yandex.ru

Zilola Khalilova

Junior Research Fellow at the Institute of History at the National University named after Mirzo Ulugbek

Bakhtiyar Babadjanov

Dr. habil. in History, Leading Research Fellow at the Center of Oriental Manuscripts of the Tashkent State Institute of Oriental Studies

In 1946, under the Spiritual Board of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan, the Miri Arab (Bukhara) and later Barakhan Madrasas (1956-1961, Tashkent) were opened. In 1971, the Higher Institute / Oliy Ma'had was opened at SADUM. Both madrasas became the most popular Muslim educational institutions, in which many eminent theologians of the former USSR were trained. However, like any institution created by decree and under control of authorities, madrasas were not free from the direct and indirect influence of political, ideological, general educational and other institutions of Soviet power, which sometimes gave rise to unusual eclecticism in the language, thinking or norms of behavior of students of these educational institutions, especially generations of the 1970s — 1980s. In this article, on the basis of archival materials, we research the forms of control over the activities of madrasas, changes in training programs, motivation of initiators of changes in curricula, the extent to which state control agencies invade this process, consider attempts to form a special type of loyal "Soviet Imam" with a new way of thinking, a new dress code, in which the tie was supposed to symbolize the compromise with secular authorities, a complete retirement from the "old world", and therefore, the old ways of teaching.

Keywords: *Miri Arab Madrasa, Higher Islamic Institute, training programs, foreign internships, protagonists of Soviet Islam.*

СОВЕТСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ В МЕДРЕСЕ: ПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ И УЧЕБНАЯ ПРАКТИКА

Зилола Халилова
zilola_kesh@mail.ru

Бахтияр Бабаджанов
bbmir@yandex.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlng.07.2.02>

В 1946 году при Духовном управлении мусульман Средней Азии и Казахстана открылись медресе Мири Араб (Бухара) и позже Баракхан (1956-1961, Ташкент). В 1971 г. открыт Высший Институт / Олий ма'хад при САДУМ. Оба медресе стали самыми востребованными мусульманскими учебными заведениями, в которых обучались многие именитые богословы бывшего СССР¹. Однако, как любое учреждение, созданное декретом и под контролем властей, медресе не были свободны от прямого и косвенного влияния политических, идеологических, общеобразовательных и иных учреждений советской власти, что порождало иногда необычную эклектику в языке, мышлении или нормах поведения студентов этих учебных заведений, особенно поколений 1970-х — 1980-х гг. В настоящей статье на основе архивных материалов мы исследуем формы контроля органов за деятельностью медресе, изменения в программах обучения, мотивации инициаторов перемен в учебных программах, степень вторжения в этот процесс государственных органов контроля, рассмотрим попытки сформировать особый тип лояльного «советского имама» с новым мышлением, новым дресс-кодом, в котором галстук должен был символизировать соглашательство с секулярными властями, полное отрешение от «старого мира», а значит, и старых способов обучения.

Ключевые слова: Медресе Мири Араб, Высший исламский институт, программы обучения, зарубежные стажировки, протагонисты советского ислама.

История исламского религиозного образования в советский период особенно активно обсуждается в последние пару десятков лет. В частности, особенности и проблемы легального и нелегального способов религиозного обучения в Средней Азии стали предметом исследований ряда специалистов². Однако влияние советских форм образования, пропаганды и идеологии на нормы поведения и имидж студентов, изменения общественной этики остаются вне внимания специалистов.

В этой статье мы постараемся отчасти восполнить эти пробелы, имея в виду феноменальность самого явления — создание и функционирование учебного религиозного заве-

1. См. их перечень и краткие биографии в объемном справочнике: Йўдашхўжаев, Каюмова (2015).

2. Подробнее см.: Babadjanov, Kamilov (2001); Бабаджанов (2006); Бабаджанов, Муминов, Олкотт (2004); Muminov, Gafurov, Shigabdinov (2010); Гафуров (2002); Tasar (2016).

дения внутри ткани ориентированного на атеизм советского общества при постоянном росте числа желающих поступить в духовное училище, несмотря на неприязненное отношение властей к религии. Напоминаем, что атеистическая политика государства налагала на подобные учреждения особые обязательства, учитывая их отчуждение с точки зрения официальной идеологической машины, которая, тем не менее, старалась если не поглотить («переварить»), то приспособить к себе этот «чуждый элемент», как часто называли такого рода явления в партийных документах. Мы постарались исследовать особенности функционирования упомянутых медресе, в частности — как менялся и адаптировался образ советского ислама, который множеством видимых и невидимых нитей был связан с особенностями политической или общественной жизни окружающего общества. Само же общество было отнюдь не гомогенным. В нем в той или иной форме утвердилось множество лекал советской образовательной системы, тотальной пропаганды и идеологических штампов. Хотя другой парадокс эпохи состоял в том, что и религия находила себе место в сложной мозаике личной и общественной этики основного числа советских людей.

Мы также рассмотрим другой феномен религиозного обучения советского времени — стажировки выпускников в зарубежных религиозно-учебных центрах. Именно эти стажировки становились самым серьезным идеологическим и даже психологическим испытанием для студентов, неожиданно для себя оказавшихся «между двух миров», хотя, согласно ряду официальных собеседований перед командировками, на них возлагалась серьезная миссия — представить в мусульманском мире позитивные качества советского режима, в частности терпимого отношения властей к исламу и религии в целом.

Использованные в этой статье источники в основном сосредоточены в фонде Уполномоченного Совета по делам религий ЦПА РУз, в архиве Управления мусульман Узбекистана и в частных архивах. Также мы опирались на беседы, проведенные с бывшими выпускниками и преподавателями медресе, в особенности с теми, кто успел поучиться в зарубежных учебных центрах.

МЕДРЕСЕ МЕЖДУ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКОЙ И ИДЕОЛОГИЕЙ

Разрешение на создание Духовных управлений мусульман в разных регионах бывшего СССР (равно как и похожих структур других конфессий) закрепляло легальный статус религии в обществе и означало легитимацию ее места в социальном поле. Это было платой за лояльность и готовность к компромиссам, нередко в ущерб очевидным предписаниям³.

Современные исследователи по-разному толкуют послабления в отношении к религии в ходе Второй мировой войны со стороны советского правительства и лично И.В. Сталина. Эти толкования в основном сводятся к следующим аргументам:

1. Власти пытались отплатить «клерикалам» всех конфессий за лояльность и неприятие фашизма⁴. Это выражалось, например, в том, что 15 мая 1942 г. было принято «Обращение представителей мусульманского духовенства к верующим по поводу немецко-фашистской агрессии». Его подписала группа мусульманских духовных лиц (в том числе из Средней Азии) во главе с муфтием Центрального духовного управления

3. Самый показательный пример — серия фетв САДУМ по вопросу необязательности платы закята, Ложный ишанизм и мюридизм против шариата (1952 г.). См.: Центральный Государственный Архив Республики Узбекистан (далее ЦПА РУз), фонд Р-2456. Уполномоченный Совета по делам религиозных конфессий (позже — «... по делам религий») при Совете Министров СССР по Узбекской ССР 1944-1990 гг., оп. 1, д. 143, лл. 12-13).

4. Или, как сформулировал В.А. Ахмадулин, «патриотическая позиция уммы» (Ахмадулин, 2008).



Абдумалик ибн Абдулрахман и Мухамедсолих ибн Партии — учащиеся 4-го курса Бухарского духовного училища готовятся к занятиям в общежитии. 1955 год, Бухара

мусульман (ЦДУМ) Г. Расулевым⁵. Мусульманское духовенство совершенно добровольно участвовало в сборе средств в помощь действующей армии (покупка вооружения, медицинского оборудования, медикаментов и др.). В ответ были даны разрешения на основание и ряда Духовных управлений: Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС), Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), Духовное управление мусульман Закавказья (ДУМЗАК) и Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана.

2. Необходимость (в рамках проводившихся конференций в Тегеране и Ялте) считаться с требованиями союзников, в том или ином виде поднимавших вопрос о реальном воплощении свободы совести в СССР.
3. Желание политической элиты страны использовать «исламский фактор» как противовес таким же попыткам военного командования фашистской Германии использовать мусульман в борьбе против СССР⁶.

Как бы там ни было, правительство не ограничилось открытием Духовных управлений. Согласно распоряжению Совета народных комиссаров/СНК (№ Р4808-р от 10 октября 1945 г.), было разрешено открыть два религиозных медресе в Бухаре и Ташкенте. Позднее, согласно приказу СНК УзССР от 29 ноября того же года, для этих медресе были определены здания: для медресе Баракхан — в Октябрьском районе города Ташкента, для медресе Мири Араб — в городе Бухаре. Срок обучения в них был поначалу определен в 9 лет, общий контингент должен был составить 90 человек⁷. Впоследствии, согласно новому приказу СНК СССР (№ 12800-р от 15 августа 1949 г.), открытие религиозного учреждения в Ташкенте было отменено, а число поступающих в Мири Араб ограничено 30 студентами (еще через десяток лет это число было

5. См. также: Одинцов (2005, 246-249).

6. Кроме упомянутых в предыдущих сносках работ см.: Ro'i (2000); DeWeese (2002); Rasanayagam (2011) и др.

7. ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 136, лл. 8-9.

ограничено 15 студентами на курс⁸), а срок обучения сократился до шести и затем до пяти лет⁹. Нам не удалось установить причин изменения первоначального решения, однако можно предположить, что в правительстве нашлись люди, которые внушили инициаторам упомянутого решения, что с количеством медресе и числом учащихся в них несколько погорячились, ибо сама система не могла допустить официально разрешенную регенерацию своих идеологических противников и постоянную редукцию религиозных знаний.

На должность первого директора медресе Мири Араб был назначен казий Баширхан Тура Исхаков (с конца 1946 — казий Таджикистана)¹⁰. Первыми преподавателями медресе были Акбархон Мухиддинов (второй директор медресе с начала 1946 г.), Абдулхамид Максум (назначен в 1947 г.), Муминов Шахабуддин-кары (директор в 1951-1952 гг.), Гуломджон Изом (заместитель директора), Исмаил Саттиев (директор в 1952 г.) из Намангана, Акбархан Ходжиев из Ташкента, Абдурахим Рафиков из Бухары и другие¹¹. Первоначально в медресе было принято 30 студентов.

С момента расширения международных связей бывшего СССР, при очевидном противостоянии двух идеологических систем, отношение к религии и религиозным учреждениям всегда оставалось уязвимой стороной властей, особенно на дипломатических площадках. Хорошо известно, что власти пытались переиграть самих себя и, как будет показано ниже, старались использовать религиозные учреждения в своей внешней политике, в которой особое отношение к религии серьезно подрывало имидж «свободной страны». В этом контексте постепенные послабления в отношении религии и деятельности религиозных учреждений, очевидно, рассматривались как попытка предупредить дипломатическую уязвимость атеистического государства. Хотя на деле это иногда выглядело как компенсация за навязанную мусульманским народам секулярность и атеизм, возведенные в ранг идеологии.

Однако при всех декларативных заявлениях в духе ленинского понимания атеизма политическая элита, естественно, сохраняла трезвое, рациональное и терпимое отношение к религии во внешней политике даже в годы господства воинствующего атеизма. Кажется, самым известным случаем стала ремарка И.В. Сталина в беседе с руководителем Албании Э. Ходжой по поводу оценки выступлений югославских националистов в Албании. Советский вождь предложил характеризовать их не как «антисоветские» и «антиалбанские», а как «противомусульманские»¹². Можно напомнить и о попытках построить обширный альянс с арабским миром, который побуждал советское правительство к публичной декларации религиозных свобод, что тоже позитивно отражалось на статусе мусульман в стране¹³.

8. Отчетный доклад об итогах учебной работы Ташкентского духовного училища Баракхан. 1957-1958 гг., Отчет духовного училища медресе Мир Араб при САДУМ за 1968-1969 гг. ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 318, лл. 62-63; Р-2456, оп. 1, д. 292, л. 76; Р-2456, оп. 1, д. 292, л. 64; Р-2456, оп. 1, д. 232, л. 20; Р-2456, оп. 1, д. 500, л. 120; Справка о ходе работы в Высшей Духовной Школе Р-2456, оп. 1, д. 528, л. 14. Как рассказывали бывшие преподаватели и выпускники Мири Араб, путем бюрократических или иных ухищрений фактически удавалось набирать 25-30 и более студентов на один поток (курс). Например, в практику был введен так называемый «дополнительный список», включавший тех абитуриентов, кто проходил по конкурсу и выдерживал экзамены.

9. Судя по нашим документам, в 1946 г. в медресе Мири Араб начали учиться 30 студентов. В 1946-1950 гг. общее количество студентов достигло 150 человек, в 1956 г. — 85 человек, а в 1957-1958 гг. — 110 человек. В дальнейшем их количество по документам составляло от 50 и до 70 студентов. Ташкентский исламский институт начал первый учебный год с 20 студентами, в 1980-е годы там обучалось 30 человек. Рост студентов в обоих учреждениях наблюдается в период с 1986 и до самого развала СССР. См. документы: ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 564, л. 28; Р-2456, оп. 1, д. 232, л. 20; Р-2456, оп. 1, д. 500, л. 120; Р-2456, оп. 1, д. 320, л. 126; Р-2456, оп. 1, д. 336, л. 1; Р-2456, оп. 1, д. 292, л. 64; Р-2456, оп. 1, д. 231, л. 30; Р-2456, оп. 1, д. 231, л. 60; Р-2456, оп. 1, д. 528, л. 14.

10. Краткая история медресе Баракхан в Ташкенте и Мир Араб в Бухаре при духовном Управлении мусульман Средней Азии и Казахстана. ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 500, л. 43. См. также: Йўлдашхўжаев, Каюмова (2015, 52, 117-118).

11. ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 500, лл. 44-45. Йўлдашхўжаев, Каюмова (2015, 118-119).

12. См.: Смирнова (2003). Не случайно, что делегация албанских мусульман еще в 1948 году была принята в САДУМ во главе с Ишаном Бабаханом. См.: Бобохонов (2001, 44).

13. См. об этом: Islam: Im Hinterzimmer. (1979, № 6).

В таких условиях трудно было ожидать, что Духовные управления и созданные при них учебные заведения останутся «вне игры», в том числе и в качестве необходимой декорации в причудливо выстроенной игре властей на международных площадках, призванной показать лояльность к религии.

Эти и похожие обстоятельства, так или иначе, отражались на функционировании названных мусульманских учреждений и учебных заведений. Последние становятся неизменным объектом «политического туризма», подчиняя внешний облик (прежде всего, одежду), программы и учебное расписание студентов двум простым задачам: 1) доказать что свобода религии и религиозного обучения в бывших мусульманских регионах СССР реально существует; 2) на конкретном примере продемонстрировать, что разительные перемены в образе жизни советских людей отразились на облике и образовании молодого советского мусульманина, не видевшего противоречий между религией и социализмом.

За период с начала 1950-х гг. и до 1990 г. медресе Мири Араб и Высший исламский институт в Ташкенте¹⁴ посетили буквально сотни именитых политиков мира не только из мусульманских стран. Отчеты некоторых таких делегаций сохранились в архивах¹⁵, о других сторонах этих стажировок мы узнали из интервью с бывшими учащимися медресе, в первую очередь с теми, кто стажировался в исламских учебных заведениях арабского мира.

Правила в этой игре на позитивный международный имидж, естественно, диктовали государственные органы контроля. Однако во время визитов разных международных делегаций, посещавших СССР, сотрудники САДУМ или его учебные подразделения отчасти были автономны, поскольку они обязаны были продемонстрировать свободу религии, равно как и не существовавшую «свободу слова». Со временем муфтии и администрация САДУМ научились извлекать из негласных правил таких международных контактов свои дивиденды, несмотря на массу устных инструкций с ограничениями¹⁶. В качестве одного из показательных примеров мы можем привести случаи самостоятельной переписки муфтия САДУМ Зийа ад-дина Бабаханова (1957-1982) с главами мусульманских учебных и богословских центров с просьбой принять на стажировку студентов из СССР. Как правило, муфтий получал позитивные ответы своих именитых в исламском мире респондентов и сразу же отправлял переводы своей переписки в Совет по религиозным культам в Москве. Несмотря на то, что чаще всего копии таких писем возвращались с пометкой председателя Совета в Москве «нецелесообразно»¹⁷, это был тот случай, когда количество перерастало в качество.

14. Постановление об открытии было издано в 1969 году, однако открытие состоялось два года спустя. См.: Йўлдашхўжаев, Каюмова (2015, 51-52).

15. Справка о визите Иорданской мусульманской делегации во главе с ректором Амманского университета Абдусалом Маджалли 17-22 апреля 1983 г. (ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 672, л. 12); Справка о посещении делегации австралийских журналистов 13 октября 1955 г. (ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 174, л. 66); Справка о посещении директора института Азии в Пакистане Анвархана 6 июля 1982 г. (ЦГА РУз. Р-2456, оп. 1, д. 652, л. 132) и многие другие.

16. Как нам рассказывали некоторые старейшие работники САДУМ, письменные инструкции с правилами поведения и кругом разрешенных тем для общения с представителями иностранных делегаций были составлены в Комитете по делам религиозных конфессий при Совете Министров. Однако они давались высшей администрации только для ознакомления, под подпись, и не передавались в руки во избежание огласки. Хотя ни одна инструкция не могла предсказать возможный круг «неудобных вопросов», что требовало от сотрудников САДУМ предельного напряжения и готовности импровизировать.

17. Самый показательный пример — письмо Зийа ад-дина Бабаханова на имя короля и премьер-министра КСА Фейсала ибн Абд ал-Азиза с просьбой разрешить отправку студентов в Саудовскую Аравию для обучения со ссылкой на прежнюю устную договоренность во время хаджа. См.: ЦГА РУз, Ф-2456, оп. 1, д. 433, с. 156-157. Председатель Совета по религиозным культам в Москве А. Пузин считал нежелательным отправку этого письма в КСА (там же, с. 158). Объяснение этому едва ли нужно искать в несовпадении конфессиональных традиций (поскольку в КСА официальной идеологией и конфессией был ваххабизм). Причина, скорее всего, в том, что Саудовская Аравия не была перспективным партнером в Ближневосточной политике бывшего СССР. Тем более что к этому времени между двумя странами не было дипломатических отношений.



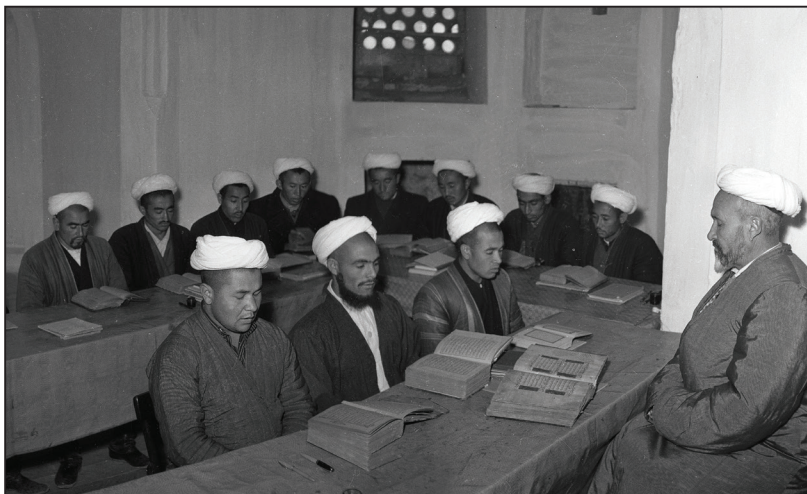
На уроке географии в Бухарском духовном училище. 1955 год, Бухара

Другой похожий пример тоже связан с активным желанием набирающего авторитет Зийа ад-дина Бабаханова и его близкого окружения наладить связи с исламскими учебными центрами с целью повышения квалификации выпускников своих учебных заведений. Ученые богословы из арабских стран выражали свою готовность оказать помощь с подбором преподавательских кадров для учебных заведений САДУМ. Однако Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР категорически отказывался от такого содействия, призывая З. Бабаханова к осторожности в переписке с богословами и государственными деятелями арабских стран. Однако полностью ограничить известную автономию муфтия Совет не решался. В частности, председатель Совета А. Пузин в письме от 10 января 1963 года на адрес председателя Совета в Ташкенте Ш.К. Ширинбаева поддержал З. Бабаханова, его помощников И. Саттиева и Ю. Шакирова в их регулярной переписке с муфтиями Ливана Мухаммадом Ади ал-Джузу и Мухаммадом ал-Хидри только при условии, если не будет затронут вопрос о приглашении шейхов из знаменитого университета ал-Азхар в Бухару¹⁸.

Как видим, несмотря на контроль, с мнением З. Бабаханова властям приходилось считаться, поскольку он был введен в орбиту легитимных игроков в международных форумах страны, что подняло его престиж и авторитет в исламском мире. Поэтому он обладал правом некоторой автономии и, очевидно, старался использовать ее в своих интересах, в частности для получения известной автономии в вопросах образования. Кроме того, муфтий лично старался поднять уровень образования в учебных заведениях САДУМ и, по словам его соратников, нередко устраивал выездные лекции в Мири Араб, преподавал курс по *тафсирам* в медресе Барак-хана и затем в Высшем исламском институте в Ташкенте¹⁹.

18. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 358, л. 33.

19. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 526, лл. 41-43.



Ходжи Шахабиддин ибн Абдуль Момен (справа) — преподаватель духовного училища за обучением чтению Корана слушателей училища. 1955 год, Бухара

В целом, по воспоминаниям старых работников САДУМ, именно Зийа ад-дин Бабахан (Бабаханов) еще в то время, когда его отец Ишан Бабахан был муфтием (1943-1957), подал идею о стажировках «молодых и надежных мулл» в известных в мусульманском мире учебных центрах. Первым в списке «надежных мулл» оказался сам Зийа ад-дин Бабаханов, который в 1946-1947 годах стажировался в знаменитом университете ал-Азхар и затем (1948) обучался на краткосрочных курсах в Мекке и Медине (Бобохонов, 2001, 51).

С 1948 года некоторые студенты медресе начали получать более регулярные возможности обучаться в зарубежных исламских центрах. Позже, особенно после создания Высшего исламского института при САДУМ, его муфтию удалось установить связи с ал-Азхаром, некоторыми учебными заведениями в Дамаске (Сирия), ал-Караваййне (Марокко), Бенгази (Ливия), Омдурмане (Судан) и Исламским университетом Иордании. Сюда с целью прохождения практики и упрочения полученных знаний направлялись студенты²⁰ Духовного управления. В 1955 г. было отправлено 3 студента, в 1956-1960 гг. — 10, в 1961-1985 гг. — по 20. Естественно, на этих студентов распространялись те же правила, что и на любого выезжающего за границу гражданина бывшего СССР, однако включающие еще более строгие предписания относительно норм поведения, круга обязанностей и т.п. После окончания стажировки или обучения студенты должны были отчитываться о своей «командировке» перед руководством САДУМ, откуда копии отчетов попадали в органы контроля²¹.

20. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 616, л. 17.

21. Мы зафиксировали ряд таких отчетов, сходных по содержанию и даже стилистике, что свидетельствует о том, что существовали некие формуляры, по которым составлялись такого рода документы ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 652, л. 34; Р-2456, оп. 1, д. 598, лл. 149-152; Р-2456, оп. 1, д. 509, лл. 114-115.; Р-2456, оп. 1, д. 587, лл. 155-158; Р-2456, оп. 1, д. 563, лл. 66-67; Р-2456, оп. 1, д. 598, лл. 148-150; Р-2456, оп. 1, д. 587, лл. 55-56. По рассказу одного из выпускников Мири Араба и Высшего исламского института Х.С., перед отъездом в Иорданию они со своим сокурсником Т.З. получили ряд таких инструкций и предписаний. В частности, им обоим было предписано облачиться в «светскую одежду» (непрерменно с галстуком), не заменять ее на «арабские одежды» по прибытии на место учебы, отмечаться раз месяц в посольстве СССР. Оба подписали «некоторые бумажки» в особом отделе МИД СССР в Москве, в том числе с обязательством рассказывать своим потенциальным собеседникам «о жизни мусульман в СССР» исключительно в позитивном контексте (из интервью, ноябрь 2012 г.).

Во время обучения в зарубежных исламских университетах (Египет, Сирия, Ливия, Марокко, Судан, Иордания) вчерашние студенты медресе или Высшего исламского института, как и остальные зарубежные «командировочные», обязаны были писать периодические и завершающие отчеты о своем пребывании за рубежом. Их чтение оставляет двойственные ощущения, главным образом в силу разных стилей письма.

С одной стороны, большая часть этих отчетов краткие, изложены «под копирку», а их схему можно уложить в несколько действий: «прибыл — встречался — старался прилежно учиться — постарался оставить хорошие впечатления о советских мусульманах — благополучно вернулся»²². Такого рода документы не дают шансов даже «прочитать между строк». Нам посчастливилось побеседовать с некоторыми авторами таких сухих отчетов. Сегодняшние их воспоминания о жизни и учебе «там», несмотря на известную долю пристрастности, рисуют более живую картину, связанную со стараниями молодого советского мусульманина извлечь максимум выгоды из своего пребывания в зарубежной командировке, в том числе и экономической. Как нам удалось выяснить в ходе наших интервью, сами студенты-мусульмане из разных республик после того, как попадали за рубеж, с трудом преодолевали первоначальный шок от увиденных контрастов и полностью были поглощены учебой, особенно изучением живого арабского языка, понимая, что такой шанс может больше не выпасть²³. Тем более, по признанию большинства наших собеседников, знание живого арабского языка плюс собственно диплом зарубежного учебного заведения серьезно повышали шанс карьерного роста в пределах САДУМ и возвышали общественный статус студента, который «поучился там». Кроме того, новый имидж повышал шансы капитализировать общественный престиж²⁴. Многие из «командированных студентов» не особо вспоминали о затребованных от них в официальных инстанциях обязательствах, хотя, насколько нам известно, никто из них не проявлял желания остаться за рубежом, как это часто бывало с деятелями культуры.

Одновременно сохранились отчеты другого рода, которые можно назвать показательными образцами кратких мемуарных набросков (в официальном, конечно, стиле), вышедшими из-под пера молодых людей, всячески старавшихся позиционировать себя в качестве советских мусульман, искренне отстаивающих позитивный имидж своей родины, с энтузиазмом рассказывая о ее достижениях и о том, что существование ислама в стране достаточно комфортно.

Приведем некоторые выдержки из таких документов, названных «промежуточными отчетами». Итак, ставший студентом сирийского университета выпускник советского медресе Г. Мирзаякубов в своем отчете от 22 июня 1982 г. пишет²⁵:

22. Отчет Мавлянкулова Асраркуля 26 ноября 1963 г. Фес, Марокко. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 431, л. 16, л. 28; Отчет М. Абдуллаева и А. Султанмахмудова 26 июля 1961 г. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 292, л. 37; Письмо А. Абдуллаева и Р. Идрисова 1960 г. ал-Азхар, Каир. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 262, л. 113; Письмо из Египта Ш. Шаикрам и А. Абдуллаева 22 декабря 1957 г. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 213, л. 1; Письмо М. Каттаханова 3 декабря 1963 г. ал-Азхар, Каир ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 361, л. 20; Ш. Бабаханов. Письмо из Египта 2 ноября 1964 г. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 433, л. 57 и др.

23. В отчетах не фиксировалась и экономическая сторона пребывания студентов в зарубежных странах. Судя по нашим интервью, большинство из них старались экономить небольшие стипендии, купить какие-то дефицитные в СССР товары (в основном электронику), чтобы реализовать их в своих странах (с 3-4-кратной прибавкой!), а на вырученные деньги купить на родине дом или автомобиль.

24. Например, в республиках Средней Азии считалось престижным пригласить на «мероприятия», связанные с разными событиями (от похорон и до свадебных торжеств, иных ритуалов), такого «домулло», который поучился в арабских странах, щедро угощая и одаривая его, в том числе и деньгами. По признанию одного из наших интервьюеров Х.С., первые полтора года после возвращения с учебы в религиозном университете в Ливии он примерно полтора года был «обязательным гостем» на подобного рода ритуальных собраниях и на вырученные деньги купил машину «Жигули», скопил деньги на кооперативную (частную) квартиру.

25. Особенности стилистики отчетов сохранены.

«... Во время разговоров со студентами из других стран рассказываем о последних достижениях Советского Союза. Постарались познакомить сирийских студентов с советскими реалиями на примере Узбекистана и Татарской АССР. Кроме этого, говорим о деятельности 4 постоянных духовных управлений и жизни мусульман в советском государстве. Большинство иностранных студентов, слушая наши рассказы с большим вниманием, выражают удовлетворенность от жизни мусульман в Советском Союзе. Нужно подчеркнуть, что наши рассказы совпадают со статьями, публикуемыми в Советском Союзе в журнале «Мусульмане Советского Востока». Мы распространяем журнал среди студентов, преподавателей, верующих, совершающих молитвы в мечети. В апреле, по просьбе муфтия А. Куфтару, Г. Мирзаякубов сделал доклад перед преподавателями и студентами на тему «О жизни и деятельности мусульман СССР»²⁶. Доклад был подготовлен на основе книги З. Бабаханова «Ислам и мусульмане в стране советов» и журнала «Мусульмане Советского Востока». Доклад произвел на участников огромное впечатление, большинство участников обратились к советским студентам с просьбой о приобретении журналов и книг, опубликованных в Советском Союзе»²⁷.

Другой студент медресе С. Мухитдинов писал, что в Бенгази́йском университете Триполи (Ливия) на его курсе обучаются 170 студентов, из них 95% ливийцев.

«Они ничего не знали о мусульманах советского государства — продолжает С. Мухитдинов. Я рассказал им, что в Советском Союзе [существует] свобода вероисповедания, каждый может оправдать ритуалы своего культа, что государство не вмешивается в дела религии и верующие не преследуются²⁸. Они спрашивают о жизни советских мусульман. Они спрашивают: У них есть свои дома? Пользуются ли они наравне с коммунистами всеми правами? И другие вопросы. Многие преподаватели, в частности, Муаммар Мухаммед аль-Кимати обращаются с нами хорошо. Особенно визит А.Н. Косыгина²⁹ в Ливию и председателя совета министров Ливии Джаллуды в СССР привело к еще большему улучшению отношения к нам. Выпускника А. Мавлянкулова часто вспоминают с уважением, о нем как о студенте советских мусульман отзываются добрыми словами ... Все представители советских мусульман — Р. Нисанбаев, М. Кутбиддинов, С. Мухитдинов — стараемся исполнять возложенные на нас советским государством обязательства. Оправдывая доверие, оказанное нам, мы будем служить мусульманам своей страны (7 июля 1975 г.)»³⁰.

Во время наших бесед с бывшими студентами зарубежных учебных центров они подтверждали, что в составлении таких отчетов они следовали предписаниям и инструкциям, старались продемонстрировать свою гражданскую лояльность. Однако оценка ими своей позиции была двойственна, как, собственно, все, что касалось статуса «советского мусульманина». Студенты понимали, что, выражая в отчетах «верноподданность» либо сухую беспри-

26. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 654, л. 62.

27. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 654, л. 63.

28. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 563, л. 65.

29. В то время Премьер-министр СССР.

30. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 563, л. 66.

страстность и лаконичность, они могут сохранить свое место учебы в зарубежных университетах (не будут отозваны). Одновременно мы слышали вполне искренние заверения от некоторых наших собеседников, что в зарубежных стажировках они всячески старались оправдать звание советского мусульманина.

Один из бывших студентов Исламского учебного центра в Иордании Х.С. тоже рассказал о своих впечатлениях:

«Советский Союз в мусульманских странах тогда очень уважали, например, за помощь в борьбе против Израиля. Но всегда там думали, что наше государство — страна безбожников. Когда мы им рассказывали, что мы мусульмане из этой страны, и что мы действительно получили религиозное образование в нашей стране и что у нас существуют свои муфтияты, они удивлялись и даже некоторые просили поклясться на Коране. ... Они мало понимали, что происходит у нас, и мы тоже ничего не знали, что происходило у них. Мы тоже удивлялись, увидев, что у них, у арабов, есть «открытые» мусульманки³¹, многие из них ведут светский образ жизни, иногда даже пьют спиртное. Я и мои друзья начали понимать, что между нами нет такой большой разницы. Только у них была свободная торговля (тиджорат), частное предпринимательство. Мы бы тоже сильно развились, если бы у нас были такие свободы ...»³².

У нас нет оснований сомневаться в искренности изложенных в отчетах условно «второго типа» и рассказанных в частных беседах впечатлений и, может быть, немного наивных (с сегодняшней точки зрения) представлений и особенностей восприятия «других» мусульман. Однако как по отчетам, так и по сегодняшним воспоминаниям этих студентов заметно, что их идентичность в качестве советского мусульманина состоялась независимо от пристрастности воспоминаний и критики советской действительности с точки зрения сегодняшних реалий. Хотя оба типа отчетов лишь в некоторой степени отражали действительные впечатления советского мусульманина, попавшего в среду «своих», но оставшегося в рамках собственной идентичности (как советского мусульманина), образовательных и культурных кодов, сформированных в идеологической, пропагандистской и образовательной системах того времени.

Таким образом, студент, окончивший Высший исламский институт и оказавшийся за рубежом, призван был являть собой «лицо советского ислама», выполняя (в идеале,



Во дворе Бухарского духовного училища. 1955 год, Бухара

31. То есть не носящие хиджабов.

32. Из интервью в ноябре 2012. Х.С. также искренне настаивал, что после 70-х годов «к религии во всем Союзе, и особенно в Средней Азии, относились более уважительно». В качестве одного из доказательств он приводил пример собственной службы в Советской армии, где он был освобожден от политзанятий как верующий, а офицеры и сослуживцы не имели к нему претензий и никогда не преследовали его за то, что он старался выбирать пищу в столовой, не ел свинины и т.п.



Мухтар Абдуллаев — воспитанник Бухарского медресе, ныне преподаватель, проводит урока толкования Корана. 1963 год, Бухара

разумеется) те же функции, что и, скажем, советские деятели культуры, представляющие «преимущества социализма» с больших сцен мировых концертных залов. Иными словами, несмотря на разные функции и статусы советского студента-мусульманина и деятеля культуры, оба были равны перед негласным законом о статусе и облике советского гражданина, командированного за рубеж.

«НАС ОБУЧАЛИ ИСЛАМУ ПО-СОВЕТСКИ»³³. УЧЕБНЫЕ ПРОГРАММЫ, ПРЕДМЕТЫ, ВНУТРЕННИЙ РАСПОРЯДОК В МЕДРЕСЕ

Подчинение САДУМ и его учебных заведений советской системе проявлялось не только в зарубежных командировках. Более всего советские правила заметны в эволюции учебных программ, изменении в составе предметов, требований к одежде и т.п.³⁴ В ряде документов, в которых разрешалось открытие учебных заведений при САДУМ³⁵, цель создания этих учреждений обычно формулировалась в советском стиле: «обучение необходимых (вариант — «требуемых») религиозных кадров». Парадокс ситуации состоял не столько в неуклюжей советской формулировке, сколько в смыслах и целях, подчиненных «кадровой политике» советской власти, особенно на ранних ее этапах³⁶. На первый взгляд получалось, что, во-первых, советская власть все-таки нуж-

33. Цитата из интервью с выпускником (1980 г.) медресе Мири Араб К. Турсуновым (Ташкент, август 2013 г., комплекс Занги-ата).

34. Краткий обзор предметов предложен в упомянутых статьях: Muminov, Gafurov, Shigabdinov (2010); Гафуров (2002); Tasar (2016).

35. Ссылки на документы см. ниже.

36. Достаточно напомнить главный советский лозунг 20-х — 40-х гг.: «Кадры решают все!». Имелись в виду специалисты в народном хозяйстве, науке, образовании, культуре и т.д.

далась в «религиозных кадрах», возможно, учитывая долго сохраняемую религиозность населения — даже тех, кто вполне адаптировался к советской действительности. Вторых, власти вынужденно или намеренно были озабочены подготовкой кадров для своих идеологических противников внутри страны. Однако мотивация властей была сложнее и, очевидно, диктовалась не просто желанием установить контроль в «сфере религиозных культов». Упомянутые контексты международной дипломатии и внешнеполитические интересы серьезно влияли на принципы и конфигурацию отношений властей со своими естественными идеологическими противниками внутри страны, уступая им незначительную часть пространства в образовательной и социальной сферах.

Во всяком случае, когда разрешение на создание учебных заведений было получено, едва ли не с первых дней основания медресе в Бухаре в нем быстрыми темпами удалось укомплектовать преподавательский состав и наладить обучение, в той или иной степени соответствующее методам старых медресе, поскольку еще были живы те, кто в них учился, а самое главное, у них было свое традиционное представление о правилах и направлениях религиозного обучения. Первоначально обучение в медресе Мири Араб было определено сроком в 9 лет; из них 5 лет отводилось на начальное образование и 4 года на среднее. Продолжительность учебного года составляла 9 месяцев — с сентября по май. Финансовое обеспечение медресе, общежитие для студентов, питание и другие расходы выделялись управлением по делам религий из фонда, пополняемого за счет частных добровольных пожертвований верующих мусульман.

В самом начале функционирования медресе Мири Араб серьезного вмешательства в состав предметов, методы преподавания и претензий к внешнему виду студентов еще не было³⁷. Тем более что власти в большей степени были заняты послевоенным восстановлением, а в селах и городах еще нередко можно было встретить людей, которые одевались «по-мусульмански». Хотя уже тогда в Мири Арабе были введены такие предметы, как «Конституция СССР», русский язык, география и другие курсы, соответствовавшие программе советской школы. Что касается религиозных предметов, то, согласно воспоминаниям первых выпускников медресе³⁸, в начальные годы обучения (с 1946 по 1950-е гг.) программы и способы обучения религиозным наукам (языки, *кира'ат*, *фикх*, *'акида*, *тахара*³⁹, тафсиры, логика/*мантик*, каллиграфия и др.)⁴⁰ еще сохраняли традиционные формы, основанные преимущественно на чтении и затем заучивании текстов оригиналов под руководством учителя (*мутала'а*).

37. Это особенно заметно по фотографиям тех лет — студенты и преподаватели медресе облачены в традиционные одежды, почти ничем не отличающиеся от средневековых. См.: Иўдашхўжаев, Кяюмова (2015).

38. Мы опираемся на свои интервью, которые проводили с перерывами с 1989 года по настоящее время. Среди наших информаторов мы с благодарностью упомянем выпускников первого и третьего потоков (1951 и 1953 гг.) соответственно — Муроджон-кори Асатуллаева (Коканд, ум. в 1999 г.), Хомидхон-кори Наимова (Наманган, ум. в 1907 г.). Мы также пользовались в высшей степени интересной информацией выпускников более позднего поколения, среди которых можно назвать имена Шейха Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуфа (ум. в 2015 г.), его однокурсника Х.С., бывшего преподавателя в Мири Араб Ма'руфджана Рахимджани и многих других.

39. Собственно, это первый раздел в книгах по фикху. Правда, на русский язык такого рода термины переводили в советском стиле. Например, *«тахара»* (ритуальное очищение, омовение) переводилось как «правила санитарии», что давало право вывести этот предмет в разряд «светских», чтобы сохранять требуемый баланс с науками «религиозными». См.: ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 92, л. 84 и далее.

40. Здесь приведен перечень религиозных и светских дисциплин в программе обучения в Мири Араб за 1946-1947 учебный год.

К концу 40-х — началу 50-х годов внимание властей к этому учебному заведению усиливается, а прием экзаменов и программа обучения в нем постепенно подчиняются стандартам советской образовательной системы. Во-первых, в медресе принимались молодые люди, имеющие аттестат о начальном среднем и затем (с 1962 г.) о полном среднем образовании, полученном, естественно, в советской школе, а прием экзаменов и деление учебного года на «сессионные периоды», время каникул и другие условия полностью соответствовали правилам, принятым в советской образовательной системе⁴¹. Правда, в такого рода документы не вошло собственное расписание учащихся, которое, как нам удалось выяснить, включало время чтений предписанных молитв, факультативные (дополнительные) занятия по правилам чтения Корана, хадисам, индивидуальное чтение богословских текстов с преподавателями медресе или иными знатоками.

Во-вторых, несмотря на глухое недовольство преподавателей⁴², в состав предметов были включены исключительно «советские предметы», такие как уроки по Конституции СССР, истории, географии (в том числе и экономической географии), политической экономии (в марксистско-ленинском стиле), советской литературы, обществоведения и значительное количество часов для изучения русского языка⁴³. Примерно такое же положение наблюдается и в учебной программе медресе Барак-хана в Ташкенте⁴⁴. В год его открытия в 1956 году на 30 мест поступило 160 заявлений. Чуть выше был конкурс в медресе Мири Араб (общее число заявлений на поступление в 1975-1980 гг. — 300 при наборе 12-15 студентов). А в 1980-1981 учебном году в Мири Араб подано 116 заявлений, но принято 12 человек⁴⁵. Для сравнения — конкурс на поступление на факультет филологии Ташкентского государственного университета был 4 человека на место (при наборе 25-30 студентов), а на факультет истории — 6 человек на место (при наборе 25 человек) (Ахмедова, 1969, 8-9). Конечно, такое сравнение может показаться условным, если учитывать, что светских учебных заведений было намного больше, а их рейтинг (к 1980 гг. от 25 до 40 абитуриентов на место). Однако сравнение вполне уместно, если иметь в виду ориентиры в предпочтениях молодых людей советского времени как результат доминанты светского воспитания в школах и семьях. К тому же светское образование давало значительно большие шансы для карьерного роста, завоевания общественного престижа и т.п.

Любопытны и другие статистические данные. В медресе Мири Араб за 1951-1980 гг. было 12 выпусков студентов (1951, 1958, 1959, 1961, 1966, 1968, 1971, 1973,

41. Вступительные экзамены проводились по предметам средних школ: история СССР, география СССР, обществоведение, для узбеков — узбекский язык, русский язык, собеседование на предмет общего мировоззрения. Для поступления необходимы были следующие документы: заявление на имя председателя САДУМ, копия аттестата о среднем образовании, справка с места жительства, медицинская справка, письменное обращение с рекомендацией от имама ближайшей к месту проживания абитуриента мечети, характеристика из школы или последнего места работы. Возрастной ценз от 18 до 28 лет. Начало учебы — 1 сентября. Занятия начинались в 8 утра и заканчивались после полудня. Каждый студент во второй половине дня обеспечивался горячим питанием. После окончания учебного курса (класса) студенты отправлялись на каникулы. См.: ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 633, лл. 26-27 и далее.

42. Об этом (по рассказам своих учителей) вспоминали некоторые выпускники второго и третьего поколений Мири Араба.

43. Учебная программа духовного училища медресе Мир Араб в 1962-1963 гг. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 310, л. 9, л. 16; О работе духовного училища медресе Мир Араб в Бухаре. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 637, л. 32.; Справка о ходе работы в Высшей Духовной школе. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 528, лл. 54-56.

44. В первый учебный год в 1 и 2 классы приняли 35 студентов. В качестве учителей были назначены члены Духовного управления — Фазилаходжа Садикходжаев и Мухитдин Бабаджанов. Духовное управление разработало общие требования и программу курсов для слушателей обоих медресе, учебная программа и финансирование которых были одинаковыми. См.: ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 500, лл. 49-53.

45. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 637, лл. 30-32.

1975, 1978, 1980 гг.). Общее количество выпускников по представленным отчетам составило 147 человек, хотя на деле их было больше. Из них (по представленному статистическому отчету) 68 выпускников из Узбекистана, 33 — из Таджикистана, 18 — из Кыргызстана, 17 — из Казахстана, 3 — из Туркменистана, 5 — из ДУМЕС, 3 — из ДУМСК⁴⁶.

Со временем, как и во всех учебных заведениях, было заведено правило предоставлять отчеты медресе (учебный план, о составе преподавателей, «воспитательной работе», недочетах и пр.) руководству САДУМ, где их переводили и, очевидно, немного редактировали и отправляли в республиканский Совет по религиозным культам⁴⁷, который имел право проводить проверки в медресе. На этом отношения с Советом не кончались. По его инициативе предлагалось периодически организовывать лектории для студентов медресе по «злободневным темам» советского времени: о Конституции, по международным отношениям, обзоры прессы и т.п.⁴⁸ В первые несколько лет существования Совета по религиозным культам его республиканский Уполномоченный (Председатель) предпринимал попытки прямого вмешательства в состав программы и иные аспекты учебного процесса. Например, в 1948 году Уполномоченный Совета Искандаров, утверждая перечень «религиозных предметов» и направляя отчет в Москву, попытался оспорить целесообразность включения в состав «религиозных предметов» курса по хадисам (или, как написано в его письме, «хадисологии»). Ответ (18 февраля 1948 г.) председателя Совета И.В. Полянского был примечательным:

«Изречения и деяния Мухаммада составляют основную часть п.п. 3,4 программы медресе по хадисологии и поэтому не является вопросом новым, требующим рассмотрения в Совете по делам религиозных культов. Исходя из этого, Совет считает, что Вам не следует чинить препятствий к включению в цикл лекций по хадисологии 'Изречения и деяния Мухаммада'»⁴⁹.

Одергивание из Москвы означало предоставление известной автономии САДУМ в составлении необходимых курсов «религиозных наук» в медресе и подтверждение ранее принятой программы, соблюдавшей некоторый баланс дисциплин, которые делились на «светские» и «религиозные».

Несмотря на эти перипетии, в 1951-1952 гг. учебный план сохранялся примерно в прежнем виде⁵⁰. В 1955-1956 гг. общий учебный план медресе составлял 5456 часов, из них 1842 часа отводилось на изучение «светских наук», хотя определение «светскость»

46. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 637, л.27.

47. Программа обучения в 1966-1967 учебном году в медресе Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 460, лл. 122-130; Отчет о второй половине 1965-1966 учебного года в медресе Мир Араб в г. Бухаре Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 460, лл. 108-112; Докладная записка о результатах изучения практической деятельности мусульманского училища медресе Мир Араб в г. Бухаре ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 198, лл. 1-5; Отчетный доклад директора Бухарского Мусульманского Духовного училища медресе Мир Араб об итогах работы за 1956-1957 учебный год ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 221, лл. 36-56.

48. Отчет о внутренней деятельности Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана за 1981 г. (Конституция СССР и дальнейшее развитие советской политической системы, XX съезд КП УзССР и XXVI съезд КПСС о национально-освободительных движениях в странах Азии и Латинской Америки, XXVI съезд КПСС о внешней политике СССР и др.) ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 654, лл. 37-43; О проведении обсуждения новой конституции СССР при ТИИ в 26 сентября 1977 г. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 583, л. 71; ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 637, л. 31.

49. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 105, лл. 13, 14, 14 об., 15, 17, 17 об.

50. ЦГА РУз, Р-2456, оп.1, д.500, л. 48.

могло быть условным, как это мы показали выше на примере тахара/санитария. Можно привести и другой пример, когда курс «История ислама», считавшийся «светским предметом», в действительности (согласно нашим опросам) включал в себя не только какие-то лекции на основе официальных учебных пособий, но и факультативное чтение текстов вроде «*Сират ан-набавийа*» или разные вариации литературы, написанной в жанре «*шама'ил*», персидские или тюркские переложения «*Та'рих-и анбийа ва-л-мулк*» ат-Табари или подобные тексты⁵¹.

Согласно письменным отчетам на основе проверок, составленным Уполномоченным по делам религиозных конфессий при Бухарском облисполкоме Н. Очиловым, в недельном курсе обучения в Мири Арабе на преподавание «религиозных предметов» приходилось 66%, а на «светские науки» — 34% из общего числа часов⁵². Однако мы вновь напоминаем об условности такого подразделения, учитывая указанные выше факты, а также то, что языковая подготовка (особенно арабского языка) на более поздних курсах обязательно включала чтение и перевод некоторых религиозных текстов или сочинений современной арабской литературы, среди которых попадались те, которые написаны религиозными авторами.

Однако как в период примерно до середины 1950-х годов, так и позже учебные программы были мобильны и менялись как по инициативе сотрудников САДУМ, так и по предложению Совета по религиозным культам. Одна из таких «реформ» была проведена в 1957 году. В частности, в письме Духовного управления от 19 декабря 1957 г. изменения, внесенные в учебный план медресе Баракхан, касались следующего. Согласно плану, на 5, 7, 9 курсах некоторые предметы (каллиграфия, правописание, диктанты), занимавшие 2 и более часов в неделю, были заменены историей СССР. На девятом курсе урок морфологии арабского языка (*сарф*) сокращен и в свободные часы введен урок по Советской Конституции (2 часа в неделю). Кроме того, возрожден предмет по экономической географии (внеклассно, по 2 часа в неделю) на всех курсах⁵³. В учебном плане на 1959-1960 гг., хотя и наблюдалось увеличение числа религиозных дисциплин, однако количество часов на их преподавание в неделю было сокращено⁵⁴.

В 1960-е годы изменились структура, объем и состав предметов, некоторые из которых были удалены вовсе. Заметно также сокращение часов некоторых курсов. Между тем, служба Уполномоченного по религиозным культам пыталась анализировать динамику предметов и отведенных на них часов в медресе. Правда, судя по обоснованию и содержанию сопроводительного текста, такого рода анализ посвящен обычной задаче — доказать вышестоящим органам тот факт, что обучение в медресе «отвечает велению времени», поскольку «светская часть» учебной программы усиливается. Мы свели эти данные в таблицу (без изменений)⁵⁵:

51. См. также: ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 92, л. 86 и далее. Один из преподавателей медресе Мири Араб (преподавал в 1966-1988 гг. с перерывами) известный востоковед ленинградской школы Б.А. Казаков (ум. в 2011 г.) подтвердил, что по желанию студентов он включал в лекции по истории Узбекистана обзоры истории исламизации Центральной Азии, называл имена именитых мусульманских авторов или богословов, конечно в рамках доступного материала (интервью за март-апрель 2000 г.).

52. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 198, лл. 2-5.

53. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 221, л. 130.

54. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 221, л. 73. Другие данные о преподаваемых предметах в упомянутых медресе и Высшем исламском институте см. в упомянутых статьях: Muminov, Gafurov, Shigabdinov (2010); Гафуров (2002); Eren Tasar (2016).

55. Таблица составлена по данным ЦГА РУз, Фонд Р-2456, Уполномоченный Совет по Делах религий при УзССР.

№	Наименование дисциплин	1947-1948 Учебный год	1961-1962 Учебный год
		8 месяцев = для 3 класса, всего 1400 часов	6 месяцев = для 3,5,7 классов, всего 2366 часов
1.	Чтение Корана, правила по правильному чтению Корана	100	78
2.	Комментарии к Корану	100	182
3.	Хадис	200	286
4.	Фикх (Исламская юриспруденция)	200	Не преподавался ⁵⁶
5.	Арабский язык	300	364
6.	История ислама	50	Не преподавалась
7.	Разговорная речь на арабском языке	Не преподавалась	390
8.	Персидский язык	75	312
9.	Русский язык	Не преподавался	294
10.	География	60	156
11.	История СССР	180	156
12.	Конституция СССР	Не преподавалась	52
13.	Узбекский язык	75	Не преподавался
14.	Советская литература	Не преподавалась	156
15.	Арифметика	60	Не преподавалась

Нам кажется, что не следует все эти перемены толковать исключительно как признак усиления контроля властей и как результат атеистической пропаганды, как это часто мы видим в некоторых публикациях (Muminov, Gafurov, Shigabdinov, 2010; Tasar, 2016). Не стоит исключать и факторы естественной (внутренней) эволюции учебного процесса, которые последовали как реакция на усиление среднего образования в советских школах (арифметика, история и др.), также это могло быть связано с реструктуризацией самих учебных заведений при САДУМ.

56. Преподавание фикха в 1960–1961 году было приостановлено и возобновлено в Высшем исламском институте.



Слушатели 1-го курса Бухарского медресе Мири Араб на занятии. 1964 год, Бухара

Особенно резкое изменение состава предметов в медресе Мири Араб наблюдается после создания Высшего исламского института, в дипломах выпускников которого был принят советский стандарт статуса выпускника: «Высшее специальное духовное образование»⁵⁷. Тем более, повторяем, приведенные данные нельзя абсолютизировать, так как руководство медресе и позже Института имело возможности варьировать и адаптировать читаемые курсы под запросы аудитории. Кроме того, такого рода аналитические записки не учитывали дополнительные занятия студентов, а также их частные уроки, которые, разумеется, не афишировались.

С началом функционирования Высшего исламского института в Ташкенте (1 ноября 1971 г.) установилась единая программа обучения, которая в той или иной мере сохранилась почти до конца 1980-х гг. и учитывала обучение в медресе Мири Араб. В последнем учебная программа тоже упростилась, так как часть предметов в более усиленном виде преподавались в Высшем институте⁵⁸. Хотя учебные программы медресе Мири Араб 1980 г. сохранили следующие дисциплины: рецитация Корана по принятым правилам (*кира'ат, таджвид*), комментарии к Корану, история ислама, правоведение, разговорная речь арабского языка, морфология и синтаксис арабского языка (*сарф, нахв*), каллиграфия, персидский язык, география СССР, Конституция СССР, история СССР, физическая культура, государственное право⁵⁹.

57. По тогдашним правилам (60-е — 80-е годы прошлого века) к «высшему учебному заведению» было приравнено медреса. Например, в «Личных листках» окончивших медресе старого или нового типа в графе «Образование» в те годы появилось новое определение: «Медресе (высшее учебное заведение старого/специального типа)» либо: «Высшее (старого типа)». Еще более мудреная классификация религиозного образования написана в «Личном листке» у одного из домудла Института востоковедения АН УзССР Хакимджанова Юнуса: «Медресе (старомедное высшее учебное заведение, отделение гуманитарных наук)». Архив ИВ АН РУз, Папка «Х», л. 1.

58. См. также: ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 528, лл. 54-55; Там же, д. 622, л. 13.; Архив Духовного управления мусульман Узбекистана, д. 170. Протоколы 1982-1985 гг.

59. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 637, л. 29.

В контексте оценки внутренних (в известной мере естественных) изменений состава и методов преподавания особенно любопытны письма студентов, которые учились за рубежом. В них мы находим сравнения учебных программ тех учебных центров, в которые они попали, с программами и методами преподавания в медресе САДУМ. При этом студенты пытались сформулировать предложения по улучшению религиозного образования в своей стране, «по устранению недостатков» и т.п.⁶⁰

В этой связи важно также то обстоятельство, что в учебных заведениях исламского мира наблюдаются такие же изменения как в составе предметов (то есть свободное сочетание предметов условно «религиозных» и «светских»), так и в методах преподавания. Об этом говорили все опрошенные нами респонденты, которым довелось учиться в зарубежных учебных центрах. Причем, по их впечатлениям, в арабских странах (даже в КСА) такие перемены происходили проще и при меньшем сопротивлении руководства учебных заведений, которые, подобно старейшему университету ал-Азхар, выделяли факультеты по медицине, инженерии и т.п. По рассказам старейших работников САДУМ, об этих переменах в арабских странах Зийа ад-Дин Бабахан и его окружение были хорошо осведомлены, хотя едва ли они могли полностью их копировать. Однако бурные реформы в образовательной системе исламского мира не могли не повлиять на руководство САДУМ. Следовательно, перемены в религиозном образовании учебных заведений Управления следует помещать в контекст реформ религиозного образования в мусульманском мире, в сфере его свободного сочетания с т.н. «светскими науками».

Что касается «идеологизации» учебных программ, то, по рассказам наших собеседников, это явление не было чуждо и для зарубежных учебных центров, куда они попадали. Например, известный богослов региона Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуф вспоминал, что во время его учебы (1976-1980 гг.) в Государственном исламском университете в Ливии в обязательную программу были включены лекции по «Зеленой книге» Муаммара Каддафи, по особенностям арабского социализма и т.п.

Итак, как бы это ни выглядело странным, чаще всего инициаторами перемен в составе дисциплин и методов обучения в медресе и отчасти в Высшем исламском институте выступали сами преподаватели или видные богословы из состава САДУМ, а также вчерашние студенты⁶¹. Мотивацию и заинтересованность «духовного руководства» в этих переменах мы увидели как в ходе изучения документов, так и на основании наших интервью. Кроме упомянутых влияний реформ, происходящих в этой сфере в остальном мусульманском мире, существовали и внутренние предпосылки для перемен.

Во-первых, несмотря на довольно ограниченное число выпускников медресе и Института, САДУМ едва ли мог обеспечить всех выпускников рабочими местами, на-

60. Студенты медресе С. Мухитдинов и М. Кутбиддинов, став слушателями Университета Бенгази и Триполи (Ливия), пишут в отчете (7 июля 1975 г.), что учеба для всех студентов не делает никаких исключений для иностранцев, не всегда владеющих арабским языком в достаточной мере и не всегда имеющих достаточную подготовку в богословии. Поэтому эти студенты предлагали на будущее учитывать это обстоятельство и отправлять учиться в Ливию только подготовленных. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 563, лл. 65-67.

61. Инициативы по переменам касались форм обучения и состава предметов на основе конфессиональных сочинений по религиозным предметам, арабского языка и т.п. Работники САДУМ, преподаватели и даже имамы сами поднимали вопрос о переменах консервативных способов обучения в медресе, предлагая также заменить «старые учебники», являющиеся чаще всего старинными конфессиональными сочинениями (типа «Мишкат ал-масабих» ат-Табризи или «Мухтасар ал-викайа» ‘Убайдаллаха Бухари и др.), на «новые учебники», которые предлагалось заимствовать из учебных центров арабских стран. См., например, ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 198, л. 5. Член Духовного управления, казий Казахстана Сакен Гилманов (1880-1969) тоже предлагал изменить способ обучения и состав учебников в Мири Арабе. См.: Р-2456, оп. 1, д. 206, л. 32; там же, оп. 1, д. 223, л. 25. Начальник Учебной части медресе тоже негативно оценивал мировоззрение первых выпускников, отмечая, что «нет значительной разницы между выпускниками нашего медресе и студентами медресе в старину» (там же, оп. 1, д. 231, л. 113).

пример, в мечетях, количество которых тоже было ограниченным. К тому же почти все они были укомплектованы имам-хатибами, мутавалли и другими «штатными единицами» (в зависимости от размера мечети). Следовательно, вопрос о «трудоустройстве» выпускников мечетей оставался актуальным всегда. Именно это обстоятельство побудило директора медресе Мири Араб (по совместительству заместителя Муфтия) Исмаила Саттиева выступить с инициативой усиления преподавания предметов (в первую очередь иностранных языков), которые могли бы пригодиться выпускникам не только для работы в структуре САДУМ, но и «в государственных органах», как писалось в предложениях Управления⁶². Так, в учебный процесс, кроме упомянутых дисциплин и языков, были введены «Политическая экономия», «История восточных народов», «Экономическая и политическая география стран Азии и Африки», английский язык и даже физическая культура⁶³. Иными словами, руководство САДУМ тоже не оставалось в стороне от процесса усиления светских (по сути советских) предметов, мотивируя это желанием подготовить выпускников к жизни в «советском обществе». Речь в действительности шла об их адаптации к существующим реалиям.

Во-вторых, в отчетах медресе 1952-1966 гг. отражены другие интересные факты, касающиеся разнообразных конфигураций в образовании и профессиональных навыков студентов. Например, из документов известно об организации при медресе фотокружка, дополнительной учебы студентов в вечерних профтехучилищах с целью овладения ими разных профессий⁶⁴. Естественно, это увеличивало шансы выпускников на трудоустройство после окончания учебы.

Согласно собранной нами информации, некоторые выпускники Высшего исламского института приглашались в Совет (позже «Комитет») по религиозным культам и в его областные органы в качестве переводчиков, консультантов и т.п.⁶⁵ Часть выпускников медресе и Высшего института работали в институтах Академии наук УзССР (Рукописей, Языка и литературы и Востоковедения), другая часть работала в архитектурно-реставрационных мастерских, в типографиях и так далее. Причем предьявитель диплома медресе квалифицировался как носитель «средне-специального образования», а выпускник Высшего исламского института как «Высшего, специального образования»⁶⁶. Изучение статуса и поведения таких выпускников медресе и Исламского института, «пошедших в народ» и в советские учреждения, — тема специального исследования. Пока мы можем сказать (на основании наших опросов), что религиозные люди в советских учреждениях пользовались высоким уважением, несмотря на некоторую настороженность «начальства». Их услугами с удовольствием пользовались коллеги и просто соседи во время проводимых семейных и общественных ритуалов.

Последнее пятилетие СССР, названное «периодом перестройки», ознаменовалось самыми серьезными за советский период послаблениями в отношении религии. Параллельно начался процесс пересмотра учебных программ. В частности, в постановлении заседания Духовного управления от 15 июня 1989 г. (под

62. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 292, лл. 69-77.

63. ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 325, л. 9.

64. О работе фотокружка при медресе Мир Араб ЦГА РУз, Р-2456, оп. 1, д. 310, л. 16; Например, студент А. Гафаров параллельно учился на вечернем отделении Текстильного института. Там же, д. 275, лл. 3-5.

65. Самый показательный пример в этом смысле — карьера Салимджана Меликулова (1949-2007; выпускник Мири Араба 1979 года), который работал в качестве имама разных мечетей и затем как консультант в Комитете по религиозным делам и позже начальником отдела. См.: Йулдашходжаев, Каюмова. Узбекистон уламолари, 194-195.

66. Нам удалось выявить примерно 30 таких персон. Однако их было намного больше.

председательством нового муфтия Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуфа), посвященного итогам учебного года, заведующий медресе Мири Араб М. Абдуллаев внес предложение обновить учебный план медресе, указывая на его несоответствие требованиям времени. Было предложено создать специальную группу. Он подчеркнул, что перемены будут способствовать повышению уровня религиозных знаний студентов (Архив ДУМ Узбекистана, д. 164, л. 100).

С этого момента в медресе Мири Араб и Высшем исламском институте наблюдается некоторое увеличение часов на освоение собственно религиозных наук, однако часть т.н. «светских дисциплин» все же сохранилась (по настоянию муфтия Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуфа).

Параллельно к концу 1980-х гг. стала открываться масса медресе в ряде городов Средней Азии. Естественно, наспех составленные программы обучения в них при остром недостатке людей с опытом (или хотя бы религиозным образованием) и при отсутствии каких-либо учебников привели к тому, что основной преподавательский контингент в них набирался в основном из тех мулл, кто учился в нелегальных религиозных школах советского периода (т.н. «худжра»), т.е. получил традиционное и совершенно консервативное религиозное образование в стиле средневековых медресе. Стихийно составленные программы обучения новоявленных медресе включали только начальные курсы религиозных знаний и ритуальных навыков практически при полном отсутствии предметов, традиционно определяемых как «светские» (например, география, история или узбекский язык). И поскольку эти наспех основанные новые медресе «старого типа» стали буквально форпостами возрождающейся и набирающей силы религии, то формы реисламизации были преимущественно консервативными. Однако это уже другая тема, жаждущая своих исследователей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В контексте «новой религиозной политики» советской власти военного и послевоенного времени на САДУМ и его учебные учреждения возлагалась особая миссия. Они были не просто средством контроля, но и важным инструментом в попытке создания советского ислама, или нового советского мусульманина. Если судить по пропагандистским акциям и декларативным предписаниям, зафиксированным, в том числе, в уставе медресе САДУМ, это учреждение не оставалось в стороне от попыток сформировать молодого советского имама, олицетворяющего преданность советской родине и мусульманам. Таким был, например, кодекс учащегося медресе Мири Араб, написанный в советском стиле и в советской традиции. Согласно его содержанию, прилежному студенту медресе предписывалось следующее:

«Слушатели медресе всегда должны помнить, что они считаются студентами великого Советского государства. Наряду с изучением религии и богослужения, нужно следовать присущим советскому гражданину правилам морали, пребывать в патриотическом духе, быть правдивыми и искренними в работе и учебе, относиться с уважением к исполнению приказов государства, быть трудолюбивыми, высококультурными и солидными людьми. Во время нахождения в медресе и после его окончания, [учащиеся] не должны быть высокомерными, не предаваться фанатизму, не предаваться суфизму и выделяться из различных положений, связанных с эти-

ми нравственными правилами, иметь поведение советского гражданина, мягко обращаться с семьей и людьми, быть дисциплинированными, быть личностями, соответствующими пожеланиям людей и семьи. Слушателям следует быть прилежными в учебе, выполнять все задания учителей, уделять большое внимание изучению современных наук и основ религии ислам, в особенности изучению русского языка. Во всех вышеупомянутых проявлениях учащиеся медресе должны быть примером для других»⁶⁷.

Как видно, составители предписания не видели противоречий в соединении морали советского патриота-гражданина и прилежного мусульманина, готового к «исполнению приказов государства» и одновременно предписаний веры вопреки атеистической идеологии властей. Более того, стиль этого и подобных декларативных документов совершенно игнорирует собственно атеистическую идеологию и пропаганду, словно все проблемы в давнем противостоянии уже решены, а взаимная адаптация уже состоялась. В известном смысле, это было действительно так, по крайней мере, сфера деятельности и влияния идеологических противников были уже разграничены. Документ в предельно концентрированном виде выражает готовность «духовных отцов» мусульман адаптироваться к требованиям общественной морали социалистического толка и даже призывает новую генерацию мусульман стать примерным образцом этого общества.

С другой стороны, такого рода декларативные предписания очень напоминают знаменитый «Моральный кодекс строителя коммунизма», который превратился в абстрактный и мертвый текст, предписания которого совершенно не обязательны к исполнению. Бывшие выпускники медресе или Института при САДУМ в действительности очень смутно помнили об этом и подобных документах и воззваниях, воспринимая их как часть обычной идеологической декорации причудливого здания советского ислама.

У нас есть основания примерно таким же образом оценивать другие документы, касающиеся деятельности медресе САДУМ, поскольку в них в полной мере использовалась особенность «советского отчета» — документа, призванного в большей степени презентовать успехи в конкретном направлении, учреждении и т.д., не исключая формальной самокритики и готовности «исправить допущенные недочеты»⁶⁸. С какого-то момента выдавать желаемое за действительное стало главным правилом советской пропаганды, идеологии и других сфер общественной жизни, выраженным в том числе в бесконечной череде бюрократических отчетов. САДУМ и его подразделения не стали исключением в этой нехитрой и прогнозируемой бюрократической игре, которая всегда давала возможности для манипуляций, выстраивания собственных стратегий, в том числе и в сфере религиозного образования, предоставляя некоторую автономию в решении вопросов обучения.

Это не означает, что САДУМ или его медресе были совершенно свободны от контроля и особенно от влияния советской действительности. По опубликованным работам и имеющимся в нашем распоряжении архивным материалам можно заметить серьез-

67. ЦГА РУз.Р-2456, оп. 1, д. 231, л. 123. Оригинальная стилистика сохранена.

68. Правда, отчеты Уполномоченного УзССР по религиозным культам, направляемые в Москву, в основном содержали критику подконтрольного ему САДУМ или подобных религиозных учреждений других конфессий. Однако и здесь, судя по эволюции переписки, ответственность «за выявленные недостатки» возлагалась на республиканского Уполномоченного и его службу. Как результат, со временем формы критики смягчились и приобрели формальный характер, напоминая обычную деловую переписку с испрашиванием разрешения на определенные мероприятия, действия и т.п.

ную трансформацию учебных программ, собственно учебников, изменения в составе преподавателей, но не столько под давлением властей, сколько как очевидный результат влияния советской образовательной системы. Такие же перемены наблюдаются во внутреннем распорядке медресе. Весь этот материал сохранился в переписке, инструкциях, отчетах, постановлениях, правилах внутреннего распорядка медресе и САДУМ. Однако, как это часто бывает, сохранившиеся инструкции, расписания распорядка дня и т.п. часто оставались на бумаге и не всегда соблюдались. Согласно нашим интервью, как во внутренней жизни медресе и Высшего института, так и в дополнительных занятиях и интеллектуальных интересах учащихся всегда наблюдались те или иные особенности, не зафиксированные в отчетах или деловой переписке.

Наши многочисленные интервью показывают также, что советской идеологии и пропаганде удалось сформировать у новых поколений мусульман смешанную идентичность, в которой самоощущение в качестве советского гражданина вполне комфортно уживалось с мусульманской или, скажем, национальной идентичностями. Особенно ясно это проявлялось в зарубежных стажировках выпускников медресе и Исламского института. Звание и статус советского гражданина не вызывали у них негативных ощущений, равно как и словосочетание «советский мусульманин» не выглядело идеологическим или политическим нонсенсом.

ЛИТЕРАТУРА:

Центральный Государственный Архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз), фонд Р-2456. Уполномоченный Совета по делам религиозных конфессий (позже — «... по делам религий») при Совете Министров СССР по Узбекской ССР 1944-1990 гг.

Архив Института Востоковедения Академии Наук Республики Узбекистан.

Архив Духовного управления мусульман Узбекистана.

Ахмедова Д.А. (1969). Мы учились по-комсомольски. Ташкент.

Ахмадуллин В.А. (2007). *Исламский фактор во внешней политике Союза Советских Социалистических Республик* // Форумы российских мусульман. Ежегодный научно-аналитический бюллетень № 3/ ДУМНО, НИИ имени Х. Фаизханова; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. — Москва — Н. Новгород: Издательский дом «Медина». http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist_ahmadullin.htm

Бабаджанов Б. (2006). *Худжра* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. — М.: Восточная литература. Т. I. С. 428-429.

Бабаджанов Б., Муминов А., Олкотт М.Б. (2004). *Мухаммаджан Хиндустани (1892-1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «Советского ислама» в Средней Азии)* // Восток (Oriens), № 5, с. 43-59.

Йўлдашхўжаев Х., Каюмова И. (2015). *Ўзбекистон уламолари*. Тошкент: Маънавият.

Одинцов М.И. (2005). Власть и религия в годы войны. Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны. 1941-1945. М., с. 246-249.

Смирнова Н.Д. (2003). История Албании в XX веке. Москва: Наука. С. 297.

Гафуров У. (2002). Тошкент ислом институти: Барокхондан Имом Бухорийгача// Тошкент Ислом Университети илмий таҳлилий ахборотномаси, № 1, с. 8-13.

Бобохонов Ш. (2001). *Шайх Зийвуддин ибн Эшон Бобохон (Маънавият ва ибрат мактаби)*. Тошкент, с. 44.

ИСЛАМСКИЙ ДИСКУРС ВИЗУАЛЬНОЙ ПРОПАГАНДЫ НА СОВЕТСКОМ ВОСТОКЕ МЕЖДУ ДВУМЯ МИРОВЫМИ ВОЙНАМИ (1918–1940)

Владимир Бобровников

vladimir_bobrovn@mail.ru

Владимир Олегович Бобровников

Кандидат исторических наук,
приглашенный исследователь
Нидерландского института
перспективных исследований
в гуманитарных и социальных науках,
старший научный сотрудник Института
востоковедения РАН

Огромную роль в истории XX в. сыграла визуальная пропаганда. По сравнению с XIX столетием она была рассчитана не только на образованные классы метрополий, но и массы населения в колониях великих держав, включая огромные территории на востоке и юге бывшей Российской империи. Плакаты, созданные для мусульман (и с участием мусульман) между двумя мировыми войнами на Советском Востоке — в Поволжье, в Крыму, на Урале и в Сибири, на Кавказе и в Средней Азии, — представляют собой огромный и пока еще мало изученный пласт в истории советской пропаганды. До сих пор плакаты изучали преимущественно с искусствоведческой точки зрения. От внимания ученых ускользал скрывающийся за их образами ныне почти забытый язык визуальной пропаганды, оперировавший образами, понятиями и цитатами, до боли знакомыми поколениям, выросшим при советской власти. Работа с произведениями визуальной пропаганды исключительно значима для исторических реконструкций. Важнее понять их язык, идею, отношение к государственной политике, иначе говоря, дискурс пропаганды. Это — часть жизни, пусть даже очень официозной, утрата которой упрощает и обедняет картину прошлого. Дискурсивный анализ плакатной живописи позволяет понять отношения знания и власти в обществе, роль в их воспроизводстве разных социальных слоев, особенности восприятия и отторжения официальной пропаганды.

Ключевые слова: *визуальная советская пропаганда, советский Восток, межвоенный период.*

ISLAMIC DISCOURSE OF VISUAL PROPAGANDA IN THE INTERWAR SOVIET ORIENT (1918–1940)¹

Vladimir Bobrovnikov

vladimir_bobrovn@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.2.03>

Visual propaganda played an enormous role in the history of the twentieth century. Unlike the propaganda of nineteenth century, it was aimed not only at educated classes in the imperial centres, but also at subaltern masses living in the colonies of great powers, including the vast territories in the east and south of the former Russian Empire. Posters created for (and with the assistance of) Muslims between the two world wars in the Soviet Orient (i.e., in the Volga region, Crimea, Urals, and Siberia, on the Caucasus and in the Central Asia) represent an enormous and still poorly studied layer in the history of Soviet propaganda. So far, the posters have been studied primarily in the context of art history. But the creation of visual propaganda is critical for historical reconstructions as well. It is more important to understand posters' language, historical context, attitude to public policy, cultural background, in other words — the discourse of propaganda. This is a part of life, even if semiofficial, the loss of which would simplify and impoverish the picture of the past. Discursive analysis of poster art allows one to understand the relationship between knowledge and power in society, the role of different social strata in its reproduction, and the aspects of perception and rejection of official propaganda.

Vladimir Bobrovnikov
Ph.D. in History,
Fellow of the
Netherlands Institute for
Advanced Studies
in the Humanities
and Social Sciences
(NIAS — KNAW),
Senior research fellow at
the Institute of Oriental
Studies, Russian
Academy of Sciences

Keywords: *Visual Soviet propaganda, Soviet Orient, Interwar period.*

Visual propaganda played an enormous role in the history of the twentieth century. Unlike the propaganda of nineteenth century, it was aimed not only at educated classes in the imperial centres, but also at subaltern masses living in the colonies of great powers, including the vast territories in the east and south of the former Russian Empire. Posters created for (and with the assistance of) Muslims between the two world wars in the Soviet Orient (i.e., in the Volga region, Crimea, Urals, and Siberia, on the Caucasus and in the Central Asia) represent an enormous and still poorly studied layer in the history of Soviet propaganda. A certain contribution to their popularization was made by an exhibition conducted with my participation in the Museum of Contemporary History of Russia (former Museum of Revolution) in Moscow in 2013, and a catalogue issued thereto that provided the basis for this publication (Bo-

1. This work was supported by the Netherlands Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences (NIAS).

brovnikov & Filatova, 2013)². Yet, most of the eastern posters remain unknown to the general public. Only certain eastern versions of works created by such classic Soviet political cartoonists as Dmitry Stakhievich Moor (Orlov; 1883–1946), Viktor Nikolaevich Deni (1893–1946), Nikolay Nikolaevich Kogout (1891–1959), Aleksander Mikhailovich Rodchenko (1891–1956), and Kukryniksy (a group comprised of Mikhail Kupriyanov, 1903–1991, Porfiri Krylov, 1902–1990, and Nikolai Sokolov, 1903–2000) received wide renown in Soviet times.

So far, the posters have been studied primarily in the context of art history. But the creation of visual propaganda is critical for historical reconstructions as well. It is more important to understand posters' language, historical context, attitude to public policy, cultural background, in other words – the discourse of propaganda. This is a part of life, even if semiofficial, the loss of which would simplify and impoverish the picture of the past. Discursive analysis of poster art allows one to understand the relationship between knowledge and power in society, the role of different social strata in its reproduction, and the aspects of perception and rejection of official propaganda.

A WISH TO SEEM IMPARTIAL

During the Civil War, posters by the “Reds” accused the “Whites” – primarily Admiral A. V. Kolchak and General A. I. Denikin – of the mass extermination of the working class, even though the Red Terror resulted in no fewer casualties among the civilian population. To paint a rosier picture, the posters created in the 1920s and 1930s contained many figures and photographs. In the first Five-Year Plan (1928–1932), a whole new style of photo montage emerged. (It is noteworthy, that in this period photo montage also became widespread in Western and Nazi posters). Aleksander Mikhailovich Rodchenko, a constructivist artist, one of the first leaders of the Left Front of the Arts and a friend of Vladimir Mayakovsky, was among the first to use this genre in his posters on the history of the labor movement and Soviet construction projects. On the one hand, the figures that peppered the posters precisely repeated official Soviet statistics and quotations of the party and government leaders. Their fidelity to the originals was closely monitored by proofreaders of the state publishing houses.

THE THEATER OF ORIENTALISM

By using a contrasting range of colors, poster artists deliberately simplified reality. Sharp colors without transitions and shadows created an impression of a gap between the “old regime” and the capitalist encirclement (they are depicted with the blackest colors in the margins or in the lower part of a poster), and what collectivization, industrialization, and cultural revolution gave to the working class. The state symbols of interwar posters were defined by the pathos of nihilistic negation of the pre-Soviet state. They often depicted fragments of the imperial seal, crown, scepter and the orb, which in reality had been destroyed even before the Bolsheviks seized power, during the February Revolution. Heroics of the Soviet present are opposed by grotesque figures of the foreign Orient where crowds of emaciated workers collapse under the oppression of predatory exploiters. Some of the posters could serve as beautiful illustrations for the book *Orientalism* by E. Said. This pertains, above all, to the image of

2. The author expresses sincere appreciation to I. Alekseev, P. Basharin, I. Gimadeev, I. Zaitsev, T. Koraev, V. Kostyrko, G. Orazhev, I. Saetov, A. Syreishchikova, and Sh. Shikhaliev for their assistance in translating the texts of the posters from the languages of the peoples of the USSR and other Eastern languages in the Arabic, Latin, and Russian scripts.



Figure 1

dagger. In the distance, one can see a group of horsemen in robes standing against a tent among the sand dunes in the desert. The poster reflects the strong influence of images of Muslim exotica in the vein of colonial Orientalism. Everything in it looks fake and far-fetched. Red Army cavalry did not wear sheepskin hats. The harness and the abundance of cold arms carried by the rider look quite odd. And he is holding the dagger like a theater character would, at risk of stabbing himself in case of an impact. The Orientalist impression from the drawing is further enforced by the long caption/appeal inscribed in Russian and Tatar languages both in Cyrillic and Arabic scripts: "Comrade Muslims, Under the Green Banner of the Prophet you fought for your land and villages. But the enemies of the people took your land. Now, under the banner of the workers' and peasants' revolution, under the star of the army of all oppressed and working people, join us from the east and west, north and south. Saddle up, comrades! Everyone join the *vseobuch* regiments!"

QUOTATIONS

Soviet posters always contained many quotations. An aphorism from the famous *Communist Manifesto* by Marx and Engels is illustrated on a 1920 poster by Beno Teligater, issued by *Bakinskiy rabochiy*, which contained a drawing of the planet Earth with capitalist Europe and colonial Asia facing the viewer. A giant proletarian casts a shadow on the mainland from the north, which occupies the territory of the Russian Republic with

a downtrodden Oriental woman transferred from medieval slavery into a futuristic Soviet paradise with a wave of the artist's magic wand. On a Baku poster from 1921 (Figure 1), a half-naked mountain woman has thrown off her veil and walks briskly across the mountains under the red flag heading for the suffering Muslim women enslaved by the "kings, beys and khans" and raising their shackled hands. Such fantasies were terribly far removed from the realities of the Caucasus and Turkestan. They were too theatrical, as many of the first poster artists were stage designers.

At that time, Soviet propaganda still had a fuzzy concept of its potential allies in the Muslim Orient. The posters addressing Muslims had too much Orientalist exotica and pretentious theatrical postures. A rider wearing a sheepskin hat with a red star depicted on a poster by Dmitry Moor in 1919, calling on Muslims to enroll in the *vseobuch* cavalry courses, looks like he leaped off a playbill. Before a universal military service was introduced in 1923, this organization provided training to the Red Army volunteers. He is riding a white horse with a pike at the ready and an unsheathed

a red star in the location of its capital, Moscow. The heading “A specter is Haunting Europe — the specter of Communism” is written in Russian and Azerbaijani (in Arabic script).

Poster headings from this period often contain excerpts from then-popular revolutionary poems and songs. Many have long since been forgotten and cannot be identified, whereas for others the sources can still be established. For example, a poster depicting a worker under a red banner, issued in 1920 by the State Publishing House in Kazan, is titled by the last line from a 1890s hymn of the Polish insurgents that was translated into Russian:

*“Down with the tyrants! Off with the shackles!
We don’t want the yoke of slave chains!
We will point Earth to a new path —
Labor shall rule the world”!*

A poster featuring a worker by a red-hot forge, issued in the same year in Tashkent by the Literary Publishing House of the Political Directorate of the Turkestan Front (*puturkom*), is based on an excerpt from a Red Army song that was based in turn on A. Blok’s famous poem “Twelve” in Russian and translated into Uzbek:

*“We shall whip up a worldwide fire
to the great sorrow of the whole bourgeoisie”.*

From the late 1920s, the revolutionary impulse of the masses with its spontaneous nature that the artists of the early Soviet posters liked to depict became a subject of sharp criticism by All-Union Communist Party (*bolsheviks*). Poster artists were instructed to show how the proletarian party guided the progress of revolution and the subsequent building of socialism. An increasing number of posters showed extensive quotations from speeches of the party and state leaders, resolutions of party congresses and conferences, and portraits of leaders and ideologists of the Bolshevik Party, primarily Stalin, Lenin, Marx, and Engels. By the 1930s, quotations from revolutionary leaders had become so ingrained in the drafters of the Soviet posters that sometimes they inserted them without a caption or quotation marks.

LANGUAGES AND TRANSLATIONS

Until the mid-1920s, posters intended for the Soviet Orient were primarily bi- or multilingual. They were composed in Russian and then translated into one (or several) national languages of the former “Eastern minorities” of the Russian Empire. Arab script used in the Volga region, Crimea and the Urals, in the Caucasus, Turkestan, Western Siberia, and the Kazakh steppe was adapted for the specifics of local dialects (*‘Ajami*). Arabic script, sacred to Muslims, was used as a language of authority and propaganda. In the first decade of its existence, the Soviet government still relied on its prerevolutionary experience of interacting with the empire’s former subjects in the oriental languages. Headings and captions on the posters addressed the literate elites. It was no accident that the artists inscribed them in scripts that were customary there: usually in regional versions of *naskh*, printed in the Volga region and Central Asia and handwritten in the Caucasus, less often with the elements of ornamental *qufi* or *ta’liq*. To address the illiterate, a poster used the caustic language of cartoons.

Transition from Arabic script to the Latin alphabet in the late 1920s was caused primarily by the state's crackdown on religion. In addition, it was fuelled by the hopes for a world revolution that was being prepared by the Comintern and related organizations such as the International Organization for Assistance to the Fighters of the Revolution (MOPR) established in 1922. The Latin alphabet is more widespread than Cyrillic. Initially, the plan was to use it as a basis to create alphabets for the languages that had previously used Arabic script, and later transfer the Russian language to the Latin script as well. Conversion of languages spoken by the peoples of the USSR to Cyrillic was a result of orientation toward the victory of socialism in an individual country. Under Stalin, such an attitude was elevated to undeniable dogma. The conversion from Cyrillic to Roman script occurred during the adoption of the 1937 Constitution and was associated with the launch of a new Soviet Russification project. A shared script would facilitate the process of erasing ethnic differences in order to form a new community — the Soviet people. In the early 1930s, however, posters continued to be released in Arabic script as the majority of Soviet Muslims were unable to read texts in Latin and Cyrillic.

In general, the themes and symbols of posters reproduced quite accurately the repertoire of visual Russian-language propaganda intended for the non-Muslim Russians. The style of visual propaganda addressed to different Soviet nationals was identical. Workers on these posters are portrayed as giants, whereas representatives of the old world are depicted as harmful black bugs. They are trash and parasites who have engorged themselves from the blood of the working people, which they sucked out under the tsarist regime. This uniformity is largely due to the hierarchical and centralized nature of Soviet propaganda. Moscow handed the topics and texts of posters down to the centers of the constituent and autonomous republics and regions. Some of them were issued with minor variations in tens of thousands of copies. For example, in 1920, a Russian-language poster by an unknown artist with a title “Literacy is the Path to Communism” was published in Moscow in an edition of 50,000 copies. It depicted a young man with a torch and an open book flying on a fiery red-winged horse. Exactly the same poster, with a slogan written in Russian but a name in Azerbaijani written in Arabic script, appeared in the same year in Baku. Similar posters were printed in Arabic script for Turkestan and in Yiddish with Hebrew script for the Jewish towns in Ukraine and Belarus.

STYLES AND ARTISTIC INFLUENCES

The style of images in the 1920s reflected all kinds of prerevolutionary artistic influences. A decade later, the variety came to an end. Iconography of images assumed the uniform and compulsory forms of socialist realism, which by the time of the Patriotic War had absorbed the influence of the Russian patriotic style typical of the end of the imperial era. But in artists of the 1920s one can see the influences of earlier eras, as many poster artists began as journalists during the decade before the Revolution. Genre drawings that resembled the Western comics of the interwar era transferred from magazine cartoons to posters. They showed the influence of the art nouveau style, and a little later of avant-garde art and constructivism, as well as traditions of folk woodblock prints and Tatar calligraphic ornament — *shama'il*. At the same time, creators of Soviet antireligious posters did not so much follow as start out from the stylistics of the prerevolutionary era. They often used verses in the form of deliberately simple and sometimes bawdy couplets in their visual propaganda, especially during the Civil War.

Soviet political cartoons were especially influenced by genre artists who worked in the traditions of denunciatory painting of the pre-Soviet Wanderers. It is typical that the last chairman of the Association of Wanderers, Pavel Aleksandrovich Radimov (1887–1967), headed the Association of Revolutionary Russian Artists (AKhRR, and from 1928 on, AKhR) established in Moscow in May 1922. A speech by Radimov at the 47th touring exhibition “On the Reflection of Everyday Life in Art” became the association’s manifesto. It urged Soviet artists to be guided by genre features in the realism of the late Wanderers that are “understandable to the people’s masses” when portraying “our times, i.e. the life of the Red Army, the life of workers, peasants, revolutionaries and heroes of labor” (Gronskii & Perel’man, 1973, p. 19). These propositions formed the credo of Soviet poster artists, most of whom belonged to the AKhR. From the very first months of its existence, the association was closely linked to the Red Army command, for which its members created hundreds of posters in the first half of the 1920s. Its branches appeared in the Northern Caucasus and in the Volga Region with Turkestan — from Nizhny Novgorod and Rostov-on-Don to Astrakhan and Tashkent. In 1932, the AKhR was the basis for the establishment of the Soviet Artists’ Union.

ANTIRELIGIOUS PROPAGANDA

Soviet poster artists inherited a harsh antireligious pathos from the Wanderers. Initially, one of the poster artists’ favorite themes was cartoons along the lines of Karl Marx’s thought, paraphrased by Lenin, that “religion is the opium of the people” (Marx, 1844, p. 71; Lenin, 1968a, p. 143; Lenin, 1968b, pp. 416, 423, 425; Lenin, 1968c, p. 438). Lenin’s denunciations of “spiritual booze” were repeatedly reinforced by poster artists who expressed them in extremely harsh forms. A fat Orthodox priest with a large, gilded cross on his potbelly personified on the posters one of the rulers of the old world who had been overthrown by the revolution but had continued to plot against it in alliance with the White Guards and domestic enemies of Soviet Russia (the “bourgeoisie” and the “*kulak*”).

In the regions, he was accompanied by ministers of “other” religions, such as a shaman with a drum on a 1921 Yakutsk poster that read “Get away from the scoundrels! Come with us!” Particularly clever (albeit blasphemous) cartoons against religion were created by Mikhail Mikhailovich Cheremnykh (1890–1962), who was close to Moor. The main target of their attacks was the Russian Orthodox Church. The attitude that Soviet authorities and thus the poster artists had toward Islam practiced by the masses of indigenous population of the Caucasus, Volga region, and Central Asia was more cautious. The period of open war against Islam was brief. It began with the first Five-Year Plan and lasted until the beginning of the Great Patriotic War. In the 1920s, the Bolsheviks actively cooperated with the Muslim elites of Turkestan and North Caucasus whose support helped establish the Soviet power in that region.

POSTER ARTISTS

Even before the Revolution, Muslim *jadid* modernists reformed Arabic script adapting it to the phonetics of the languages of the peoples of the Russian Orient, of which the Soviet poster artists took advantage later. Most posters were usually drawn by non-Muslims. Among them were Russians, Russified Germans, Latvians, Armenians, and Jews. One of the best known cartoonists working in this area was Dmitry Moor from Novocherkassk,

author of the famous poster “Did You Volunteer?” (1920). He adopted his pseudonym “Moor” in honor of Karl Moor, irreverent son and rebel and character of *The Robbers* by Schiller. Like Viktor Deni (Denisov, 1893–1946), another classical artist of Soviet political posters, he started as a cartoonist at the prerevolutionary satirical magazines *Budilnik* and *Utro Rossii*. Among Moor’s disciples were the famous Kukryniksy.

The palette of visual propaganda was no less diverse and complex in the Soviet Caucasus between the Civil War and World War II than in the capital of the country. The region had well-developed traditions of prerevolutionary Muslim journalism including political cartoons in the magazine *Molla Nasraddin*. Tiflis and Baku had their own publishing houses and printing plants that became major centers of state propaganda in the Soviet period. In the first half of the 1920s, quite a few impressive Orientalist paintings and writings were also created there. “Here in the Great Orient, a friendly clash between two arts and cultures — those of Asia and Europe — is taking place,” an artist, Pavel Chichkanov, wrote in the first issue of the journal *Iskusstvo* for 1920–1921. Chichkanov went on, “A collision of two comets. The Orient of fairy tales and dreams. The Orient of manuscripts, frescos, rugs and engravings, and Europe with its Cubism, Futurism and Suprematism. Painting in painting. Take the Orient’s ability to ‘make a thing.’ Take it and apply it to the entire complexity and richness of contemporary thought and feeling. And you will get a golden age of art” (cited in Bobrovnikov & Filatova, 2013, p. 258).

In 1919, Solomon Telingater (1903–1969), son of stage designer and illustrator Beno (Benedikt) Rafailovich Telingater, established in Baku a branch of ROSTA Windows — a studio of BakKavROSTA. He moved here from his native Tiflis in 1910, before the Revolution and war. In 1921–1925, Telingater was in charge of the art studio of the Baku House of Communist Indoctrination in the capital of Soviet Azerbaijan, and later resettled to Moscow. A group of talented poster artists formed around him. Beno Telingater also painted posters. He became a cartoonist during the first Russian revolution and worked at the Baku satirical magazines *Dzbigit* and *Zianbur* (1906–1920). Velimir Khlebnikov (1885–1922), a notable futurist poet, worked at BakKavROSTA for some time; he tied his work to Soviet visual propaganda during the Civil War, which brought him to the Caucasus.

Some poster artists came to Central Asia together with the Red Army. Many of them decorated scenery while working as designers in theaters and later in cinema productions. In September 1920, Ilia (Ruvim) Moiseevich Mazel (1890–1967), under the Political Department of the First Army of the Turkestan Front in Ashkhabad, founded the Advanced School of Arts of the Orient, which specialized in posters. One graduate of that school was Mikhail Voldemarovich Reikh (1904–1966), a well-known poster artist.

The first Muslim cartoonists began their careers at *Molla Nasraddin* magazine, which was published between the two Russian revolutions in the capital of the Caucasus region, Tiflis (1906–1912, 1913–1914, and 1917). The censors shut down the magazine more than once. In 1921, it resumed publication in Tabriz, Iran. Among its employees was the Dagestani artist Khalil-Bek Musayasal, who also worked at the satirical magazine *Molla Nasraddin*, which was resumed in Baku in the 1920s. During the Civil War, Musayasal made a few Soviet posters and emigrated in the early 1920s. Among Soviet poster artists were the prominent Tatar artist Baki Urmanche (1897–1990) and Kazimir Malevich’s student Aleksandr Vasilievich Nikolaev (1897–1957), who in 1920 moved to Central Asia where he adopted Islam. He signed his works as Usto Mumin, which in Turkicized Arabic means “Faithful Master.”

STATE CLIENTS

The state industry of visual propaganda that had gradually formed by the 1930s also included publisher-clients and censors. The role of the latter was played by Soviet government bodies that often disguised themselves as public organizations (Rabkrin — the Workers' and Peasants' Inspectorate; Pomgola — the Committee to Help the Starving; or the above-mentioned MOPR). The clients and poster distributors were usually identified at the bottom or the top above the frame of a drawing together with the author's name and the number of copies. The first posters for the Soviet Orient were issued by the order of the Political Directorate of the Red Army, as well as the famous ROSTA windows and ROSTA satirical windows. The acronym in the latter name meant "Russian Telegraph Agency." ROSTA's group of cartoonists and poster artists included Dmitry Moor; Kazimir Malevich (1869–1935), the prominent avant-garde artist and founder of the suprematist school in abstract art; and Vladimir Mayakovsky, the poet of Soviet rule. ROSTA's successor was TASS. ROSTA's satire targeted primarily the external enemy, the "White Guards," "capitalists," and "Western colonialists."

An important area of state propaganda was the struggle against religion and for atheistic indoctrination of the working people. From 1925 on, it was managed by the Union of Militant Atheists (SVB), which in 1947 was replaced by the all-Union Knowledge Society whose successor still exists in Russia. The permanent chairman of SVB was Yemelian Yaroslavsky (1878–1943), a prominent party and Soviet leader. The SVB associated the building of a socialist society with the destruction not only of the exploiter classes but also of religion in all forms. This is concisely and exhaustively expressed in the society's slogan engraved on its membership badges: "The struggle against religion is the struggle for communism." The goal of both societies was to coordinate the efforts of loyal creative intellectuals and government. However, the people who worked at the Knowledge Society were mostly scholars, whereas at the SVB they were scientific atheists, journalists, and poster artists. The union issued a large number of antireligious pamphlets, newspapers, and magazines (for more information, see Stykalin, Kremenskaia, 1963; Bobrovnikov, 2011a, pp. 66–85). The best known ones with the largest circulation were *Bezbozhnik* (1923–1941) and *Bezbozhnik u Stanka* (1923–1931). The art director of both magazines between 1923 and 1928 was Dmitry Moor.

In Central Asia, in addition to SVB publications, there were illustrated satirical magazines *Mashrab* (in Uzbek, Samarkand, 1924–1927) and *Mullo Mushfiki* (in Tadzhik, Samarkand, 1926–1929). They were named after historical figures who were popular in Central Asia: an eighteenth-century dervish-satirist and a sixteenth-century poet, who became the hero of satirical folk stories (*latifa*). In Azerbaijan, the role of *Bezbozhnik u Stanka* was played by the magazine *Molla Nasraddin*, whose publication was resumed between 1922 and 1931 by Dzhalil Mamedkulizade (1869–1932). The Uzbek-language magazine *Mushtum* ("Fist"), which started publication in 1923 in Tashkent, played an equally significant role in the development of cartoons and antireligious propaganda in Central Asia. The magazine's head artist was Ishtvan Tullia (1923–1928). From the second half of the 1920s on, it employed such prominent poster artists as Usto Mumin (A. V. Nikolaev), Varsham Nikitich Yeremian (1897–1963), Vladimir Leonidovich Rozhdestvensky (1897–1949), and others.

THEMATIC REPERTOIRE

The history of posters in the Soviet Orient began during the Civil War. Early Soviet propaganda strove to convince Muslims in the former outlying eastern regions of the empire that they and the Soviet state had common enemies: tsarism that oppressed

Muslims until 1917, and kulaks who continued to exploit them in the countryside; and abroad — White Russian émigrés and capitalist powers of Entente. Its goal was to make Muslims join the Red Army and, together with Russians, fight White Guards and Western interventionists. A wonderful example of such propaganda was a 1920 poster by Nikolai Kogout (Kog) that appealed to Crimean Muslims who had been called up into Wrangel's army to turn their bayonets against their White commanders. A caption made in Arabic script in Crimean Tatar language reads: "Your enemies are using lies and intimidation to send you to war against me, your brother. Don't listen to them! We will secure freedom and peace! Together with me, turn the rifle and bayonet in your hands against the enemy!" The top part of the poster shows a duped Muslim with a rifle, prodded in the back by Wrangel, a bourgeois, the Entente, and French Marshal Joseph Joffre, one of the organizers of the anti-Soviet intervention, attacking a Red Army soldier. In the lower part of the poster, the Muslim, convinced of the rightness of these words, sticks his bayonet into Wrangel's belly.

An important theme of Red propaganda during the Civil War that remained in the repertoire of Soviet posters even after the war's end was the brotherhood of working people in the armed struggle for the Soviet rule and in the labor exploits on the home front. In 1920, Moor made a poster in this style for the peoples of the Caucasus ordered by the Political Directorate of the Red Army. Highlanders in felt cloaks, their horses prancing, hold out their hands under red banners to their Red Army brother, who show them the path to the communist summits above the snows of Elbrus. The caption under the drawing reads: "Peoples of the Caucasus! Tsarist generals, landowners, and capitalists were strangling our freedom and selling your country to foreign bankers by fire and sword. The Red Army of Soviet Russia won over your enemies; it brought you liberation from bondage and the rich. Long live the Soviet Caucasus!" It was written in five languages. On the left is the Russian text of the appeal, and on the right is its translation into Georgian, Armenian, Azerbaijani, and Kumyk (the last two in Arabic script). The abundance of translations was attributable to the military successes of the Red Army, whose units between January and April 1920 established Soviet rule in the Northern Caucasus. By May they occupied Azerbaijan and in December, Armenia. The poster was supposed to help the troops prepare for a march into Georgia that was completed by March 1921.



Figure 2

Such propaganda artwork calling on volunteers to enlist in the army was issued by all combatants during the Civil War and the two world wars. A 1919 White poster (Figure 2) that particularly stands out depicted a highlander, sword drawn, galloping through the mountains under the tricolor prerevolutionary Russian flag. The caption under the drawing called for enlistments in the Muslim highlander cavalry division of General A. I. Denikin's Volunteer Army in the Northern Caucasus under the command of Shir-Khan (pseudonym of

Andrei Fyodorovich) Berladnik-Pukovsky, colonel of the Terek Cossack Host. The division commander appealed in the Russian, Arabic, Karachay-Cherkess, and Adygei languages (in 'ajami) to mountain-dwelling blood relatives whose family members had died from Red terror: "For the truth, order and justice! Muslim highlanders! Colonel Pukovsky, the commander of the Muslim Highlander Division of the Volunteer Army, invites young Muslims to enlist together in his military unit." According to White Russian émigré's archives, the division was manned and fought in Denikin's army against the Red Army in 1919–1920 near Astrakhan, in the Northwest Caucasus, and later with Wrangel in the Ukraine (Berladnik-Pukovsky, n.d.).

From the point of official ideology of the 1920s, the triumphant march of Soviet rule in the Caucasus, Siberia, and Central Asia fitted well into L.B. Trotsky's theory of permanent world revolution that expected the power of the Soviets to spread to the foreign Orient, which at that time was in colonial dependency on England and other great Western powers. To serve this purpose, the posters issued during the final years of the Civil War and after its end depicted the horrors of colonial regimes and the prospects for a joint armed struggle of working people of the Orient with the Red Army against the colonialists. At the same time, poster creators tried to substantiate them in terms of Islamic rhetoric familiar to the Muslims of the outlying regions, which provided for fighting a war for the faith (*jihad*) in order to liberate Muslims who were under the yoke of infidels. In this regard, they found support among the *jadids* and other members of the Muslim religious elite, which had sided with Soviet Russia in the Civil War. The theme of a Red *jihad* became a leitmotif of a series of all-Russia Muslim congresses held between 1916 and 1926 in Moscow, Ufa, Makhachkala, and Baku. It was also reflected in the posters issued in their commemoration.

A previously unknown "proletarian" figure was "molded" in the Soviet Orient. Failing to find an equivalent to this scholarly Western concept, the translators of posters replaced it with a simpler word, *workfolk*, at the same time replacing *proletarian women* with *workers' wives*. Occasionally, to translate the term they used a popular among Russia's Muslims Arabism *fugara*, or *poor people*, which until 1917 had the religious connotation of humble or obedient to God. In order to avoid needless (and unpleasant for the Soviet government) Russian Orthodox associations, the concept of "peasants" on the Central Asian posters was translated with the term *dehkans* ("landowners" in Persian). The famous quotation from the *Communist Manifesto* and the slogan of the Soviet state ("Proletarians of all countries, unite!") was translated into the languages of the peoples of the Soviet Orient as "Working people of this world (*dunya*), unite!" For purposes of clarity, here translators used the Arabic term *al-dunya*, which in Islamic tradition denoted our transitory world as opposed to the eternal afterworld (*al-akhirah*).

A number of terms from the new social and political everyday routine moved to the posters of the Soviet Orient without translation, as a calque from Russian: *kooperativ*, *kolkhoz*, *kulak*, *fabrika*, *raion*, and *sotsializm*. In the process, many Arabisms and Iranianisms entered the Soviet political language, such as *shura* (the Soviets), *ittifaq* (union), *engelab* (revolution from the Persian, from the Arabic *inqilab* – "coup"), and *islah* (reform). The struggle against general, abstract concepts with prerevolutionary Islamic connotations began later, during the period of direct attack against religion in the 1930s.

Poster artists made their contribution to the struggle against religious holidays. One that became a target of especially sharp criticism in the Caucasus was the self-flagellation of the Shi'as during 'ashura, the most important date of the Shi'a religious calendar, associated with mourning over the grandson of the Prophet Muhammad, the third Shi'a imam al-Hussayn, who



Figure 3

Not settling for criticizing the Shi'a processions during Muharram in posters, a documentary film entitled *Shakhsei-Wakhsei* was shot in the republic in the mid-1920s, portraying mournful rites of the Shi'as' *ashura* as a bizarre medieval superstition. In 1931, the Azerbaijan's Central Executive Committee prohibited processions of self-flagellators but was unable to eradicate them; they continued illegally in defiance of all the bans (Arapov, 2011, pp. 245–246).

Posters opposed Muslim holidays involving foreign Muslim clergy with the new revolutionary calendar. As early as 1918, posters began to be issued on a mass scale for the new Soviet holidays: anniversary of the 1917 October Revolution (November 7), International Women's Day (March 8), and International Working People's Solidarity Day (May 1). Unlike Christian holidays, to which Soviet cartoons and posters responded with blasphemous bashing, the major Muslim holidays — Uraza Bayram and Kurban Bayram — were always treated with more restraint by Soviet antireligious propaganda. Journalists even praised the Muslims' abstinence during holidays in comparison with the drunken revelry that they ascribed to the Easter celebration. Only with the development of the Soviet Union-wide programs of collectivization and industrialization at the very end of the 1920s and in the 1930s did attacks begin on them as well. Poster artists and cartoonists joined in the ridicule. Every year on Uraza Bayram and Kurban Bayram, the Komsomol began to hold mock public processions and performances.

was killed by the host of Umayyad caliph Yazid in the Battle of Karbala on 10 Muharram 61 AH (October 10, 680 AD).

One can judge the nature of Soviet criticism of the Shi'a processions by the 1920s poster with Azerbaijani-language verses under the title "to Muharram" (Figure 3). An unknown author calls on believers "not to shed your blood for nothing," forgetting that in the meantime "the European imperialists are killing their brothers" in the Middle East. He denounces "hypocritical pickpockets and murderers." The main targets of his criticism are the *rouzekhan* crooks "that during Muharram skulk to the Caucasus from Iran where they are engaged in the tinning trade, in order ... to collect money in mosques by deceit." He contrasts self-flagellators with "the socially conscious workers of Muslim countries, who during the days of *ashura* help the Red Army to destroy the khans and beys — the Shimir and Yazid of our time — who are fighting in Turkey against the British and the Sultan's army, who declare strikes in India against the British, who speak at rallies in Azerbaijan about communism that will wipe injustice off the face of the earth ..."

Struggle against religious holidays in the propaganda was bound up with women's question. Quite a bit of space was devoted to both of them in antireligious literature, poetry, and painting. Starting in the second half of the 1920s, so-called atheist ditties began to spread. To imagine the nature and style of the theomachist exercises of this kind, it suffices to look at the December 1925 issue of *Bezbozhnik*, in which a Crimean correspondent of the SVB hiding under the pseudonym of G. Kozlov published his verses against the imams of mosques and Muslim holidays, the first couplet of which is shown below:

*"Our Mullah whistled and grunted
Into his fist like a toad
Because the gals
Are now going to the women's department". (Bezbozhnik, 1925, p. 7)*

In the same year, these lines were illustrated by an unknown Crimean artist. A postcard that he issued showed a fat, red-faced mullah in black attire. He is sitting on a big book inscribed "Quran" and is waving his fist at a flock of women in fluttering white kerchiefs who are heading for a red house with a sign reading "Zhenotdel" (women's department). Barely visible in the haze behind the mullah are the colorless minarets and a dome of an abandoned mosque. What is also odd about this scene is that in reality the mosques in most Crimean settlements were small and women did not go there but prayed at home, which clearly did not protect these mosques from being forcibly shut down by Komsomol members.

In the 1930s, international solidarity of working people, exposure of the schemes of counterrevolutionary classes and of the fascist threat from abroad, and criticism of political conciliation and the bourgeois life of New Economic Policy merchants became important themes of Soviet propaganda. With the beginning of the first Five Year Plan in 1928, industrial construction and urbanization of the former outlying rural areas, land and water reform, and development of commercial cotton-farming became among the central areas of poster painting. The posters of the second half of the 1930s became militarized and made intensive use of military symbols. A new type of Soviet "hero" took shape — a shock-worker and a soldier. With the launch of socialist reforms, the theme of brotherhood among the working people was overshadowed by others (i.e., emancipation of Muslim women, creation of general-education and labor-oriented secular schools, and building of collective farms).

Liberation of women of the Orient from domestic slavery by an exploiter-husband and patriarchal family was one of the most popular themes in the work of poster artists. They referred to it again and again. For example, on a 1921 Moscow poster (*Figure 4*) that called on Turkestan's young people to join the Komsomol,



Figure 4

a bareheaded young Muslim girl under a red banner who has trampled on her *parandja* pushes away her parents and a mullah who are pulling her toward the old patriarchic life as she heads for the room of a Komsomol cell under the sign “Young People’s Union,” where two young Komsomol members are inviting her to come. The main idea of this work is expressed in an Arabic-script inscription on the red banner: “Now I am free, too!” Integration of female workers into public production, even prospectively, was viewed as a means of such liberation. For example, on a 1931 poster by Semyon Adolfovich Malt (1900–1968) and Boris Shubin we see a female Muslim worker from Turkmenia in a red kerchief standing by a lathe, from which the remnants of the old world in the form of chips are flying out in the guise of scary ghosts: a saboteur engineer with a wrench, a kulak with a dagger, and a mullah with the Qur’an. Turkmenistan of that time, however, had neither a proletariat nor heavy industry.

For the Caucasus, this theme was bound up with liberation of mountain women from outdated patriarchal customs (*adat*). A cartoon by Nikolai Kogout posted in one of the issues of the magazine *Bezbozhnik u Stanka* for 1923 depicts a giant mountain woman wearing a traditional dress. Armed with an enormous broom, she — with a proud smile — sweeps all sorts of little scum from the mountain in her native village. A mosque with a minaret that the broom has smashed to pieces, a mullah with a Qur’an, and a namesake of the Prophet Muhammad in a white turban, on which his name, Magomed, is written, go tumbling over the precipice. In impotent rage, an old man who is an exploiter makes a strike with his dagger at the emancipated woman, and is clearly also about to go over the precipice. On the slopes of the nearby mountains she is welcomed by sister-workers from other national autonomies of the Northern Caucasus, all the way to Kabarda or Adygeia in the west, which can be recognized by the traditional high, gold-colored headdress. The cartoon is titled “Cleanliness is a guarantee of health.” The ditties placed below read:

*“From mountain to mountain
I’ve begun the clean-up*

*I sweep out the attic
To the last particle”*

The concepts of this antireligious quatrain are taken from the everyday life of the Russian prerevolutionary countryside (attic and so forth) but inserted in conventional European images of the Muslim Orient where women collapse under the power of men who shamelessly exploit them. In addition, just as on the 1921 poster, an indicator of a liberated woman for Kogout is an exposed face and, less often, an uncovered head. To understand the meaning of these symbolic details of traditional attire, one should recall that it was precisely at that time in Dagestan that the campaign of “Down with the *chukhta*! Give a mountain woman a coat!” started. A *chukhta* was a local name of a woman’s traditional high headdress that covered the hair but left the face exposed. It survived in the everyday life of mountain women until the 1930s and 1940s, and then receded into the realm of ethnographic legends. In Kogout’s drawing, no mountain woman can be seen wearing a *chukhta*, and the main heroine with a broom covers her head with a red kerchief, whose cut resembles the attire of urban female workers of the time. The posters were intended to instill the modern standards of hygiene and a healthy Soviet lifestyle in the working people of the outlying eastern regions. This topic was presented quite well not only in the Northern Caucasus but also in the posters of the Volga region.

A separate large theme of Soviet propaganda was a struggle against religious prejudices. Just as in Central Russia, with the transition to full scale collectivization it evolved along the general lines of depicting the socialist restructuring of a Muslim village. From that time on,



Figure 5

the brunt of propaganda was aimed not at external enemies who had been driven out of Russia during the Civil War but at domestic adversaries interfering with the building of a new life and doing all they could to harm the Soviet state and society. Posters created visual images of such “people’s enemies” as kulaks exploiting poor *dehkans*, parasitic mullahs, and phony *ishans* declaring themselves “saints.” A portrait gallery of these negative characters was presented on a Tadjik poster at the end of the 1920s in Arabic script under the title “Peasant. Do not elect these people to the Soviet, as they were and will [forever] remain your enemies.” The artist warns a *dehkan* against electing to the village Soviet “a loafer, an emir’s official, a bribe-taker [referring here to former officials of the Bukhara Emirate], a bey, or an *ishan*.” Transition to the full scale collectivization served as a signal for their elimination “as a class.” Religion as a “harmful carry-over” also had to be eliminated.

It was precisely at this time that a series of posters appeared depicting a tractor of social progress crushing “men of the cloth” as if they were small and harmful bugs. One such poster created in 1930 in Uzbekistan depicted a large, red “Five-Year Plan” tractor driven by a working boy wearing a skullcap and a striped smock; kulaks are putting spokes in the wheels but fail to stop the vehicle that is about to catch and crush a mullah with a Qur’an and a saboteur with a *ketmen* who are running from it. The poster bears a long title in Russian and Uzbek: “Neither the prayers, nor the terror, nor slander would stop the execution of the Five Year Plan. Let’s execute the Five Year Plan in four years!” One year later, the All-Union Research Institute on Cotton-Growing and the Cotton Industry issued a very similar poster in Tashkent titled “Every piece of fallow land plowed up for cotton is a blow struck at the *bais*, saboteurs, and opportunists” (Figure 5). The artist, Chernysh, drew the plow of the tractor named “International” that is cutting and pressing into the ground the little figures of a former *bai*, a saboteur engineer, a kulak, and a mullah holding a Qur’an in his hands. It was issued in several versions at once for the majority of the region’s republics in Uzbek, Kazakh, and Kirgiz languages. The source of these images was the Kukryniksy poster “Let’s destroy the kulaks as a class” (1930) showing a large, heavy tractor smoothing out the socialized land of collective farms, wiping away scurrying kulaks, priests, and lopsided churches in the process. Plant chimneys are growing in the red field of the broken ground.



Figure 6

wheels of the locomotive of history. The locomotive thus joined the tractor as a theomachist antireligious symbol. The very path of Soviet Russia to communism was depicted on posters as a competition between a red Soviet locomotive and a green bourgeois-fascist one.

The Soviet state struck the final blow at Islam in Central Asia when total collectivization was in full swing. In two or three steps, Muslims were deprived of their language and alphabet consecrated by a centuries-long religious tradition. It is fair to say that the Arabic writing system had changed quite a bit during the first decade after the establishment of Soviet rule as a result of joint activities of modernist *jadids*, Russian linguistic scholars, and Soviet politicians. It underwent a *jadids'* orthographic reform that was even more drastic than that of the Russian language after 1917. At the end of the 1920s, unified national alphabets based on Latin script were developed for the peoples accustomed to writing and reading in Arabic script. The drastic and rapid transitions from the Arabic alphabet to the Latin one, and in 1930s to Cyrillic, created in the region and the country whole generations of semiliterate people. The knowledge they had received in the early Soviet era found no application in public and everyday life (with the possible exception of posters, for which the writing systems that had gone out of general use continued to be used), and actually could result in their political persecution based on religion.

The significance of the change of alphabets for Soviet political propaganda can be judged by one of Gerasimov's posters, "The New Uzbek Alphabet" (early 1930s), devoted to the cultural revolution in the region (Figure 6). The poster shows the already familiar tractor of progress driving into the sky, with the buildings of a new general-education school, collective farms,

These posters appeared at the onset of the so-called atheistic Five Year Plan of 1932–1937. This was an extremely important turning period when, with the physical destruction of the *jadids* who had previously cooperated with the Bolsheviks, the Soviet propaganda departed once and for all from Islamic rhetoric, the actual language of Islam, and imposed images and a reality completely alien to Islam on believing and nonbelieving Soviet citizens alike. For that period's fighters against religion, the differences between Russian Orthodoxy and Islam and the special features of various forms of Islam were no longer important. All of them were enemies that had to be exposed and destroyed as quickly as possible. During this period, quite a few cartoons appeared that made no particular difference between "priests" and "mullahs with sheikhs." In one such picture from *Bezbozhnik u Stanka*, the well-known artist Deineka depicted a locomotive going full steam ahead, with a priest symbolizing Jehovah running in front of it. The idea of this cartoon is that God and the priest will inevitably perish under the

and factory chimneys visible behind it. A group of stocky workers in green overalls is decisively displaying a new Latin Uzbek alphabet in the center of the poster. One of them is holding a newspaper with Lenin's name already written in Latin script. At the bottom, an enormous excavator bucket is picking up all kinds of trash, which here includes madrassas, mosques, mullahs, *jadid* reformers, and teachers of the old Muslim school — and, above all, Arabic letters, sick in some way, wriggling like venomous snakes and falling together with the kulaks and mullahs. A not-yet-destroyed *jadid* intellectual in a necktie grasps for one such letter, *ayn*, but he too ends up in the excavator bucket. There is also a scene from the life of an old school where a teacher is beating a student with a ruler.

A well-known book by Shoshana Keller on the Soviet persecution of Islam in Central Asia between the two world wars bears a symbolic title “To Moscow, Not Mecca!” (Keller, 2001). This sharp turn can be clearly seen in the posters from the 1930s issued for the Muslims of Central Asia, where the symbols of Red Moscow loom obtrusively in the background. Prophet Muhammad as a role model for believers on earth and Allah in heaven are replaced by a single earthly supreme leader, a wise helmsman of the peoples of the Soviet Union — Stalin. These images can already be seen on the posters in Latin script, such as Baranovsky's work “Lenin died but Leninism lives, 1924–1935,” issued in Tashkent in a print run of 41,000 copies. Columns of demonstrators with red banners are floating past the mausoleum against a background of chimneys of red plants. Conspicuous in the front ranks are the striped smocks, turbans, and sheepskin hats of people from the Caucasus and Central Asia, on the order of the images of Uzbeks, Tajiks, and other members of the family of Soviet peoples designed by official propaganda together with the scholars. They are being led by Stalin standing at the helm wearing a green overcoat without epaulets and in a simple military service cap. There is simply no room for Islam in this picture. Religion has given way to the nationality-based element. Official Soviet propaganda was trying to use posters to convey this idea to the viewer.

Another trend that began to receive special development in Soviet Central Asia in the mid-1920s was advertising posters for documentary and feature films. This trend also existed in Central Russia. As early as 1924, Lev Trotsky published an article entitled “Vodka, Church, and Cinema” in *Pravda*, recognizing the art of film-making as a powerful tool in the fight for a healthy Soviet lifestyle (Trotsky, 1923). The importance of opposing religious carry-overs by means of cinema is pointed out on a poster issued in Moscow in 1930 for the Muslims of Central Asia in Russian and Uzbek languages (in Cyrillic and Latin script) in a print run of 10,000 copies (Figure 7). It portrays a *debkan* with a *ketmen* on his shoulder, boldly marching behind a Red



Figure 7

worker into a colorful world of schools, film clubs, and radio towers. The old religious life with the spires of mosques, a muezzin calling for prayer from them, and women in *parandjas* on the flat roofs of houses is thinning in the night behind him much like pale gray smoke. An antireligious appeal was made in the title of the poster: "To *ishans*, mullahs, and *bais* — the accomplices of capitalism: You will never be able to bring back the past. Cast off religion, and march boldly forward!"

Film showings in Tashkent began as early as 1897. In 1924 appeared Bukhokino, the region's first association — Bukharan Cinema. Together with Proletkino studio, it released two feature films in 1925. One was titled *A Muslim Woman*; the other, *Minaret of Death*. The latter film tells of the prerevolutionary past and how the khans and mullahs exploited the working people and degraded women. The film has a good ending — love triumphs amid a revolution against the feudal lords and a khan is thrown off a minaret, from where people who had tried to rebel against his authority had previously been thrown (cf. Drieu, 2015). The same year, Uzbekgoskino and Shark Yulduzi film factory appeared in Tashkent (reorganized in 1958 into Uzbekfilm movie studio). In 1931, the director Ganiev made the film *Upsurge* about the industrialization of Uzbekistan.

Among the first films shown in Soviet Central Asia were both local movies and films made by studios from other regions. In the late 1920s and early 1930s, a number of films appeared on the subjects of women emancipation and land and water reform that had been brought up in posters. The roles of Muslim women in these films were generally played by actresses who had come from Moscow and Leningrad, as the process of women's emancipation in the Orient had not yet gone that far. Their titles themselves reveal a negative attitude toward religion per se: *The Purdah*, *The Second Wife*, *In the Shadow of the Mosque* (Uzbekgoskino, 1927), *Thrice Sold* (*Tamilla/What She Was Tried For/Women as Commodities*, VUFKU, Odessa, 1927), *The Saint's Daughter* (1930), and *Ramadan* (Uzbekgoskino, 1933). The last one, for example, is about a former feudal *bai*, kulak, and a foreign spy who try to use the holiday for breaking the fast at the end of Ramadan to disrupt a collective-farm plan for harvesting cotton. The region had quite a few film-making artists, notable among whom was Varsham Nikitich Yeremian (1897–1963), a native of Nagorny Karabakh who worked a lot in the genre of political and film-advertising posters. He was a production designer for a whole range of later films that played up the topic of the region's ancient cultural traditions and their most prominent representatives, such as *Nasraddin in Bukhara* (1942), *Takhir and Zuhra* (1945), *The Adventures of Nasraddin* (1947), *Alisher Navoi* (1948), and *Avicenna* (1957).

Propaganda through the cinema in the Soviet Caucasus gained a lesser momentum than in Central Asia. In the 1930s, its center was in Azerbaijan, where the Azgoskinprom association, the Azerbaijan state film-making industry, operated. Earlier I mentioned one of its documentary films against Shi'a processions of self-flagellators in Muharram. In 1934, the silent feature film *Ismet* or *The Death of Adat* was produced there. The story line of the picture was based on the biography of Leila Mamedbekova, the first Azerbaijani female aviator. The film used her example to describe the challenges of the emancipation of Muslim women who rebelled against feudal customs (*'adat*) and managed to secure the right granted to them by the Soviet Constitution—to be free citizens in their homeland.

THE ROLE OF POLITICAL REPRESSIONS

As far back as the 1920s, the engine of repression started to engulf particular state clients and even more Muslim elites who stood at the origins of cultural revolution in the regions, and practitioners of the antireligious campaign. Political repressions influenced the work of poster artists. We can recall the fate of Baki Urmanche, who from 1929 to 1933 went through one of the first concentration camps on the Solovetsky Islands. After his release he turned to semiofficial themes of socialist construction and from 1937 to 1941 designed pavilions of the Soviet Orient republics for the All-Union Agricultural Exhibition, and later in Central Asia. Usto Mumin is an instructive example of an artist who switched from portrait and landscape painting to posters that retained his distinctive style but were semiofficial in terms of iconography of the multinational family of Soviet peoples and the supreme leader steering it to the communist heights. This shifting of the accents is demonstrated by his 1936 May Day poster illustrating Stalin's slogan "Life has become better, life has become more fun!"

Visual propaganda reflected Islam's gradual departure from public life. In the late 1920s, absolutely all ceremonies related in any way to religion were declared harmful "survivals" and were banned (for more details see: Bobrovnikov, 2011b, pp. 99–117). Clergymen were required to sign pledges not to conduct ceremonies, and the ornaments of mosques, houses of prayer, and holy places were either destroyed or handed over to museums. In 1928, to make the struggle against "harmful survivals" more efficient, the scope of the special Chapter 10, "On Crimes That Constitute Carryovers of Clan-Based Life," of the Russian Soviet Federal Socialist Republic Penal Code was expanded to apply to the Volga-Urals Region, the Northern Caucasus, and Kazakhstan. Similar sections appeared in the penal codes of other Soviet republics (*Sistematizirovannyi tekst obschesoiuznykh ugodovnykh zakonov i ugodovnykh kodeksov soiuznykh respublik*, 1948, pp. 495–507). The poster "Down with *kalym*, polygamy, and any violence against women," issued in the late 1920s and early 1930s in Moscow on commission by the Central Committee of the women's Department of the All-Union Communist Party (*bolsheviks*), is a good illustration of the articles from this section of Soviet law. It clearly represents the norms of Islamic and common law for which the legislation had begun to punish the believers: a payment made by a groom's clan (*kalym*) for a bride to her clan (Article 196), kidnapping of a bride (Article 197), marriage to minors (Article 198), and polygamy (Article 199).

REACTION OF MUSLIMS

Of course, the clearly unrealizable objectives of the "atheist Five Year Plan" were not achieved. Yet, people's minds were changed in many ways. Book-oriented Islam survived in the private sphere, but the number of educated Muslims dropped sharply. Between the 1940s and the 1980s, only certain '*ulama*' and Sufis studied at illegal schools (*hujras*) and wrote scholarly treatises in Arabic and other Eastern languages consecrated by Islamic tradition. This is evidenced by the hand-copied lists of their writings in the Northern Caucasus, Central Asia, and the Volga Region. In public and cultural life, however, Russian and national languages displaced Arabic, Ottoman Turkish, and Farsi.

An earlier period between the two world wars was less endowed with sources, with almost no candid Muslim voices either for or against the political cartoons on the posters. If anything, we hear protests. One of them was preserved in a letter from one of Dagestani

ulama' to the magazine *Bayan al-Haqa'iq*, denouncing cartoons about Muslim holidays and the worship of the Prophet Muhammad published in the Baku magazine *Molla Nasraddin* (*Bayan al-Haqa'iq*, 1925). It was preserved because it was published in a magazine's issue. The rejection of Soviet propaganda seems to be indirectly evidenced by instances of recycling of Soviet collective-farm posters, which I encountered more than once while working at private libraries and archives. The entire reverse side of the posters and even blank space on the image itself could be filled with an Arabic-language comment to a certain work on Islamic law (*fiqh*), the principles of faith (*usul al-din*), Arabic grammar, or another traditional disciplines. At the same time, there are also arguments supporting the Muslims' reading and safekeeping of Soviet cartoons and posters.

Interesting to note is the posters and especially cartoons of the 1920s and 1930s from newspapers and magazines have survived not only in the central state archives and libraries but also in private collections. A fine example of this is the collection of Rustam Suleimanov from the Mardjani Foundation in Moscow, on which this study is based. It was assembled not from state libraries but from private ones. Here is another striking example from the field practice of contemporary historian of Islam in Central Asia, Paolo Sartori. In search of an interesting private collection of documents belonging to a family of descendants of saints (*hodjas*), he finally gained access to them. To his astonishment, among the prerevolutionary genealogies and legal texts he discovered a 1936 cover of the satirical magazine *Krokodil*. The illustration shows a little boy drawing the Kremlin while his father reads *Pravda*. "Dad?" the boy asks, "What's the abbreviation for the Union of the Soviet Socialist Republics?" The father replies, "Write homeland." When Sartori asked about this, his acquaintance and owner of the collection said that his father, during whose life the drawing became part of the collection, was, above all, a Soviet Muslim (Sartori, 2010, pp. 315–317). Despite all of the repressions that he and his de-kulakized grandfather had experienced from the Soviet power, it became their government, Moscow became their capital, and *Krokodil* became the press that he had become accustomed to reading.

The groundwork for the creation of Soviet Muslims was laid in the period between the two world wars. One can judge by the posters of that era how the language in which the government addressed the peoples of the Soviet Orient became increasingly Russified and secularized. Relics of Arabic and Latin script used in visual propaganda in Central Asia and the Caucasus can still be noticed in the early 1930s. This was obviously done in order to make the posters' content more understandable to the generations that had received an education during the prerevolutionary and early Soviet period. It is difficult to determine with precision to what extent the indoctrination of the masses was successful in regard to the rapidly changing present. Mythologizing of the past was probably more successful. The propagation of negative images of tsarist Russia and the Muslims who served the empire could not help but affect the minds of young people who could no longer see in real life the prerevolutionary "exploiter classes" and their "lackeys." For the generations from the 1950s to the 1980s, the enemies of Soviet rule became exotic figures of Basmachi movement from the late Soviet films, like the eastern *The White Sun of the Desert* (1970). Such Orientalist exotica defined a great deal in the official reaction to foreign Islam during its "awakening" after the Iranian Islamic revolution of 1978 and the Soviet intervention in Afghanistan in 1979.

REFERENCES

- Arapov, D. Yu. (Ed. and comp.). (2011). *Islam i Sovetskoe gosudarstvo (1944-1990): Sbornik dokumentov*. Moscow: Marjani publishers. Issue 3.
- Bayan al-.Haqa'iq. Buynaksk: Tipografiia imeni E. Gogoleva, 1925, no. 2.
- Berladnik-Pukovsky [Sh.] (n.d.). Union of refugee highlanders of N[orthern] Caucasus. In The Columbian University. Butler Library. Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. New York, box 1. Manuscript.
- Bezbozhnik. Moscow, 1925. No. 12.
- Bobrovnikov, V. (2011a). The contribution of Oriental scholarship to the Soviet anti-Islamic discourse: from the Militant Godless to the Knowledge Society. In M. Kemper, S. Conermann (Eds.). *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London, New York: Routledge.
- Bobrovnikov, V. (2011b). From Collective Farm to Islamic Museum? Deconstructing the Narrative of Highlander Traditions in Dagestan. In F. Mühlfried and S. Sokolovsky (Eds.). *Exploring the Edge of Empire. Socialist Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia* (pp. 99–117). Berlin, Münster, Wien, Zürich. London: LIT.
- Bobrovnikov V., Filatova M. (Eds.). (2013). *Plakat Sovetskogo Vostoka, 1918-1940. Albom-Katalog*. Moscow: Mardjani publishers.
- Drieu, Cloé. (2015). *Écrans d'Orient : propagande, innovation et résistance dans les cinémas de Turquie, d'Iran et d'Asie centrale (1897-1945)*. Paris : Karthala.
- Gronskii, I. M., Perel'man V. N. (Eds.). (1973). *AKhRR. Assotsiatsiia khudozhnikov revoliutsionnoi Rossii. Sbornik vospominanii, statei, dokumentov*. Moscow: Izobrazitel'noe isskustvo.
- Keller Sh. (2001). *To Moscow, not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westport: Praeger.
- Lenin, V. I. (1968a). “Sotsializm i religii”. In Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii*. (5th ed.). Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. Vol. 12.
- Lenin, V. I. (1968b). “Ob otnoshenii rabochei partii k religii”. In Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii*. (5th ed.). Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. Vol. 17.
- Lenin, V. I. (1968c). “Klassy i partii v otnoshenii k religii i tserkvi”. In Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii*. (5th ed.). Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. Vol. 17.
- Marx, K. (1844). “Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie”. *Deutsch-Französische Jahrbücher*.
- Sartori, Paolo (2010). Toward a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia. *Die Welt des Islams*, 50 (3–4), 315–317.
- Sistematizirovannyi tekst obschesoiuznykh ugovornykh zakonov i ugovornykh kodeksov soiuznykh respublik. (1948) Moscow: Iuridicheskoe izdatel'stvo Ministerstva iustitsii SSSR.
- Stykalin, S., Kremenskaia I. (1963). *Sovetskaia satiricheskaia pechat', 1917-1963*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Trotsky L. (1923). *Vodka, tserkov' i kinematograf*. Pravda. 12 July.

ISLAMIC PRESS IN THE EARLY SOVIET DAGESTAN AND THE JOURNAL “MUSLIMS OF THE SOVIET ORIENT”

Shamil Shikhaliev

shikhaliev74@mail.ru

Shamil Shikhaliev

Ph.D. in History, Head of the Oriental Manuscripts
Fund of the Institute of History, Archeology
and Ethnography of the Dagestan Scientific Center,
Russian Academy of Sciences (Makhachkala)

An analysis of a number of articles in imperial and early Soviet newspapers and journals, including “Jaridat Dagistan”, shows that the theological discussion that existed in Dagestan in manuscript tradition for more than three hundred years migrated to some extent to new press. This applies to some issues of the theory of Islamic law (the problem of taqlid and ijtihad), as well as some practical legal issues in the field of worship (ibada) and in the sphere of social relations (mu’amala).

In the late 1960’s in Tashkent, the journal “Muslims of the Soviet Orient” was founded, many issues of which were sent to Dagestan in Uzbek (in Arabic script) and in Arabic; various issues of this journal are currently being found in a number of private collections in Dagestan. In many articles the influence of the already established Soviet Oriental scholarly tradition is noticeable. Articles devoted to the theory and practice of Islamic law, to various issues of Muslim theology, are practically absent. An analysis of the articles of this journal and the “Jaridat Dagistan” shows that if the latter was formed and edited exclusively by Dagestani theologians and served as a platform for discussing theological issues, the journal “Muslims of the Soviet Orient” was a Soviet attempt to represent Muslims and showed how they were seen or wanted to be seen by Soviet authority.

Keywords: Soviet Islam, “Jaridat Dagistan”, “Muslims of the Soviet Orient”, Islamic press in the USSR.

ИСЛАМСКАЯ ПРЕССА В РАННЕСОВЕТСКОМ ДАГЕСТАНЕ И ЖУРНАЛ «МУСУЛЬМАНЕ СОВЕТСКОГО ВОСТОКА»

Шамиль Шихалиев
shihaliev74@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.2.04>

Анализ ряда статей имперских и раннесоветских газет и журналов, включая издание «Джаридат Дагистан», показывает, что в них в некоторой степени переключалась та богословская дискуссия, которая существовала в Дагестане в рукописной традиции на протяжении более трехсот лет. Это касается некоторых вопросов теории мусульманского права (проблема таклида и иджити-хада), равно как и некоторые практические правовые вопросы в области культа (‘ибада) и сфере взаимоотношений между людьми (му‘амала).

В конце 1960-х гг. в Ташкенте был основан журнал «Мусульмане Советского Востока», многие экземпляры которого на узбекском (в арабской графике) и на арабском языке рассылались в Дагестан; разные номера этого журнала в настоящее время встречаются в ряде частных коллекций в Дагестане. Во многих статьях осязимо влияние уже сформировавшейся к тому периоду советской востоковедной академической традиции. Статьи, посвященные теории и практике мусульманского права, разным вопросам мусульманского богословия, практически отсутствуют. Анализ статей этого журнала и издания «Джаридат Дагистан» показывает, что если последний формировался и редактировался исключительно дагестанскими богословами и служил площадкой для обсуждения богословских вопросов, то журнал «Мусульмане Советского Востока» являлся советской попыткой репрезентации мусульман и показывал, как видела или хотела видеть их советская власть.

Ключевые слова: советский ислам, «Джаридат Дагистан», «Мусульмане Советского Востока», исламская пресса в СССР.

**Шамиль
Шихалиевич
Шихалиев**

Кандидат исторических наук, зав. Фондом восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала)

История арабоязычной прессы в Дагестане насчитывает чуть более ста лет. Первая арабоязычная газета, которая называлась «Джаридат Дагистан», вышла в свет в 1913 г. в Темир-Хан-Шуре, бывшей столице Дагестанской области, и издавалась с периодичностью один раз в неделю вплоть до 1919 г¹. Следующий этап развития арабоязычной прессы — это издание мусульманского журнала «Байан ал-хака’ик» в 1925-1928 гг. После 1928 года арабоязычная пресса в Дагестане не издавалась. Вместе с тем в конце 1960-х гг. в Ташкенте был основан журнал «Мусульмане Советского Востока», многие экземпляры которого на узбекском (в арабской графике) и на арабском

1. В начале 1918 г. эта газета была переименована в «Дагистан».

языке рассылались в Дагестан; разные номера этого журнала в настоящее время встречаются в ряде частных коллекций в Дагестане.

Несмотря на репрезентацию этих журналов и газет как мусульманских, тем не менее возникает вопрос: насколько в арабоязычной прессе Дагестана отражались богословские дискурсы? Сколько «исламского» было в этих журналах и газетах? Как тематика, стиль, содержание этой прессы отражали реалии изменения эпох — от имперской к советской и насколько она была подвержена влиянию официальной идеологии советского правительства? Конечно же, в условиях господства коммунистической идеологии и жесткого контроля государства над всей советской прессой было бы нелепо отрицать советскую действительность в мусульманских журналах и газетах. Вместе с тем каким стилем, языком и содержанием советский конструкт был включен в исламскую прессу? Как советский официальный язык публицистики сочетался с исламскими текстами? И кем были авторы статей в этих газетах и журналах? Учитывая, что легальное исламское образование практически было ликвидировано в конце 1920-х гг., но уже в послевоенные годы было вновь восстановлено в рамках медресе Мири Араб, контролируемого советскими чиновниками, было бы любопытно обратить внимание на лексику, используемую в статьях этих журналов. Предварительный анализ показывает, что во многих статьях, особенно в журнале «Мусульмане Советского Востока», ощутимо влияние уже сформировавшейся к тому периоду советской востоковедной академической традиции. Ниже даны некоторые наши гипотезы относительно функционирования исламской прессы в советском государстве.

Анализ ряда статей этих имперских и раннесоветских газет и журналов показывает, что в них в некоторой степени переключалась та богословская дискуссия, которая существовала в Дагестане в рукописной традиции на протяжении более трехсот лет. Это касается некоторых вопросов теории мусульманского права (проблема *таклида* и *иджтихада*), равно как и некоторые практические правовые вопросы в области культа (*‘ибада*) и сфере взаимоотношений между людьми (*му‘амала*)². Вместе с тем в последние годы издания журнала «Байан ал-хака’ик» в стиле и лексике ряда статей ощущается сильное влияние советских реалий. В журнале же «Мусульмане Советского Востока» статьи, посвященные теории и практике мусульманского права, разным вопросам мусульманского богословия, практически отсутствуют. Анализ статей этих двух журналов показывает, что если первый формировался и редактировался исключительно дагестанскими богословами и служил площадкой для обсуждения богословских вопросов, то журнал «Мусульмане Советского Востока» являлся советской попыткой репрезентации мусульман и показывал, как видела или хотела видеть их советская власть.

«ДЖАРИДАТ ДАГИСТАН» — ПЕРВАЯ АРАБОЯЗЫЧНАЯ ГАЗЕТА НА КAVKAZE

Начало издания газеты «Джаридат Дагистан» совпало по хронологии с широким распространением идей мусульманского реформаторства в Дагестане. Это новое движение было обусловлено тесными контактами дагестанских богословов с Египтом и внутренними мусульманскими регионами Российской империи, где в конце XIX в. идеи о реформах мусульманского общества были достаточно популярными (Gould, Shikhaliev, 2017a).

2. О правовых дебатах в среде дагестанских богословов см.: Бобровников В.О., Шехагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования. СПб, 2017 (в печати).

Связи дагестанских реформаторов с разными регионами обусловили специфику развития реформаторского движения в Дагестане³. Дагестанские интеллектуалы из числа реформаторов, помимо прочего, выступали с критикой существующих правовых школ, призывая расширить сферу применения *иджтихада*, а также выступали с жесткой критикой современных им суфиев и суфизма, представителями которого выступала «старая» духовная элита.

Призыв реформаторов к реформе образования, изучению естественных наук, равно как и жесткая критика суфизма, к которому имперская власть все еще продолжала относиться подозрительно, невольно отвечали интересам имперской власти в Дагестане. Воспринимая суфизм как опасное явление, власть рассчитывала заручиться поддержкой определенной части мусульманской элиты. Вероятно, это послужило причиной того, что имперская администрация в лице генерал-губернатора Дагестанской области Сигизмунда Вольского (1852 — после 1917 г.) выступила с инициативой издания арабоязычной газеты «Джаридат Дагистан». Издание этой газеты было поручено начальнику канцелярии военного губернатора Дагестанской области Бадави Саидову (1877-1927). Главную же работу по изданию этой газеты выполняли Али ал-Гумуки (Каяев, 1878-1943), ключевая фигура реформаторского движения в Дагестане в начале XX в. (Наврузов, 2012, 14). Финансирование этой газеты в 1913-1914 гг. осуществлялось за счет администрации Дагестанской области, которая одновременно с финансированием этой газеты приказала сельским словесным судам подписаться на нее (Наврузов, 2012, 16). Позже она стала издаваться на личные средства Бадави Саидова, а также при финансовой поддержке владельца исламской типографии в Темир-Хан-Шуре, промышленника и мецената Мухаммада Мирзы Мавраева.

По своей структуре и тематике обсуждаемых вопросов газета «Джаридат Дагистан» во многом повторяет известный египетский журнал «ал-Манар», издававшийся египетским реформатором Мухаммадом Рашидом Рида (1865-1935), с которым Али Каяев тесно сотрудничал во время своего пребывания в Каире в 1905-1908 гг.⁴

Газета «Джаридат Дагистан» состояла из 6 разделов: официальный, неофициальный, литературный, раздел писем, объявления, научный раздел (Наврузов, 2012, 16-23).

Поскольку первоначально газета издавалась за счет средств имперской администрации на Кавказе, вполне естественно, что в официальном разделе этой газеты публиковались приказы и распоряжения царской администрации.

Неофициальный раздел был представлен перепечаткой новостей из других российских газет, равно как и новостей, полученных из-за рубежа по телеграфу.

Литературный раздел включал в себя образцы арабоязычной поэзии и прозы.

Поскольку газета поддерживала тесную связь с читателями и подписчиками, редактор посчитал нужным отдельно выделить блок переписки с читателями. Таким образом редакция получала сведения о читательской аудитории, географическом распространении газеты. С другой стороны, письма в адрес редакции позволяли реагировать на все нужды и пожелания читателей, что делало газету интересной и популярной.

В следующей рубрике печатались объявления частного характера — о продаже книг, лечебной практике и т.п.

3. Более подробно см.: Шихалиев (2017).

4. 'Абд ал-Хафиз ал-Ухли. Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих, л. 4 об. Рукопись хранится в частной коллекции автора. См. также: Шихалиев, 2010, 333.

Наконец, последний раздел, судя по письмам в редакцию, был наиболее популярным и охватывал широкий спектр вопросов. Одним из них было обсуждение ряда богословских проблем, таких как возможность уплаты закята с бумажных денег, повторение полуденной молитвы после пятничной, проблема таклида и иджитхада, сущность вакуфной собственности, проблема «лжешейхства» и т.д. Этот раздел освещал проблемы образования и просвещения, роли женщины в дагестанском обществе, а также вопросы естественнонаучного профиля: географии, медицины, астрономии и т.д.

В целом, последний раздел состоял в основном из тех же тем, которые бурно обсуждались в Дагестане в конце XIX — начале XX вв.⁵ И как уже отмечалось выше, богословская полемика, ранее обсуждаемая в рукописной традиции, плавно переключалась на страницы мусульманской прессы. Доступность газет, широта географии их распространения, низкая стоимость способствовали значительному расширению читательской аудитории, что в последующем дало толчок еще более бурному обсуждению религиозных и социальных вопросов.

Имперская администрация, издавая газету, использовала ее в качестве площадки для критики представителей «старой» духовной элиты с целью уменьшения их влияния на население.

Вместе с тем сами реформаторы не были активными сторонниками имперской власти, о чем свидетельствуют письменные источники. Одним из главных вопросов, которые поднимали реформаторы, была реформа системы исламского образования и выбор языка обучения в дагестанских *мадрасах*. Наиболее активные ученые из числа реформаторов — Али Каяев и Абусуфьян Акаев в середине 1917 года критиковали языковую политику Российской империи, отмечая, что эта политика посредством открытия русских школ в Дагестане была направлена на «русификацию народов Дагестана, отрыв дагестанцев от своих корней» (Ал-Гумуки, 1917; Акаев, 1992; Каяев, 1993). Предостерегая от обучения в русских школах, Али Каяев и Абусуфьян Акаев предлагали одинаковую модель мусульманской школы, где обучение велось бы на местных дагестанских языках⁶.

В данном контексте мы имеем дело не с тем, что реформаторы были активными сторонниками имперской власти, скорее они были за взаимовыгодное сотрудничество новой мусульманской элиты и имперской власти. В условиях подавляющего перевеса и авторитета среди мусульман Дагестана сторонников шафиитской правовой системы и последователей суфизма реформаторам была нужна платформа для развития своих идей, роль которой играла газета «Джаридат Дагистан», также они нуждались в поддержке со стороны имперской власти. В свою очередь имперские чиновники пытались использовать идеи реформаторов (с их критикой суфизма и традиционных мусульманских правовых школ) в своих интересах.

Таким образом, газета была преимущественно ориентирована на развитие идей мусульманского реформаторства, однако другая часть мусульманской элиты, представленной противниками реформ в области богословия, в том числе суфиями, против которых выступала газета, имела в Дагестане значительный вес. Надежды имперской власти на развитие идей реформаторства с целью подорвать влияние на население основной части мусульманской элиты, к которой власть продолжала относиться с подозрением, не оправдались. Идеи мусульманского реформаторства в имперский период не распро-

5. Более подробно об этом см.: Gould, Shikhaliev (2017b).

6. Более подробно об этом см.: Kemper, Shikhaliev (2015).

странились в Дагестане так широко, как это было в мусульманском Закавказье, Крыму и Волго-Уральском регионе. Вероятно, поэтому имперская власть потеряла интерес к этой газете и уже в 1914 г. перестала ее финансировать. Вместе с тем обозначенные в этой газете идеи реформы системы исламского образования, необходимость более широкого развития наук, особенно естественнонаучного профиля, критика суфизма были интересны в последующем советской власти, которая, по примеру имперской, также инициировала издание мусульманского журнала «Байан ал-хака'ик».

ОТ БОГОСЛОВСКИХ ДЕБАТОВ К СОВЕТСКИМ РЕАЛИЯМ?

После установления советской власти в Дагестане в 1919 г. большевики проводили свою политику в отношении ислама исходя из тех же целей и задач, что и имперская власть. Эта политика была направлена на расширение существующих противоречий внутри мусульманской элиты Дагестана.

В событиях периода Гражданской войны в Дагестане социалистам удалось привлечь на свою сторону часть представителей местной духовной элиты (кадиев, суфийских шейхов, богословов), фактически расколов элиту на две части⁷. Затем, после подавления в 1921 г. антисоветского восстания, которое было организовано частью элиты, выступавшей с идеями независимости Кавказа, советская власть начала проводить политику постепенного уменьшения влияния мусульманской элиты на население.

Поскольку в Дагестане представители «старой» духовной элиты, поддержавшей советскую власть (богословы, кадии, суфийские шейхи) все еще продолжали пользоваться авторитетом и влиянием на население, социалисты делали ставку на реформаторов, идеи которых во многом отвечали интересам большевиков.

Таким образом, вначале большевики раскололи представителей местной, «традиционной» духовной элиты на две части, противопоставив их друг другу, затем, уничтожив одну из них, социалисты противопоставили оставшейся части этой же элиты реформаторов, разрешив им издавать собственный арабоязычный журнал «Байан ал-хака'ик» и ничем не ограничивая их деятельность.

Как отмечает Д.Ю. Арапов, вся работа органов советской власти была рассчитана на расширение противоречий между реформаторами, именуемыми в советских документах «прогрессистами», с одной стороны, и «традиционалистами» с другой. Умело используя одних против других, чекисты быстро освоили приемы и методы охранной службы империи и активно их использовали в мусульманском вопросе (Арапов, 2010, 193). Об этом, в частности, свидетельствует «Записка Восточного отдела ОГПУ «О мерах борьбы с мусульманством», октябрь 1926 г.», где руководящим органам в регионах предписывается «раздвигать щели между прогрессистами и консерваторами и по линии применения массовых репрессивных мер против реакции. Последнее особо важно в условиях Северного Кавказа (Дагестана)» (Арапов, 2010, 92).

Именно этим предписанием можно объяснить тот факт, что советская власть, по примеру имперских властей, в 1925 г. разрешила издание мусульманского журнала «Байан ал-хака'ик». К сожалению, в настоящее время сложно сказать, от кого исходила идея издания этого журнала. Вместе с тем содержание статей прямо свидетельствует о том, что они были направлены против ряда норм и положений, которые были широко

7. Более подробно см.: Сулаев (2009).

популярны среди представителей «старой» элиты. Это касается, прежде всего, вопроса легитимности суфизма и суфиев, а также призывов к более широкому применению практики *иджитихада*.

Отличие газеты «Джаридат Дагистан» и журнала «Байан ал-хака'ик» состоит в том, что в последнем практически не издавались официальные распоряжения новой власти. Вместе с тем содержание и тематика богословских статей в этих двух изданиях поразительно схожи.

Здесь уместно отметить тот факт, что авторы газеты «Джаридат Дагистан» практически не представлены в журнале «Байан ал-хака'ик», несмотря на то, что эти издания хронологически разделяло не более десяти лет. В частности, главный редактор «Джаридат Дагистан» Али Каяев не написал ни одной статьи в «Байан ал-хака'ик». В свою очередь, главный редактор журнала Абусуфьян Акаев ранее издал всего несколько статей в газете «Джаридат Дагистан». Учитывая то, что она печаталась большим тиражом и было издано более 250 номеров, а также публикационную активность Абусуфьяна Акаева, который в эти же годы издал большое количество книг в местной типографии, такая публикационная пассивность в газете обращает на себя внимание. То же самое можно сказать и об остальных авторах статей в газете «Джаридат Дагистан» и журнале «Байан ал-хака'ик». Несмотря на то, что авторы газеты и журнала имели общие взгляды на развитие мусульманского общества, были современниками и часто общались друг с другом, такое взаимное игнорирование в прессе выглядит несколько странно.

Первый номер журнала «Байан ал-хака'ик» вышел в сентябре 1925 года. По замыслу редакторов, издание было направлено на «разъяснение достоинств ислама, выявление истины и очищение шариата от вредоносных новшеств и домыслов» (Байан ал-хака'ик, 1925, 1). Всего было издано 12 номеров журнала, которые выходили с разной периодичностью вплоть до 1928 г. Последний, двенадцатый номер этого журнала не был завершен, половина страниц этого журнала осталась пустой. В 1928 г. советская власть начала проводить ряд мер по усилению антирелигиозной кампании: было ликвидировано легальное исламское образование, шариатские суды были закрыты, вакуфные земли мечетей и медресе передавались крестьянским комитетам. Летом 1929 г. советская власть ликвидировала местную организацию «Дини Комитет», которая, по мнению властей, готовила антисоветское восстание в Дагестане. Все члены редколлегии журнала «Байан ал-хака'ик», которые входили в состав «Дини Комитет», были репрессированы: главный редактор журнала Абусуфьян Акаев был сослан в Котласские лагеря, остальные члены редколлегии были расстреляны в 1929 г.

Журнал был посвящен в основном таким вопросам, как суфизм и лжешейхи, развитие и реформа системы мусульманского образования, а также некоторые правовые вопросы: *таклид* и *иджитихад* и границы их допустимости; трехкратная процедура развода; дозволенность изображения людей и пр.

Стиль лексики и тематика статей практически не отличались от аналогичных работ, написанных в рамках мусульманской дискуссии. В частности, правовая полемика, отраженная в многочисленных рукописных сочинениях позднего имперского и раннего советского периода, практически полностью перешла на страницы этого журнала. По своему стилю, символам, тематике, образам, методологии и ссылкам на мусульманские источники богословские статьи в журнале «Байан ал-хака'ик» и многочисленных рукописных полемических правовых сочинений практически не отличаются друг от друга.

Можно сказать, что полемические или правовые работы в рамках исламского дискурса, которые были широко распространены в дагестанской рукописной традиции, плавно переместились на страницы журнала «Байан ал-хака'ик».

Вместе с тем следует отметить, что тематика и стиль изложения статей ближе к последним номерам журнала несколько менялись от сугубо исламских сюжетов (теория и практика мусульманского права, суфизм, мусульманская этика и догматика) к советским. Причем по мере издания последующих номеров журнала этот «советский конструкт» проявляется все чаще и влияние советской действительности выражается все яснее.

К примеру, в 1927 году, за год до закрытия журнала, была опубликована статья о мусульманском съезде в Адыгее. В статье часто встречается лексика, популярная в работах советских востоковедов более позднего периода. Вот, в частности, как отражается в тексте советская действительность 1920-х годов⁸:

«От редакции: В декабре 1925 года мусульмане Черкесии в Советской Республике Адыгее созвали всеобщий мусульманский съезд для решения некоторых религиозных вопросов. После окончания съезда они написали на арабском языке то, что обсуждалось на съезде, и послали это письмо в нашу редакцию. Мы прочитали его и выразили им благодарность за созыв этого съезда и решение поставленных вопросов. Мы решили опубликовать две темы, касающиеся этого съезда: вводную часть, и те вопросы, по которым они приняли решения. Ниже мы публикуем это письмо.

Мусульманский съезд в Адыгее. Ислам — древняя религия, и в течение периода его распространения вплоть до сегодняшнего дня в нем произошли разные изменения. За это время были принесены в ислам новшества (البدعة) и искажения (الخرافات), которые не позволяли Аллаху и Его посланник. Эти новшества были введены как в сферу поведения и взаимоотношения людей (му'амалат), так и в область культа ('ибадат). Удивительно, что, исказив нормы Корана в области культа ('ибада), они усложнили его, привнося новшества, которые запрещает Аллах. Можно было бы еще понять, если бы они облегчили эти нормы! Колониальные деспотичные государства (الدول الاستعمارية الاستبدادية), такие как Англия, Франция, Россия⁹ и некоторые мусульманские государства (ملوك) содействовали искажению Слова Аллаха, так как это способствовало интересам империалистических (колониальных) государств (الدول الاستعمارية). Эти государства хотели ослабить группу людей с тем, чтобы иметь пользу от них. Законы справедливости, равенства и братства¹⁰ (العدالة و المساواة والإخوة), которые запрещают захват имущества путем обмана и которыми руководствовались люди, были искажены и заменены другими, где возвеличивают богатых и унижают бедных. Это привело к тому, что, как на сегодняшний день очевидно, слабые народы попали в когти сильных народов. Эти искажения законов также способствовали тому, что правители этих стран накопили в своих руках огромные богатства.

Точно также, путем подобных изменений в исламе деспотичные государства Востока (الدول الاستبدادية الشرقية), их кадии и шейхи также извлекли для себя выгоду. [Это продолжалось] до тех пор, пока не появился в пятом веке хиджры имам ал-Газали¹¹, ши-

8. Здесь и далее некоторые характерные фрагменты текста выделены нами.

9. Имеется в виду Российская империя.

10. Любопытно, что несколько другая форма, а именно «свобода, равенство и братство» является лозунгом Французской революции, который часто использовали большевики.

11. Известный мусульманский правовед и мистик Абу Хамид Мухаммад ал-Газали (1058-1111).

роко известный в Египте, Дамаске, Багдаде и в других мусульманских городах. Он начал выступать против этих искажений, опровергая их очевидными доводами (Корана и Сунны). После смерти ал-Газали, его многочисленные ученики с большим усердием продолжили его деятельность. На своем пути распространения истины они столкнулись с многочисленными трудностями и сопротивлением правителей этих **деспотичных стран** (الدول الاستبدادية). Ислам среди черкесских народов Северного Кавказа начал распространяться посредством путешественников из разных мусульманских стран в 1717 году. Кавказские народы (в данном случае, мусульмане центрального и западного Кавказа. — **Ш.Ш.**) следовали религии, которая пришла к ним из Турции, равно как пришли к ним некоторые нормы шариата без их анализа соответствия Сунне. И это продолжалось вплоть до 1907 года. Затем в 1907 г. ученые Кавказа (центрального и западного Кавказа. — **Ш.Ш.**) решили установить нормы религии [с точки зрения соответствия норм шариата Корану и Сунне], чтобы отделить истину от лжи. С этой целью они отправились в Турцию и Египет, чтобы получить там знания, не довольствуясь теми знаниями, которым обучали в кавказских мадраса. Когда же эти ученые [обучавшиеся в Турции и Египте] узнали истинный ислам, они начали следовать ему. Тем самым, ученые черкесских народов разделились на две группы, каждая из которых считала, что только она следует истине, и руководствуется тем, что изложено в Коране. **Группа джадидов** (الفرقة الجديدة) начала открыто проповедовать истину. Однако, черкесские обычаи (العادة), которые были тесно переплетены с религией, препятствовали им в этом. По этой причине они, [джадиды] прекратили публичный призыв к истине и начали распространять свои идеи постепенно. Они начали распространять истину¹² только среди определенного круга людей, которые стремились к этому. Однако, эта **партия салафитов-прогрессистов** (حزب السلف پرو غريسيه) не достигла своих целей, так как другая группа — группа кадимитов (الفرقة القديمة) поддерживалась **деспотичным императором** (الملك المستبد), ханами и пашиами, и одерживала верх.

Они, [император, ханы, паши] не только не обращали на группу джадидов никакого внимания, но и напротив, насмехались над ней¹³. И религиозные споры между этими двумя группами продолжались весь этот период вплоть до 1920 г., причем победа в этих спорах доставалась большинству — как правило, группе «кадимитов» (القديمة). В этом [1920] году установилась новая советская власть («ساوييتسكى ولاست») (الحكومة الجديدة الشورية) и ситуация изменилась. **Государство крестьян и рабочих** (حكومة الفلاحين و الصناعين) предоставила всем народам России полную свободу. Черкесии была предоставлена автономия (نه فتونوم) и им было дано разрешение самостоятельно решать свои дела так, как они хотят. Среди прочего, им была предоставлена свобода религии. Однако религия не должна вмешиваться в политику. С распространением света свободы, в том числе в религии, группа джадидов (الجديديه) выдвинула своих руководителей и, несмотря на противостояние [кадимитов], начала распространять истину религии Мухаммада, чистую от нововведений, и призывать к объединению и обсуждению религиозных вопросов.

В 1922 году ученые и имамы Адыгеи собирались по этому важному вопросу три раза. И 4 декабря 1925 года они вновь собрались с тем, чтобы прийти к единому мнению от-

12. Вероятно, речь идет о реформах в области исламского образования и фихха — то, что являлось основной идеей реформаторов.

13. То есть в данном контексте смысл заключается в том, что старое имперское правительство и местная аристократия не поддерживали идеи джадидов в центральном и западном Кавказе. Это можно объяснить тем, что отношение имперской власти к представителям духовной элиты в центральном и западном Кавказе было более лояльным, чем на восточном, территория которого долгое время была охвачена войной с Российской империей.

носителем истины в религиозных вопросах, чтобы больше не осталось противоречий. В этой четвертой встрече проявился фанатизм (تعصب) среди представителей кадимитов, которые присутствовали на съезде, и [стало очевидным] искажение ими ислама. В этом могли воочию убедиться все, кто присутствовал на этом собрании.

В этом журнале (будут изданы) принятые на этом собрании решения¹⁴, направленные на освобождение от когтей таклида и прекращение привнесения в религию вредоносных новшеств (البدعة), а также наставление людей на путь истины в соответствии с Кораном и Сунной» (Ал-Джам'ийя ад-динийя ... , 14-16).

В этом тексте обращают на себя внимание несколько сюжетов. Первый из них — это наличие в тексте большого количества оборотов, присущих публицистическому стилю советских журналов и газет, со свойственным им набором идеологических клише; в мусульманской традиции, в том числе в предыдущих статьях журнала, такие обороты, как «колонияльные деспотичные государства», «империализм», «справедливость, равенство и братство», «партия прогрессистов» и др., практически полностью отсутствуют.

Второй момент — это попытка объяснить историческое развитие ислама сквозь марксистскую парадигму развития общественно-экономических формаций и конструирование модели ислама согласно этой парадигме, где «кадимиты» — это сторонники «деспотичной имперской власти», тогда как «джаиды» — выразители интересов угнетаемого населения.

Стиль этой статьи также резко отличается от традиционного жанра исламского дискурса, широко популярного в Дагестане в этот период. Резкое отличие стиля, обилие «советской» лексики дают основание предположить, что данная статья была написана под сильным влиянием советской востоковедной академической школы. Обращает на себя внимание также влияние джаидской реформированной системы алфавита на арабоязычный текст. Так, некоторые русские слова в тексте почему-то были написаны арабскими буквами, хотя и имеют арабские словарные эквиваленты (**прогрессист**, **автономия** — **پروغريسيست**, **نه فتونوم**), причем они написаны согласно новой орфографии, характерной для арабографических работ 1920-х годов.

Таким образом, в журнале можно наблюдать постепенный переход от исламской тематики к политическим вопросам и сращивание исламского и советского дискурсов. Ближе к последним номерам можно заметить постепенный переход от исламских сюжетов к апологии советской власти и ее внешней политики.

ЖУРНАЛ ДЛЯ СОВЕТСКИХ МУСУЛЬМАН

Журнал «Мусульмане Советского Востока» издавался в Ташкенте под патронажем САДУМ с 1968 по конец 1980-х гг. вначале на двух (арабском и узбекском), затем на шести (арабском, персидском, узбекском, дари, французском, английском) языках.

Сложно сказать, как именно журнал появлялся на территории Дагестана. Можно предположить, что рассылка осуществлялась на уровне официальных исламских институтов СССР — САДУМ и ДУМСК. Ряд номеров журнала можно встретить в Дагестане в частных коллекциях тех лиц, которые в советский период именовались «официальными служителями культа» — члены духовных управлений, а также имамы и муазины

14. Решения этого съезда изданы в следующем, девятом номере журнала.

официально зарегистрированных в Дагестане мечетей. Сама редакция обозначала этот журнал как «религиозный». Вместе с тем наш анализ ровно ста статей этого журнала выявил следующую картину¹⁵.

В журнале практически отсутствуют статьи по проблемам мусульманского права, хадисоведения, суфизма, которые встречались в газете «Джаридат Дагистан» и журнале «Байан ал-хака'ик». В подавляющем большинстве статьи посвящены критике западного империализма, успехам СССР в различных отраслях народного хозяйства; юбилейные статьи, посвященные тем или иным мусульманским ученым, международным конференциям, широко проводимым САДУМ в 1960-е — 1980-е гг.

В количественном отношении эти статьи можно распределить следующим образом:

- Успехи СССР в области сельского хозяйства и промышленности; критика Израиля и США — 26 статей.
- История и культура ислама: описание городов, мечетей и мавзолеев мусульманских регионов СССР — 17 статей.
- Юбилейные статьи, посвященные видным мусульманским ученым (Алишер Навои, Абу Райхан ал-Бируни, ал-Хорезми и др.), — 13 статей.
- Международные конференции, проводимые САДУМ, — 11 статей, плюс три полных номера с текстами докладов (44 статьи с текстами докладов).
- Международные делегации в республиках Средней Азии — 9 статей.
- Биографии мусульманских ученых — 8 статей.
- Статьи, посвященные мусульманской этике, — 7 статей.
- Статьи, посвященные исламским праздникам (*'ид ал-фитр*, *'ид ал-адха*), — 3 статьи.
- Паломничество мусульман СССР — 3 статьи.
- Издание Корана и мусульманских календарей — 2 статьи.
- Заметка об исламском образовании в Узбекской ССР — 1 статья.
- Богословские статьи (*фикх*, хадисоведение, суфизм, *'акида*) — 0 статей.

Краткий анализ этих блоков показывает следующую картину:

Успехи СССР в области сельского хозяйства и промышленности. Эти статьи в основном посвящены развитию промышленности, сельского хозяйства в республиках Средней Азии, Поволжья и Кавказа в контексте того, что дала советская власть мусульманам СССР в области развития образования, здравоохранения, культуры, промышленности и сельского хозяйства¹⁶. Практически во всех этих статьях дается сравнительная характеристика промышленности и сельского хозяйства «до и после Октябрьской революции». Главная мысль статей: в имперский период «мусульманские народы Востока» жили плохо, отставали в промышленном развитии; у них отсутствовала развитая система здравоохранения и образования; они не имели своей национальной истории. После советской власти все эти отрасли начали стремительно развиваться. В контексте этого вытекает соответствующий вывод, что социализм — это более прогрессивный, по сравнению с империа-

15. Статьи в этом журнале были выбраны нами не в результате специального отбора, а последовательно, начиная с первого номера.

16. Мусульмане Советского Востока, 1969, № 2, с. 11-13; 1969, № 3, с. 31-32; 1969, № 4, с. 27-29; 1971, № 9-10, с. 22-27; 1972, № 11, с. 29-30; 1973, № 17, с. 2-3, 16-18; 1974, № 21, с. 13-18, 27-30; 1975, № 26, с. 21-23.

лизмом, общественный строй. И успехи советской власти в развитии народного хозяйства, отраженные в этом журнале, должны быть ярким свидетельством истинности тезиса о смене общественно-экономических формаций и о негативной сущности империализма.

Раздел «История и культура». В этом тематическом блоке содержатся в основном статьи, посвященные культурному развитию мусульманских регионов СССР. Причем, как и в предыдущем блоке, культура и историческое развитие мусульманских регионов СССР рассматриваются сквозь ярко выраженный хронологический разрез: до и после Октябрьской революции.

В частности, в этом блоке рассматриваются история и культура союзных республик Средней Азии, а также автономных республик Поволжья и Кавказа, крупных городов Средней Азии, таких как Ташкент, Самарканд и т.д. Основное внимание уделяется критике имперского периода в истории этих регионов и демонстрации положительного облика советской власти, которая предоставила мусульманам этих регионов возможность развивать свою национальную историю и культуру. Примечательно, что и история, и культура рассматриваются в журнале сквозь призму национальностей, совпадающих с административными границами республик: Узбекская ССР и узбеки; Таджикская ССР и таджики, Башкирская АССР и башкиры, Казахская ССР и казахи, Азербайджанская ССР и азербайджанцы и т.д. Так, в частности, в статье «Башкиры в прошлом и настоящем» история башкир описывается в контексте создания Башкирской АССР 23 марта 1919 г., причем татары, проживающие в Башкирии, не упоминаются, так что история башкир полностью накладывается на административную территорию Башкирской АССР¹⁷.

Практически во всех этих статьях, посвященных культурному развитию этих республик, используется одно и то же клише: «жители [тех или иных республик] до революции в подавляющем большинстве были неграмотными. Сейчас же, в годы советской власти [эти республики], развиваются, опережая в вопросах высшего образования многие страны Запада»¹⁸.

В статьях этого раздела очень часто используется термин «культура» (الثقافة), а также словосочетание **общественное и культурное развитие** (التطور الاجتماعي والثقافي). Структура, стиль, содержание этих статей иногда подсознательно, а зачастую и прямо формируют у читателей мысль о том, что ислам — это прежде всего культура и история (сооружение памятников архитектуры — мавзолеев, мечетей), а вовсе не богословская составляющая деятельности тех, кто, собственно, похоронен в этих мавзолеях.

Второй момент, который обращает на себя внимание, это противопоставление имперской власти (со знаком минус) и советской власти (в положительном аспекте), причем в статьях журнала отмечается, что советская власть предоставила больше свобод в национальном самоопределении мусульман СССР.

Юбилейные статьи в основном посвящены годовщине со дня рождения или смерти разных лиц, как мусульманских, так и советских деятелей. Само по себе празднование юбилеев — это типично советский конструкт, так как в мусульманской практике нет такой традиции. Настоящая жизнь в мусульманской традиции начинается после смерти, а все, что было до смерти, начиная с рождения человека, — это всего лишь время, данное мусульманину для подготовки к потусторонней вечной жизни. Не случайно, что на ран-

17. Ал-Башкурд кадиман ва хадисан (Башкиры в прошлом и настоящем) // Мусульмане Советского Востока, 1973, № 17, с. 16.

18. Мусульмане Советского Востока, 1969, № 4, с. 27-29; 1973, № 17, с. 2-3, с. 16-18.

них надмогильных памятниках и в мусульманской литературе в целом (за исключением, пожалуй, библиографических словарей) даты рождения зачастую игнорируются и практически всегда пишутся даты смерти тех или иных лиц (Шихсаидов, 1984).

Международные делегации, конференции, борьба за мир, критика Израйля и США. В статьях этого раздела представлена внешняя и внутренняя политика СССР. Практически все статьи этого раздела затрагивают два главных вопроса: Советский Союз как гарант мира, а капиталистические страны как агрессоры. Эта дихотомия представлена сквозь призму марксистской парадигмы о смене экономических формаций. Суть этого посыла — показать агрессивную сущность империализма, противопоставить социалистический строй как более развитый и прогрессивный по сравнению с империализмом. Такая риторика выделяется во многих статьях журнала в следующих тезисах.

Раньше мусульмане Советского Востока жили плохо, отставали в экономическом, культурном и историческом развитии в силу того, что жили в более регрессивных формациях, где была частная собственность (земля, фабрики, заводы, водные ресурсы принадлежали капиталистам и помещикам) и эксплуатация трудового народа (труженики мусульманского Востока — крестьяне и рабочие — работали на помещиков и капиталистов). Ислам у мусульманских народов Востока при капиталистическом строе тоже был «неправильный», потому что мусульманская духовная элита поддерживала такой «неправильный» и «ущербный» с точки зрения марксизма строй. Капитализм и империализм как последнюю стадию развития капитализма отличает агрессивная политика, что люди всего мира могут наблюдать на примере израильской и американской агрессии по отношению к странам Ближнего Востока (Израиль и арабо-израильские войны) и Юго-Восточной Азии (Лаос, Вьетнам, Кампучия). Эта агрессия является стремлением империалистического Запада к «закабалению, угнетению и эксплуатации трудового, свободного арабского населения». Социализм же, как более прогрессивный строй, борется за защиту прав эксплуатируемого населения, за предоставление свобод всем, независимо от их расовой, национальной или религиозной принадлежности.

Статьи о международных исламских конференциях с участием представителей мусульманской элиты из зарубежных стран должны были наглядно подтвердить тезис о прогрессивной форме социалистического строя. Неслучайно представителей арабских делегаций водили не только по многочисленным музеям, мавзолеям, но также и по крупным промышленным объектам, с тем чтобы наглядно продемонстрировать успехи СССР в промышленности и сельском хозяйстве.

Если сгруппировать условную тематику статей в этом журнале в процентном соотношении, то статистика будет выглядеть следующим образом: международные делегации и конференции, политические вопросы, в том числе критика стран Запада и Израйля — 59%; биографии мусульманских ученых (в контексте «культурного наследия мусульман») — 25%; вопросы мусульманской этики — 7%; исламские праздники и обряды — 6%; исламское образование и литература — 3%; вопросы исламского богословского комплекса (право, догматика) — 0%.

Обращает на себя внимание, что в журнале нет ни одной статьи, посвященной вопросам теории или практики мусульманского права либо вопросам догматики. Можно отметить резкое отличие тематики статей журнала «Мусульмане Советского Востока» по сравнению с рассмотренной выше мусульманской прессой Дагестана, где в подавляющем большинстве были представлены вопросы мусульманского права и догматики.

Вместе с тем исследователь Б.М. Бабаджанов отмечает, что в архиве уполномоченного по делам религий Узбекской ССР находится большое количество статей, посвященных богословским вопросам, которые были представлены в редакцию журнала «Мусульмане Советского Востока», но не были опубликованы¹⁹.

Текстологический анализ статей журнала «Мусульмане Советского Востока» позволяет говорить о том, что в статьях этого журнала широко использованы стиль, символы, образы, содержание и даже лексика, характерная для советской академической восточноведной школы, и практически полностью отсутствует богословская дискуссия. По своему стилю статьи в журнале резко отличаются от досоветской или раннесоветской дагестанской мусульманской прессы, в которой, как уже было сказано выше, практически отсутствуют идеологические клише. Даже иллюстрации в журнале подобраны таким образом, чтобы подчеркнуть некую репрезентативность советского мусульманина, вооруженного «современными знаниями», а также успехи СССР в области промышленности и сельского хозяйства. Фотографии этого журнала показывают репрезентацию ислама в СССР в контексте местных национальных культур.

Если говорить о лексике, употребляемой в журнале, то она часто представляет собой кальку с советских идеологических клише. Так, в статьях журнала довольно часто встречаются следующие слова и термины: «мусульманское духовенство» (дословно: мусульманские люди религии / мусульманские священнослужители — رجال الدين الاسلامي); «фашистская диктатура» (الدكتاتورية الفاشية); «изнемогают под оковами империализма» (رزع تحت النير الاستعماري); «непрекращающаяся борьба с империалистическими угнетателями» (النضال المستمر ضد المظلمين الاستعماريين); «идеология» (الايديولوجية); «законы общественного развития» (قوانين التطور الاجتماعي); юбилей (يوبيلية); духовная и культурная сфера (المجال الثقافي و الروحي); мусульманские советские республики (الجمهوريات السوفياتية الاسلامية) и др.

Подобное же мы можем наблюдать и в количестве исламской лексики в текстах. Характерно в этом отношении выступление муфтия ДУМСК М.-Х. Курбанова, опубликованное в одном из номеров:

«Мусульмане Северного Кавказа — это единая советская семья, равная в религиозных делах и в общественной жизни. Мусульмане Северного Кавказа активно участвуют в общественной жизни страны, в строительстве лучшего общества. Они работают на заводах и фабриках, на полях, в учреждениях науки и культуры. Школы, а также высшие и средние учебные заведения переполнены учащимися из числа коренных народов. Сегодня мусульмане Северного Кавказа, благодаря неустанной заботе советского государства достигли высот в разных сферах деятельности: в области науки и образования, экономики, социальной жизни, опережая тем самым многие отсталые страны Европы. Мусульмане Северного Кавказа живут в безопасности под сенью мирной политики Советского государства. Каждое мгновение они готовы оказать любую поддержку народу в строительстве свободного общества, а также готовы бороться с любым внешним врагом»²⁰.

В данном фрагменте текста ислам занимает всего лишь небольшое место от всего текста и воплощен всего лишь в одном слове — «мусульмане». Если же сочетание «мусульмане Северного Кавказа» заменить любой другой фразой, например «граждане СССР» или «рабочие и крестьяне», то от исламской тематики в данном тексте ничего

19. Устная беседа с Б.М. Бабаджановым, Санкт-Петербург, 21 апреля 2016 г.

20. Мухаммад-хаджи Курбанов. Мусульмане Северного Кавказа // Мусульмане Советского Востока, 1969, № 2, с. 20.

не остается, так что подобный фрагмент текста можно найти практически в любой советской газете.

Другой яркий пример сильного влияния советской идеологии можно наблюдать в выступлении М.-Х. Курбанова на международной конференции в Ташкенте в 1970 г. Сквозь призму марксистского учения об общественно-экономических формациях статья подтверждает тезис В.И. Ленина об агрессивной политике империализма. В контексте этого М.-Х. Курбанов критикует агрессию США и Израиля против арабских стран и стран Юго-Восточной Азии:

«Израильские агрессоры и те, кто им покровительствует, следуют по пути террора, угрозы, эскалации вражды и унижения воли арабского народа... Американские империалисты и их марионетки (الصنيعة) не прекращают попытки установить свою власть над гражданами свободных, независимых стран, таких как Вьетнам, Кампучия, Лаос... Результатом империалистической политики [европейских стран] является то, что мусульмане стали изолированы, так что не знали о положении друг друга в разных областях исламского мира. Заботу же о мусульманах проявляет только Советское правительство и другие социалистические страны, за что мы благодарим их»²¹.

Любопытно, что в качестве обоснования необходимости арабского сопротивления Израилю Мухаммад-хаджи Курбанов приводит аят Корана, который в постсоветской России часто используется различного рода радикалами в качестве довода о необходимости джихада против существующей власти: *«Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не преступайте [границ дозволенного]. Воистину, Аллах не любит преступающих [границы]. Убивайте [неверующих], где бы вы их ни встретили, изгоняйте их из тех мест, откуда они вас изгнали»* (Коран, 2:190-191).

В целом, в журнале «Мусульмане Советского Востока» содержится довольно много статей, которые затрагивают внешнеполитические вопросы. Причем многие статьи посвящены критике внешней политики Израиля и США по отношению к странам Ближнего Востока и Юго-Восточной Азии. Многие статьи мусульманских лидеров СССР по сути повторяют официальную риторику советского государства об «агрессивной сущности империализма». Так, муфтий ДУМСК М.-Х. Курбанов опубликовал в одном из номеров журнала статью, где говорится следующее: *«Соединенные Штаты Америки сделали ставку на сионизм — экстремистскую шовинистическую организацию (الصهيونية — المنظمة الشوفينية المطرقة). Всевышний Аллах свидетель, что американский империализм играет в этих событиях роль подстрекателя. Очевидна всему миру постыдная роль сущности империалистической агрессии против стран арабского Востока... Фашистская диктатура (الدكتاتورية الفاشية) стала идеологией (الأيديولوجية) правящих кругов Израиля, которая является марионеткой США и осуществляет свою агрессивную политику по отношению к мусульманам»²².*

Схожий по своему содержанию текст был озвучен ранее Л.И. Брежневым: *«Действия США, Англии и ФРГ, занявших позицию поощрения агрессии своих марионеток — правителей Израиля против соседних арабских государств, еще раз раскрыли перед народами коварную сущность политики империалистов и вызвали возмущение всех прогрессивных*

21. Мухаммад-хаджи Курбанов. Ал-Кидах дидда 'удван ал-имбирийали фи аш-шарк ал-'араби ва джунуб шарк асийа (Борьба против империалистической агрессии на арабском Востоке и Юго-Восточной Азии) // Мусульмане Советского Востока, 1971, № 9-10, с. 5-6.

22. Мухаммад-хаджи Курбанов. Ал-Кидах дидда 'удван ал-имбирийали фи аш-шарк ал-'араби ва джунуб шарк асийа // Мусульмане Советского Востока, № 9-10, с. 4-5.

сил в мире. Израильские заправилы, состоящие на службе у империалистов Запада и подталкиваемые ими, совершили нападение на один из больших отрядов национально-освободительного движения — Объединенную Арабскую Республику, Сирию и другие арабские страны. Израильское правительство, пользуясь поддержкой своих покровителей — США, Англии, Западной Германии, — бросает наглый вызов миролюбивым государствам. Самого решительного осуждения заслуживают действия зарвавшихся правителей Израиля на оккупированных территориях арабских стран... Война во Вьетнаме, а в последнее время вероломное нападение Израиля на арабские страны с новой силой разоблачили империализм в глазах миллионов людей Европы, Азии, Африки и Латинской Америки. Все более растет ненависть народов к империалистическим хищникам» (Брежнев, 1970, 39, 43, 46).

Очевидно, что многие тезисы статьи М.-Х. Курбанова опирались на выступления Л.И. Брежнева. Стиль, структура статьи М.-Х. Курбанова, встречающиеся в нем клише показывают, что эта статья если не была написана советскими востоковедами, то, во всяком случае, была существенно ими отредактирована. Наличие большого числа советологизмов в тексте, многие из которых встречаются также в советских академических учебниках арабского языка, говорит нам о существенном влиянии советской востоковедной академической школы на редакцию статей мусульманского журнала²³.

В контексте ярко выраженных советологизмов в журнале «Мусульмане Советского Востока» выделяются некрологи, посвященные смерти тех или иных религиозных деятелей.

Так, в одном из некрологов написано:

*«Мусульман Советского Востока постигла большая беда: 22 декабря 1976 года в возрасте 81 года скончался исламский деятель, один из основателей САДУМ Исмаил Махдум б. Сати Ахунд из Намангана... Мусульмане Средней Азии и Казахстана **навсегда** (الى ابد) **сохранят в своем сердце** славное имя досточтимого ученого, **благочестивого богобоязненного наставника** шейха Исмаила Махдума, **да покроет Аллах его Своей милостью и да поселит его в Раю**»²⁴.*

В этом фрагменте обращает на себя внимание фраза «навсегда сохраняют в своем сердце». Это ярко выраженное клише из советских газет, причем некоторые фрагменты текста противоречат вопросам мусульманской догматики. В мусульманской эсхатологии человек, как и все живое, будет обращен в прах, так что никакая память в сердце людей о ком бы то ни было не сохранится.

Также обращает на себя внимание другой некролог, посвященный смерти муфтия САДУМ Зияуддина Бабаханова:

*«Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана с прискорбием и глубокой печалью сообщает, что 23 декабря 1982 года, на 75 году жизни **после продолжительной болезни переселился к милости Всевышнего Аллаха** видный мусульманский деятель, искренний борец за мир и дружбу среди людей, председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, муфтий Зияуддин-хан б. Ишан Бабахан, **да смилуется над ним Аллах. Мы принадлежим Аллаху и к Нему мы вернемся**»²⁵.*

23. См., например: Ковалев, Шарбатов (1969).

24. Аш-Шайх Исма'ил Махдум б. Сати ахунд фи зимма ал-Хулад (Шайх Исма'ил Махдум б. Сати ахунд в Раю) // Мусульмане Советского Востока, 1976, № 29, с. 20.

25. Факид ал-Ислам самаха аш-шайх Дийа ад-Дин Хан б. Ишан Бабахан рахимаху Алах (Покойный, чья смерть является утратой для ислама, его священство, шайх Дийа ад-Дин Хан б. Ишан Бабахан, да смилуется над ним Аллах) // Мусульмане Советского Востока, 1982, № 56, с. 1.

Эта структура некролога почти полностью повторяет стиль тех некрологов, которые были посвящены смерти видных партийных деятелей, в частности Л.И. Брежнева, который скончался месяцем ранее. Любопытно также обратить внимание, что портреты скончавшихся мусульманских лидеров облачены в журнале в черную траурную рамку, что вообще не характерно для мусульманской традиции. Вместе с тем советская традиция составления некрологов тесно переплетена с типично исламскими сюжетами: «переселился к милости Аллаха», «да смилуется над ним Аллах», «Мы принадлежим Аллаху, и к Нему мы вернемся».

Другой раздел, который показывает очень сильное влияние советских элементов и некоторый отход от мусульманской традиции, — это статьи, посвященные развитию образования в мусульманских регионах СССР.

Так, в статье «Образование в Узбекистане» нет ни слова об исламском образовании в Узбекской ССР, несмотря даже на то, что в Бухаре в этот период функционировало медресе «Мир-и Араб». Автор статьи полностью игнорирует вопрос исламского образования, вместо этого отмечая важную роль советской власти в ликвидации неграмотности в регионах Центральной Азии:

«В 1912 г. в Узбекистане было 135 начальных и 12 средних школ, где обучалось в общей сложности 17300 учащихся — детей богачей и тех, кто служил царской России. И только 2 процента узбеков было грамотными. Во всем Туркестанском крае было всего одно учебное заведение, которое готовило учителей и где обучалось в тот период 86 человек, из них только 10 были представлены местными народностями. Такое зверское (الوحشية) отношение было характерно для царской власти в целом, что привело к регрессу в области культуры и образования Туркестана... С первых дней установления Советской власти были осуществлены большие шаги в области ликвидации неграмотности... В 1940–41 годах количество школ и учащихся увеличилось по сравнению с 1915–16 гг. соответственно в 70 и 71 раз. С тех пор количество школ непрерывно растет. За один 1967 год в Узбекистане было построено более 200 школ с 200 тысячами учащихся...»²⁶.

Таким образом, в этой статье представлены сухие статистические данные, критика политики Российской империи, восхваление советской власти и нет ни слова о мусульманской этике (тарбия, 'илм ал-ахлак) или о мусульманском образовании, что было характерно для досоветских и раннесоветских газет и журналов.

Раздел «Литература» в контексте статей этого журнала ограничивается упоминанием издания Корана и мусульманских календарей, а также некоторых произведений современных узбекских или таджикских поэтов, академических изданий по истории тех или иных республик Центральной Азии. Что касается мусульманской литературы, то помимо общеизвестного факта, что учебная или богословская литература по разным жанрам мусульманской науки не издавалась, характерно высказывание по этому поводу муфтия Зияуддина Бабаханова, который ответил на вопрос по поводу издания сочинений хадисоведа Мухаммада ал-Бухари: «Рукописей сочинений имама [ал-Бухари] у нас много, и мы не видим необходимости в их издании. Вместе с тем, мы решили недавно издать его сочинение «ал-Адаб ал-муфрад»²⁷.

26. Ат-Та'лим ва ат-тарбия фи Узбекистан (Образование и воспитание в Узбекистане) // Мусульмане Советского Востока, 1969, № 4, с. 25.

27. Ар-Рихла ила ад-дарих ал-Бухари (Посещение мавзолея ал-Бухари) // Мусульмане Советского Востока, 1969, № 3, с. 26.

МИРАСИЗМ

В журнале «Мусульмане Советского Востока» содержится немало статей, посвященных тем или иным историческим лицам — религиозным деятелям Средней Азии. Вместе с тем биографии представителей мусульманской элиты зачастую написаны в контексте «мирасизма». В рамках такого подхода советские исследователи биографий тех или иных мусульманских богословов сознательно выхолащивали и минимизировали их религиозную деятельность, а сами эти богословы обычно представлялись больше в культурном или научном контексте, в интерпретации их идей сквозь призму национальной истории, культуры или развития естественных наук²⁸.

В частности, в юбилейных статьях, посвященных таким ученым, как Абу Райхан ал-Бируни, Ал-Хорезми, Улугбек, приведена их краткая биография, а также их деятельность в области истории, математики и астрономии. При этом их религиозная деятельность и всякий исламский контекст авторами статей максимально игнорируются²⁹. Более того, авторы статей ссылаются на авторитет советских востоковедов, которые отмечали вклад этих мусульманских ученых в развитие истории, математики и астрономии. В частности, в статье, посвященной Абу Райхану ал-Бируни, автор ссылается на авторитет советского арабиста и востоковеда И.Ю. Крачковского, который дал положительную характеристику сочинению ал-Бируни «Ал-Асар ал-бакийа ‘ан ал-курун ал-халийа»³⁰.

Характерна в этом отношении статья, посвященная татарскому ученому Шихабуддину ал-Марджани. Обращает на себя внимание, что в этой статье ал-Марджани выступает прежде всего как историк, а также как реформатор, который выступал с идеей реформы образования и введения в учебный процесс «светских наук», призывал свой народ развивать национальное искусство: живопись, скульптуру и архитектуру, а также национальную музыку.

Основной акцент статьи связан с тем, что ал-Марджани был «свободным мыслителем», выступал против «закоснелого мышления», за развитие национального самосознания, национальной истории, национальной культуры и искусств. В тексте часто используются штампы и клише, свойственные исследованиям советских историков и философов-обществоведов в контексте мирасизма. Так, в статье пишется, что после возвращения ал-Марджани из Центральной Азии, где он обучался в Бухаре и в Самарканде, в Казани против него стали выступать представители местной мусульманской элиты с «закосневшим мышлением» (التجمّد الفكري), препятствуя его деятельности и «обвиняя его в неверии» (الكفر) и в «ереси» (زندقة). В статье встречаются такие клише и речевые штампы, больше свойственные советской исторической и философской традиции, а не исламским текстам, как «пробуждение патриотизма мусульман» (اليقظة الوطنية للمسلمين), «мыслитель» (مفكر), «свободомыслие» (حرية الفكر). В статье отмечается роль ал-Марджани в культурном и социальном возрождении татар, пробуждении их идейного и национального самосо-

28. О мирасизме см.: Dudoignon (1996), Bustanov, Kemper (2012), Kemper (2014).

29. Зикра Аби Райхан ал-Бируни (Юбилей Абу Райхана ал-Бируни) // Мусульмане Советского Востока, 1971, № 9-10, с. 35-36; ал-Хваризми ва ал-асас ал-мантики ли кибирнитика (Ал-Хорезми и основы логики в кибернетике) // Мусульмане Советского Востока, 1972, № 12, с. 16-17; Ал-Мунаджжим ал-кабир (Великий астроном) // Мусульмане Советского Востока, 1972, № 12, с. 18-19.

30. Зикра Аби Райхан ал-Бируни // Мусульмане Советского Востока, 1971, № 9-10, с. 36.

знания: «ал-Марджани предстает в религиозной сфере как демократ и борец за защиту национальной культуры мусульман»³¹.

Сведения же о религиозной деятельности Шихабуддина ал-Марджани, его активной роли в исламском дискурсе Поволжья сведены к минимуму. В статье вскользь упоминается то, что ал-Марджани изучал мусульманское право и догматику и даже написал несколько работ по этим наукам. Вместе с тем основное внимание в статье уделено деятельности ал-Марджани как педагога, историка и философа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Журнал «Мусульмане Советского Востока», равно как и большая часть советской прессы, выполнял идеологическую функцию. Он представлял советский ислам и советского мусульманина в глазах советской власти. Этот взгляд на ислам и мусульман со стороны власти несколько отличался от представления об исламском благочестии, широко встречающемся в исламской книжной традиции.

Анализ статей журнала «Мусульмане Советского Востока» показывает ту картину советского мусульманина, которая была «нарисована» советскими чиновниками и которая служила бы репрезентацией советского мусульманина и политики советской власти в отношении ислама на международной арене.

На основе статей журнала эту репрезентацию «советского мусульманина» можно кратко описать в следующих тезисах:

- Советский мусульманин выступает за мир во всем мире.
- Советский мусульманин — против эксплуатации человека человеком.
- Советский мусульманин стоит на страже социалистических завоеваний.
- Советский мусульманин бережно чтит свое культурное наследие.
- Советская власть гарантирует права и свободы всех граждан СССР, независимо от их национальности и вероисповедания.
- Все мусульмане СССР могут свободно исполнять свои религиозные потребности.

Если говорить о стиле изложения, то на уровне употребляемой лексики и стилистики можно заметить очень сильное влияние советской востоковедной школы с присущей ей системой лексики, фразеологических штампов и клише.

Официальным учредителем и издателем журнала являлось Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, однако в статьях мы наблюдаем обилие советских идеологических клише, которые являлись калькой на арабский язык широко распространенных и популярных в советской общественно-политической риторике речевых штампов и оборотов. Многие статьи общественно-политического характера практически дословно по стилю и лексике дублируют ряд текстов советских газет, статьи Конституции СССР или же схожи с текстами советских учебников арабского языка, написанных советскими востоковедами.

Текстологический анализ ряда статей дает нам возможность предположить, что они если не принадлежали полностью, то, во всяком случае, перед изданием были существенно отредактированы советскими востоковедами, получившими образование в советских вузах.

31. Шихаб ад-Дин ал-Марджани // Мусульмане Советского Востока, 1973, № 17, с. 9-12.

Вместе с тем эти советские клише были включены в текст не обособленно, а были тесно переплетены с «традиционной» исламской письменной культурой. К примеру, в ряде некрологов язык и стиль, с одной стороны, не отличались от аналогичных текстов в советских газетах, с другой стороны, в этот же советский по своему стилю некролог часто включалась традиционная мусульманская фраза: «Воистину, мы принадлежим Аллаху и к Нему возвращаемся» (Коран, 2:156.). Если из некоторых статей убрать слова «мусульмане», «ислам», и т.д. и заменить их словами «советский народ», «партия», то при переводе на русский язык полностью исчезает мусульманский контекст.

Статьи, издаваемые в журнале «Мусульмане Советского Востока», в подавляющем большинстве затрагивали такие сферы, как общественно-политическая и экономическая жизнь мусульманских регионов СССР, а также вопросы культуры. Сугубо исламская тематика, характерная для досоветской и раннесоветской мусульманской прессы, в частности вопросы мусульманского права, догматики, хадисов и суфизма, в журнале практически не представлена. Вместе с тем та незначительная часть статей, посвященная некоторым исламским сюжетам в сфере богослужения и обрядовой практики, ограничена больше этическими вопросами, а также описанием празднования двух мусульманских праздников — Курбан-байрама и Ураза-байрама.

В журнале также издавалось немало статей, посвященных крупным представителям исламского мира. Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что биография этих лиц представлена в журнале не в традиционном мусульманском жанре описания их биографии с перечислением их богословского наследия, теоретических вопросов мусульманского права, хадисов и прочего, а как часть культурного наследия мусульман Средней Азии, Кавказа и Поволжья. В стиле ряда статей, посвященных персоналиям, можно наблюдать переплетение элементов как советской исторической школы, так и мусульманской традиции описания биографий. Вместе с тем в журнале зачастую нивелировался исламский контекст и при этом усиливался культурный компонент. Фотографии, включенные в журнал, также должны были подчеркнуть не столько исламскую составляющую, сколько успехи советского государства в разных сферах народного хозяйства в мусульманских союзных и автономных республиках СССР. То есть журнал служил средством идеологического влияния на мусульманское население СССР в контексте социалистических преобразований. Таким образом, журнал должен был быть репрезентацией «правильного» ислама, ориентированного на исторический и культурный контекст, каким его видело или пыталось увидеть советское правительство.

Журнал «Мусульмане Советского Востока», который рассылался во многих экземплярах по всем четырем советским муфтиятам, играл важную роль в межрегиональных связях. Исторически в досоветский период мусульмане Северо-Восточного Кавказа были тесно связаны образовательными и суфийскими сетями с мусульманами Волго-Уральского региона, а связи со Средней Азией почти отсутствовали. Вместе с тем, помимо прочих факторов (совместные конференции, обучение дагестанцев в медресе «Мир-и Араб», общая тематика фетв, официальные советские структуры), журнал способствовал налаживанию прямых контактов мусульман Дагестана и Средней Азии.

Обращают на себя внимание и языки, на которых издавался журнал. Учитывая, что после закрытия раннесоветских мадраса прошло почти полвека и что арабский язык

и исламские науки официально изучались только в бухарском медресе Мир-и Араб (а с 1971 г. и в Ташкентском исламском институте), людей, знающих арабскую графику, по логике властей, в СССР не должно было быть. Вместе с тем этот журнал выходил на многих языках, включая английский и французский, за исключением русского. Этот факт является косвенным свидетельством того, что журнал «Мусульмане Советского Востока» в большей степени был рассчитан на внешнюю аудиторию — исламские и европейские страны. Вероятно, в условиях железного занавеса он служил неким посылом для зарубежных мусульманских стран о поддержке советским правительством религиозных общин и как следствие — некой попыткой легитимации СССР в ее внутренней религиозной политике.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Названия статей журнала «Мусульмане Советского Востока» и краткая аннотация некоторых из них.

№ 2, 1969 г.

1. 25 лет САДУМ.
2. Имам Абу Ханифа.
3. Ваш счастливый праздник. [О месяце Рамадан и празднике «Ид ал-фитр».]
4. Важный призыв. [О Ленине и Советском государстве, благах, что дало советское государство мусульманскому Востоку.]
5. Конференция ученых в Каире (университете Ал-Азхар). [О необходимости адаптировать религиозную жизнь к современным реалиям. Критика США и Израиля.]
6. Юбилей Самарканда.
7. Мусульмане Северного Кавказа. [Развитие народного хозяйства и промышленности в республиках Северного Кавказа.]
8. Юбилей города Семипалатинск.
9. Юбилей Алишера Навои и его празднование в Узбекистане. [Конференция, посвященная Навои, и выступления русских советских поэтов и писателей.]
10. Дорогие гости из Сирии. [О приезде делегации во главе с муфтием Ахмадом Кафтару; его речь с критикой политики США и Израиля; благодарность СССР за приглашение и поддержку арабского народа против израильской агрессии.]
11. Краткие новости. [Поступление 30 студентов в Мир Араб; посещение СССР делегацией из Гамбии; посещение делегацией из королевства Афганистан; о строительстве метро в Ташкенте; о проведении ирригационной системы в одной из областей Таджикистана; о городе Зарафшан и заводе по добыче золота; об издании первого из десяти томиков книги в «доме знаний» в Ташкенте; о возведении (рытье) канала в Фергане; празднование «недели узбекской культуры и литературы» в Таджикистане и дружбе между таджикским и узбекским народами; продажа Узбекистаном государству 4 млн 100 тыс. тонн хлопка; проведение в Ташкенте фестиваля кино стран Азии и Африки.]

№ 3, 1969 г.

1. 25 лет САДУМ. [История САДУМ.]
2. Промышленность в Узбекистане.
3. Свобода совести. [Статья посвящена 100-летию со дня рождения В.И. Ленина; восхваление советской власти.]
4. Мир Араб. [История медресе Мир Араб.]
5. Празднование 'Ид ал-Адха.
6. Поездка в хадж. [Советские мусульмане в хадже; повествование о той заботе, которую оказывает советское правительство мусульманам, и благодарность советскому правительству за эту заботу; критика империалистической агрессии Израиля.]
7. Имам Шафии. [Биография.]
8. Посещение мавзолея ал-Бухари. [Совместное посещение членов САДУМ и представителей Сирии могилы имама ал-Бухари близ Самарканда.]
9. Нам пишут наши гости. [Письма зарубежной делегации, посетившей СССР в САДУМ; критика британского и американского империализма.]
10. Комментарии к изданию журнала. [Отзывы разных читателей; поздравление с изданием журнала.]
11. Краткие новости. [Из 16 новостей всего 3 посвящены исламу: издание Корана, издание календаря по хиджре, собрание в САДУМ и отчет паломников. Остальные статьи посвящены следующим вопросам: строительство заводов и фабрик в мусульманских регионах СССР; празднование юбилея Хамзы Хаким Заде Ниязи; выявление крупных запасов нефти в Казахстане; неделя литературы, издание сборника стихов современных узбекских поэтов и издание Истории Узбекистана.]

№ 4, 1969 г.

1. Заявление САДУМ по случаю сожжения мечети «Ал-Акса».
2. Издание Корана.
3. Блистательная мечеть. [История города Ходжанд и строительства мечети в этом городе.]
4. Конференция Мира. [О проведении конференции, посвященной миру и сотрудничеству, с приглашением представителей разных религий.]
5. Узбекистан приветствует гостей конференции. [О приеме делегатов конференции в Ташкенте.]
6. Празднование дня рождения пророка Мухаммада. [О праздновании мавлида в Ташкенте; критика израильской агрессии против жителей Палестины; посещение гостями мавзолеев имама ал-Бухари, а также других мусульманских памятников Узбекистана.]
7. Образование и воспитание в Узбекистане. [Сравнение уровня образования в Узбекистане до и после установления советской власти.]

8. Казахстан сегодня. [Развитие промышленности, сельского хозяйства, медицины и здравоохранения в Казахстане; критика имперского периода в истории Казахстана.]
9. Краткие новости. [Посещение САДУМ арабскими студентами, которые обучаются в вузах Москвы; посещение САДУМ делегацией иорданских парламентариев; посещение САДУМ делегацией парламентариев из Мавритании.]
10. Новости культуры и экономики.

№ 9-10, 1971 г.

1. Приветственное слово на конференции муфтия Закавказского ДУМ Али Ага Сулейман Заде.
2. Доклад муфтия Курбанова М. «Борьба с империалистической агрессией на арабском Востоке и в Юго-Восточной Азии».
3. Доклад Газанфара Мир Али, имама-хатиба мечети Куюк-чай в Азербайджане «Единство и сотрудничество мусульман в борьбе на пути мира против империализма и расизма и на пути к общественному прогрессу в свете учений Корана, хадисов и общественных законов».
4. Стихи, посвященные Ташкенту.
5. Женщина в исламе. [О гендерном равноправии в исламе и о важной роли социалистического строя в предоставлении женщинам прав.]
6. Начало сотрудничества в исламе. [Критика капиталистического строя и восхваление социалистического строя, советского правительства, которое защищает интересы трудового народа; критика индивидуализма; социализм как коллективный строй.]
7. Одна из диковинок мира. [О рытье канала и орошении земель в советский период; успехи СССР в области сельского хозяйства.]
8. Благословенное путешествие. [Рассказ одного из паломников о посещении Мекки и Медины.]
9. Мир вам. [О дружбе между людьми.]
10. Крупный имам рассказывает о Советском Союзе. [Интервью с египетским богословом, первым шейхом Ал-Азхара о Советском Союзе.]
11. Памяти Абу Райхана ал-Бируни.
12. Советская религиозная делегация в Каире. [О поездке делегации мусульман СССР в Каир.]
13. Письма читателей. [В.И. Ленин, его критика капитализма и призыв к арабам освободиться от ига капитализма.]
14. Краткие новости. [Посещение советской делегацией Республики Чад; о строительстве электростанций в республиках Средней Азии; Узбекистан в СССР вышел на второе место по производству ткани; исследование казахскими химиками кирпичей, из которых был сложен мавзолей двух казахских ханов.]

№ 13, 1972 г.

1. Ежегодная религиозная жизнь. [Отчетное собрание САДУМ.]
2. Единство — благословение для людей. [О дружбе народов, об успехах СССР в развитии разных сфер народного хозяйства; критика имперского периода в истории Центральной Азии.]
3. Посещение исламской делегацией из СССР Филиппин и Цейлона.
4. Метро Ташкента.
5. Ал-Хорезми и основы логики в кибернетике.
6. Великий астроном. [Об Улугбеке.]
7. Свобода совести и права граждан Советского Союза.
8. Мечети на берегу реки Сейхун. [Исторический и культурологический аспекты; развитие промышленности в Туркестане в советский период; помощь, оказанная В.И. Лениным в развитии Туркестана в 1918 г.]
9. Краткие новости. [Об основании в Ташкенте Института путей сообщения, который является сороковым вузом в Узбекской ССР; о начале строительства водного канала в Казахстане; о реставрации памятников архитектуры в Узбекской ССР.]

№ 17, 1973 г.

1. Мусульмане Азербайджана. [Об успехах в области промышленности, сельского хозяйства и образования в Азербайджанской ССР; о Духовном управлении мусульман Закавказья, о единении суннитов и шиитов.]
2. Старинная мечеть в Бишкеке. [Пишпек, позже был переименован в г. Фрунзе, до революции представлял собой маленький город. После Октябрьской революции этот город стал стремительно развиваться и стал столицей Киргизии. О мечети им. Ильяс-хаджи в г. Фрунзе.]
3. Размышления возле Каабы. [Имам-хатиб мечети Коканда делится своими впечатлениями от паломничества.]
4. Шихаб ад-Дин ал-Марджани. [Статья, посвященная биографии татарского ученого Шихаб ад-Дина ал-Марджани.]
5. Первый академик Узбекистана. [О первом академике из Узбекской ССР Абиде Садыкове.]
6. Башкиры в прошлом и в настоящем. [О развитии промышленности, сельского хозяйства, здравоохранения и образования в Башкирской АССР; об основании Оренбургского магометанского духовного собрания в XVIII веке и о ДУМЕС.]
7. Развитие здравоохранения в Узбекистане.
8. Абу Райхан ал-Бируни. [Биография; ал-Бируни как историк, филолог и математик.]
9. Краткие новости. [Посещение иностранными гостями САДУМ; основание в Узбекской ССР комитета культурных связей; возрастающее значение роли Узбекской ССР во внешней торговле; об электрификации между городами Ташкент и Чимкент; отзыв французского исследователя о государственной библиотеке Таджикской ССР; выставка достижений культуры в Нукусе,

столице Каракалпакской АССР; об отдыхе трудящихся трех республик: Киргизской, Казахской и Узбекской в лечебных пансионатах возле озера Иссык-Куль.]

№№ 18-20, 1973 г.

Номер журнала посвящен выступлениям делегатов международной конференции «Мусульмане Советского Союза», проводимой в Ташкенте.

№ 21, 1974 г.

1. Великий мухаддис имам Бухари. [Биография имама Бухари.]
2. Степень набожности в жизни имама Бухари.
3. Мусульмане празднуют 'Ид ал-Адха.
4. Празднование выпускников медресе Мир Араб в Бухаре.
5. Посещение муфтием Зияуддином Бабахановым мечетей Ферганы.
6. Меня радует новая жизнь в кишлаке. [Раздел называется «Мусульмане в строительстве нового общества», и в него входят две статьи: 6 и 7. Данная статья представляет собой письмо читателя, жителя кишлака Кыркбаш. Он пишет о бедственном положении крестьян до революции, когда земля и водные ресурсы находились в руках эксплуататоров, а жители кишлака жили в плохих глиняных домах. После установления советской власти сельчане получили землю, а государство построило колхозникам большие и просторные дома.]
7. С помощью Аллаха. [Аналогичная статья, где некий тракторист из Башкирии пишет о своей жизни, критикует дореволюционный период и на своем примере рассказывает о благах, которые мусульманам СССР предоставила советская власть.]
8. Наше культурное наследие. О [сочинении] «ас-Сайдана» ал-Бируни.
9. Зарубежные связи мусульман. Посещение духовенством (риджал ад-дин) Пакистана Советского Союза.
10. Посещение Советского Союза мусульманской молодежью из Египта.
11. Посещение Советского Союза мусульманами Сингапура.
12. Ради истины. [Об успехах мусульман Средней Азии в области сельского хозяйства и промышленности.]
13. Краткие новости. [О количестве студентов, обучающихся в вузах Узбекской ССР; об обсерватории в Ташкенте и роли СССР в оснащении этой обсерватории современными аппаратами; о профессоре медицины, узбекском докторе Вали Меджидове; об экспорте узбекского хлопка; об электрификации в Туркменской ССР; о реставрации старинной башни в Киргизской ССР; об открытии Института математики в Академии Наук Таджикской ССР; о завершении работы по составлению каталога восточных рукописей коллективом Ленинградского отделения института Востоковедения.]

№ 26, 1975 г.

1. Ислам и борьба за мир.
2. Тридцатая годовщина победы над фашизмом.
3. Священная годовщина. [О мусульманах СССР — участниках ВОВ.]
4. Я говорю: «Нет войне». [Воспоминания мусульманина — участника ВОВ.]
5. Отклик из заграницы. [Секретарь всемирной исламской лиги Мухаммад Салих ал-Каззаз делится своими впечатлениями о международной конференции, прошедшей в августе 1974 г. в Самарканде.]
6. Развитие национальной культуры таджиков.
7. Одна из древнейших рукописей Ташкента.
8. Мечеть Мешхеди Ага (в Азербайджане). [О тесной дружбе между суннитами и шиитами Азербайджанской ССР, все они вместе молятся в одной мечети.]
9. 90 лет со дня рождения. Юбилей муфтия Закавказья Али Ага Сулейман Заде.
10. Краткие новости. [О новом исследовательском центре физиологии в Узбекской ССР; о строительстве на реке Амударья нового моста, который связывает СССР с Афганистаном; о строительстве новых школ, больницы, заводов и т.д.]

№ 29, 1976 г.

1. Сила дружбы и братства. [Ислам— миролюбивая религия, граждане СССР стоят на страже мира и дружбы между людьми.]
2. Почитание законов Корана и сунны в мечетях советского Востока. [О важной роли мечетей как интеллектуальных и культурных центров.]
3. Паломничество к святыням.
4. Посещение делегацией советского духовенства (риджал ад-дин) демократической республики Сомали и Мавритании.
5. Узбекский язык — язык науки и культуры.
6. Символ великого признания. [О награждении орденом муфтия Закавказья Али Ага Сулейман Заде.]
7. Возвышенное послание — это служение Аллаху. [Статья о Ахмадхане б. Азизходжа из Намангана, который закончил Ташкентский исламский институт и был отправлен имамом мечети в свой родной город.]
8. Древний, но современный. [История города Хорезм.]
9. Некролог по случаю смерти одного из основателей САДУМ Исмаила Махдума б. Сати Ахунд из Намангана.

БИБЛИОГРАФИЯ

Bustanov, A.K., Kemper, M. (2012). From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage, in: A.K. Bustanov, M. Kemper (eds.), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam, 29-54.

Dudoignon, S.A. (1996) Djadidisme, mirasisme, islamisme. *Cahiers du Monde russe* (vol. XXXVI (1-2), 13-40.

Gould, R., Shikhaliev, Sh. (2017a). A Tale of Two Scholars: Daghestan Modernists in Early Twentieth Century Egypt. Retrieved from <https://ssrn.com/abstract=2995762>

Gould, R., Shikhaliev, Sh. (2017b). Beyond the Taqlid/Ijtihad Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule, in: *Islamic Law and Society*, Vol. 24, 142-169.

Kemper, M. (2014). Ijtihad into philosophy: Islam as cultural heritage in post-Stalinist Daghestan. *Central Asian Survey*. Vol.33, Issue 3. 390-404.

Kemper, M., Shikhaliev, Sh. (2015). Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan // *Asiatische Studien — Études Asiatiques*. Vol. 69, Issue 3, 593-624.

Акаев, А. (1992). Тил масъаласы // Оразаев Г.М.-Р. (сост.). *Пайхаммарны ёлу булан (Тропою Пророка)*. Махачкала, с. 75-84.

Ал-Гумуки, А. (1917). Мас'ала луга ат-та'лим // *Джаридат Дагистан*. № 23-24.

Ал-Джам'иййа ад-диниййа фи ал-джумхуриййа ал-Адигиййа (1927, № 8, август). *Байан ал-хакаик*, с. 14-16.

Арапов Д.Ю. (2010). Ислам и советское государство (1917-1936). Сборник документов. Вып. 2. М: Издательский дом «Марджани».

Байан ал-хака'ик. (1925, сентябрь). Буйнакск.

Брежнев Л.И. (1970). Речь на приеме в Кремле в честь выпускников военных академий 5 июля 1967 г. // Брежнев Л.И. *Ленинским курсом. Речи и статьи*. Том 2. Москва.

Каяев А. (1993). Две разные ориентации // Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А. *Али Каяев: очерки жизни и творчества*. Махачкала, с. 360-366.

Ковалев А.А., Шарбатов Г.Ш. (1969). Учебник арабского языка. Москва.

Наврузов А.Р. (2012). «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джаидов. М., «Марджани».

Сулаев И.Х. (2009). Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917-1991). Махачкала.

Шихалиев Ш.Ш. (2010). «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих» 'Абд ал-Хафиза Охлинского // *Дагестан и мусульманский Восток*. Сборник статей / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: «Марджани».

Шихалиев Ш.Ш. (2017). Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900-1930) // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. М.: «РАНХиГС», № 3 (35), с. 134-169.

Шихсаидов, А.Р. (1984). Эпиграфические памятники Дагестана как исторический источник. Москва.

**“THE CASE RETURNED FOR
FURTHER INVESTIGATION”: DISCUSSION
ON KHWĀJA AĦRĀR IN PUBLICATIONS
AND PRIVATE CORRESPONDENCE
OF THE SOVIET SCHOLARS**

Ulfat Abdurasulov

ulfatbek.abdurasulov@oeaw.ac.at

Ulfat Abdurasulov

PhD in History, research fellow at the
Institute of Iranian Studies, the Austrian
Academy of Sciences

The essay deals with the discussion between renowned Soviet era academics Alexey Boldyrev and Ol’ga Chekhovich on the ‘historical role’ of Khwāja Aḥrār – an influential political figure and Naqshbandī shaykh of the 15th century. Based upon the scholarly publications as well as private correspondence of both academics the author seeks to highlight the very dynamics of the discussion, the main arguments as well as some hermeneutical exercises implemented by both discussants.

Keywords: *Soviet Oriental Studies, Khwāja Aḥrār, Naqshbandī Shaykh, Islam, Anti-Religious Propaganda, Reactionary or Progressive Significance.*

«ВЕРНУТЬ НА ДОСЛЕДОВАНИЕ»: ХОДЖА АХРАР В ПУБЛИКАЦИЯХ И КОРРЕСПОНДЕНЦИИ СОВЕТСКИХ ВОСТОКОВЕДОВ

**Ульфат
Абдурасулов**

ulfatbek.abdurasulov@oeaw.ac.at

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlmg.07.02.05>

В статье освещается дискуссия между известными советскими исследователями-медиевистами А.Н. Болдыревым и О.Д. Чеховичем об «исторической роли» Ходжа Ахрара — влиятельного политического деятеля и шайха Накибандийа XV в. — нашей эпохи отражение как в публикациях, так и в личной переписки. Предпринимается попытка проследить динамику развития этой дискуссии, основные тезисы о «реакционности» или «прогрессивности» указанного исторического деятеля, а также некоторые герменевтические упражнения, применявшиеся обоими исследователями в защиту своих аргументов.

**Ульфат
Абдурасулов**

*Кандидат
исторических наук,
научный сотрудник
Института
иранистики Академии
наук Австрии*

Ключевые слова: советское востоковедение, Ходжа Ахрар, накибандийский шайх, ислам, антирелигиозная пропаганда, реакционный, прогрессивный.

В апреле 1982 г. в Москве состоялись очередные, шестые по счету, «Бартольдские чтения» — серия тематических всесоюзных конференций, проводимых Институтом востоковедения АН СССР с участием востоковедов-медиевистов из разных концов СССР². На этой конференции в числе прочих был представлен доклад ленинградского исследователя-ираниста Александра Николаевича Болдырева (1909–1993) на тему «Еще раз о Ходжа Ахраре»³. Несмотря на свое незамысловатое название, этому выступлению предстояло стать, по мнению ряда последующих исследователей, «поворотным моментом в изучении как роли Ходжа Ахрара, так и суфизма вообще» (Gross, Jo-Ann and Urunbaev, Asom, 2002, 3), обозначившим «принципиальный отход от стандартной советской оценки» (Бабаджанов, 2005, 177–190).

Эмоциональный фон, сопутствовавший тому выступлению, позволяют воссоздать отдельные (хотя и весьма скудные) свидетельства очевидцев — участников конференции.

1. Автор считает своим приятным долгом выразить признательность коллегам Б.М. Бабаджанову и Ю. Паулю (Jürgen Paul) за предоставленные материалы, а также за ценные замечания и рекомендации при подготовке настоящей публикации.
2. В общей сложности в период с 1972 по 1993 гг. в рамках цикла «Бартольдские чтения» было проведено 10 конференций, бессменным руководителем которых являлась Е.А. Давидович, см. подроб.: Мкртычев, 2005.
3. Болдырев Александр Николаевич (1909–1993) — известный исследователь-иранист, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой иранской филологии Ленинградского Государственного университета (1950–1981). Автор ряда публикаций по истории персидской и таджикской литературы. Автор критического текста известного сочинения первой половины XVI в. Зайн-ад-дина Махмуда Васафи — Бадаи' ал-Вақай, (Зайн ад-Дин Васафи, 1961).

Так, по воспоминаниям узбекского историка Б.А. Казакова (1934-2014), в тот памятный апрельский день А.Н. Болдырев был чрезвычайно напорист и эмоционален в своем выступлении, и этим его доклад существенно отличался от более сдержанных двухстраничных тезисов, опубликованных накануне начала работы конференции (Болдырев, 1982, 10-11). Апофеозом же доклада, как и, пожалуй, всей конференции стала заключительная ремарка докладчика, призвавшего, ни много ни мало, возвести памятник своему протагонисту — Ходжа Ахрару — на родине последнего, в городе Самарканде. Это предложение, по словам Казакова, даже спровоцировало невольную реплику со стороны руководителя секции, известного азербайджанского исследователя академика Зия Мусаевича Буниятова (1923-1997), попытавшегося немного остудить пыл докладчика: «Все же с памятником Вы, конечно, погорячились!»⁴

Возможно, что подобный эмоциональный призыв к коренной «реабилитации» отдельного исторического деятеля, равно как и предложение возвести ему памятник (которое следовало скорее понимать как некую фигуру речи), сами по себе не были чем-то незаурядным⁵, если не принимать во внимание то обстоятельство, что все это относилось к личности Ходжа Убайдуллаха Ахрара — известного накшбандийского шайха и влиятельного политического деятеля Мавераннахра второй половины XV в., фигура которого до этого была объектом заметной демонизации в советской академической историографии и неизменно ассоциировалась с такими характеристиками, как «хищник-эксплуататор», «религиозный обскурант», «политический интриган» и — ни много ни мало — «самая ханжеская и мрачная фигура Средней Азии XV в.»⁶ (Брагинский, 1972, 416). Дополнительную же интригу этому выступлению придавало то обстоятельство, что на этой же конференции был заявлен и доклад другого известного историка-медиевиста О.Д. Чехович (1912-1922)⁷ на тему «О социальной роли и политической деятельности Ходжа Ахрара». Тезисы доклада Чехович, которой, по признанию самого Болдырева, на тот момент «принадлежал наиболее существенный вклад в дело изучения Ходжа Ахрара»⁸, отстаивали оценку и интерпретацию личности и деятельности Ходжа Ахрара (артикулированную ею уже в ряде прежних своих публикаций) (Чехович, 1960, 36-43), (Чехович, 1974, 14-28), полярно противоположную предлагаемым Болдыревым оценкам⁹.

Примечательно, что отмеченная позиция А.Н. Болдырева в отношении Ходжа Ахрара не сформировалась в одночасье. Интерес к этой личности, очевидно, сформировался

4. Это и другие воспоминания Б.А. Казакова были записаны узбекистанским исследователем Б.М. Бабаджановым (1998, Ташкент). Схожее описание событий, основанное на повествованиях ленинградского востоковеда О.Ф. Акимущкина (1929-2010), было передано автору данной статьи немецким исследователем Юргеном Паулем (Jürgen Paul).

5. Подобные призывы к «переоценке» роли и деятельности средневековых деятелей периодически звучали. В качестве примера можно привести доклад известного узбекского исследователя, академика И.А. Муминова, представленный на совещании при Президиуме АН УзССР 5 июня 1968 г., где прозвучал призыв к переоценке «места и роли в истории Средней Азии» средневекового деятеля — Амира Тимура (1336-1405). Расширенная версия доклада была опубликована в том же году в виде отдельной брошюры, см.: Муминов, 1968.

6. Б.Г. Гафуров называет Ходжа Ахрара «одной из наиболее мрачных фигур в истории народов Средней Азии», см.: Гафуров, 1955, 341.

7. См. подробнее о творчестве и биографии О.Д. Чехович: Abdurasulov 2015, 785-804.

8. Болдырев А.Н. (1985). Еще раз к вопросу о Ходжа Ахраре. *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма*. (С. 48.). Москва: Наука.

9. По причине скорострительной смерти 22 января 1982 г. Ольге Дмитриевне не было суждено принять участие в этой конференции. Все же основные идеи ее выступления нашли отражение в тезисах конференции, см.: Чехович, 1982, 70-71.

у него еще в период работы над подготовкой критического текста сочинения известного гератского литератора, современника Ходжа Ахрара, Зайн-ад-дина Махмуда Васифи — *Бадāī' ал-Вақāī'* (Зайн ад-Дин Вāсифи, Бадāй' ал-Вақāй', 1961)¹⁰. Это мемуарное сочинение в подробностях освещает интеллектуальную среду и ее представителей при дворах тимуридских и, впоследствии, шайбанидских правителей второй половины XV — начала XVI столетия. Как можно судить по письмам А.Н. Болдырева, адресованным О. Чехович, уже по меньшей мере с конца 1960-х гг. он последовательно отстаивал подобную трактовку деятельности средневекового шайха. Отмечая, что подготовка нового и всестороннего исследования о Ходжа Ахраре «с новых позиций» станет «*несомненно работой века*»¹¹, Болдырев, однако, на начальных порах однозначно исключал возможность своего участия в этом. «Увы, — констатировал он, — можно быть уверенным, что *мечта сия никогда не осуществится*» (Письмо А.Н. Болдырева 1970, л. 57). Тем не менее, спустя время обстоятельства все же побудили его заняться этим исследованием, вынеся, таким образом, достаточно частный спор в публичное пространство, выступив на престижном в СССР востоковедческом форуме, а впоследствии и опубликовав более расширенную версию в виде статьи¹², влияние которой на последующую историографию отмечено выше¹³.

В рамках данной статьи я планирую более предметно затронуть основное содержание дискуссии между А.Н. Болдыревым и О.Д. Чехович об «исторической роли» Ходжа Ахрара, нашедшей отражение как в опубликованных работах, так и в личной корреспонденции. Опираясь на этот материал, будет предпринята попытка проследить основные положения, артикулированные участниками этой дискуссии, динамику ее развития, а также некоторые герменевтические упражнения, применявшиеся обоими исследователями в защиту своих аргументов.

Следует оговориться, что мы склонны рассматривать эту дискуссию не просто как некую частную полемику между двумя учеными, представляющую важный, но, тем не менее, достаточно «узкоцеховый» интерес. Обозначенная в дискуссии полярность оценок по весьма чувствительному вопросу, личности самих ее участников позволяют, как представляется, «примерить» данный случай к более обширным контекстам неоднозначных курсов и гласов «корабля» советского востоковедения. Следует также принимать во внимание то обстоятельство, что дискуссия выплеснулась в публичное пространство в начале 80-х гг. XX столетия на фоне обострения политических событий в Иране и Афганистане, когда чувствительность к «исламской проблематике», в первую очередь в востоковедческих кругах СССР, значительно возросла, как это продемонстрировало исследование М. Кемпера и Х. Янсена (Jansen, Kemper, 2011, 124-144).

При этом в наши намерения отнюдь не входит попытка показать «ущербность» или «преимущества» какого-либо из подходов; наша цель скорее заключается в том, чтобы попытаться описать некий *разлом* между предписанной научной идеологией и тем конкретным материалом, с каким приходилось иметь дело. Постараемся представить себе исполнителей фундаментальных исследований, мировоззрение и научные подходы которых определены образовательными и идеологическими кодами, сформировавшими

10. Несмотря на то, что работа по подготовке текста была начата еще в 40-е гг., это издание вышло в свет только в 1961 г., см.: Bustanov, 44.

11. Здесь и далее выделение наше.

12. Статья, подготовленная на основе доклада, была опубликована в 1985 году в сборнике материалов конференции (Болдырев, 1985, 47-57).

13. О влиянии этой работы А.Н. Болдырева на характер и содержание поздней и постсоветских исследований о Ходжа Ахраре и истории среднеазиатского суфизма (Бабаджанов, 2005, 177-190).

различные представления о «прогрессивности» и «реакционности» тех или иных исторических личностей прошлого, оценки их деяний. Рутинное осмысление фактического материала побуждало каждого из оперировавших в этом пространстве исследователей искать дополнительные точки опоры в существующем идейном дискурсе, наполняя тем самым его новым содержанием, которое, однако, не выходило за пределы установленного дискурсивного поля. Это очень важные «предписания» к истории и востоковедению, которые выступали своеобразной матрицей, но которые так или иначе перекраивались и могли менять свой внутренний рисунок. Именно на этих лекалах и матрицах я стараюсь сосредоточиться, поместив, казалось бы, ординарную и частную переписку в поле стихийных диффузий советской науки гуманитарных направлений, в которой нередко сталкивались и смешивались личные взгляды и идеологические предписания.

ХОДЖА АХРАР КАК VÊTE NOIRE АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ

Последние десятилетия были отмечены появлением целого ряда исследований, внесших вклад в освещение различных аспектов политической и религиозной деятельности Ходжа Ахара и в целом тариката Накшбандийа в Мавераннахре¹⁴. Не вдаваясь в детальный анализ содержания этих работ, обратимся лишь к некоторым основным их положениям, позволяющим обрисовать в общих чертах как саму эпоху, так и личность этого средневекового деятеля.

Насир ад-дин 'Убайдаллах б. Махмуд аш-Шаши (Х'аджа Ахрār) родился в 1404 г. в небольшом селении под Ташкентом. Первая половина его жизни связана главным образом с этим городом, где он совершенствовался в своем духовном поиске и штудиях, а также, судя по различным свидетельствам, активно занимался земельными сделками. Его выход на активную политическую арену происходит, судя по всему, после переезда в начале 1450-х гг. в Самарканд, столицу Тимуридского государства в Мавераннахре. С этого времени и на протяжении четырех последующих декад, вплоть до его смерти в 1490 г., влияние Ходжа Ахрара на различные аспекты жизни Мавераннахра неизменно возрастает. Именно с самаркандским периодом его жизни принято связывать практическое воплощение новой доктрины социальной и политической активности шайха, «трансформировавшей существовавшую структуру Накшбандийского тариката» (Jürgen, 1991, 534) и обозначившую «беспрецедентную степень проникновения Накшбандии в социально-экономическую и политическую ткань тимуридского общества», а также «поворотный момент в истории суфизма» (Gross, and Ugunbaev, 1). Основная идея, по мнению Б.М. Бабаджанова, заключалась в личном действии духовного авторитета (шайха) во имя подчинения государственно-правовых норм канонам ислама, утверждение государственного порядка, основанного на приверженности к шариату (Бабаджанов, 2005, 177-190). Обладая религиозным авторитетом в качестве *пир*а, к ученикам которого, наряду с простыми людьми, причислялись правители и «лучшие умы» эпохи, такие как Алишер Навои и Абдурахман Джами, Ходжа Ахрар мог оказывать и значительное влияние на тимуридских правителей (Alam, 2009, 145-147). Исследователи делают акцент прежде всего на его посреднической роли в разрешении всевозможных конфликтов. Причем подобное *медиаторство* могло принимать как горизонтальную направленность, когда регулировались конфликты между представителями элиты, так и вертикальную, когда сбивался градус напряженности между властью предрешающими и более широкими со-

14. Среди таковых следует отметить исследования Х. Алгара, Дж.А. Гросс, Д. ДеУиза, Ю. Пауля, Б. Бабаджанова и др.

циальными группами, создавая ему образ «поборника интересов простых людей». Добавок ко всему этому Ходжа Ахрар являлся, выражаясь современным языком, крупным магнатом, во владении которого (на самых разнообразных правах собственности) находились обширные земельные угодья и иные экономические «мощности» (бани, торговые ряды — *тим*, крупная международная торговля и т.д.) (Чехович, 1974), (Gross, 1988, 84-104), (Alam, 2009, 145). Подобное богатство было основано на сложных экономических связях, включавших сеть автономных владений, а также на региональной и международной торговле. Другой важный компонент этой экономической мегасети своего времени — «система патронажа и протекции» тех небольших субъектов, кто вовлекался в эту сеть (Jürgen, 1991, 534). Благодаря деятельности Ходжа Ахарара влияние тариката вышло далеко за границы собственно Мавераннахра, распространившись далее в Иран и на территории, находившиеся под управлением Османских султанов (Alam, 2009, 143).

Неудивительно, что подобная замечательная триада (три раздражителя) — религиозный лидер, активный политик и торгово-земельский магнат, к тому же воплощенные в одном персонаже, получила едва ли не зловещий окрас в исследованиях советского периода, особенно в контексте доминирования классовых подходов и жесткой антирелигиозной риторики. В советской историографии, начиная с акад. В.В. Бартольда, выработалась устойчиво негативная оценка личности и деяний Ходжа Ахрара. Однако если Бартольд все же признавал двойственный характер деятельности Ахрара: с одной стороны, ярый ревнитель «враждебного культа среднеазиатского дервишизма» (Бартольд, 1964, 174), возглавивший «силы реакции», но с другой — «защитник народных масс», который «своим влиянием и богатством старался пользоваться на благо народа», — то приговор подавляющей части последующих советских исследователей был гораздо более суров.

Американский исследователь Девин ДеУиз в статье, посвященной историографии другого центральноазиатского суфийского лидера XII в. Ходжа Ахмада Йасави (ум. 1166-7), проиллюстрировал, как с начала 30-х и вплоть до конца 80-х гг. XX столетия фигура этого шайха была инструментализирована в контексте жесткой антирелигиозной пропаганды в качестве «религиозного обскурантиста», призывавшего «народные массы к рабоподобному смирению перед лицом эксплуататоров». Одновременно с этим, предполагаемая «литературная древность» приписываемого Ахмаду Йасави сочинения «*Диван-и хикмат*», делала его также и объектом экстенсивного филологического изучения уже не просто как религиозного текста, но одного из ранних литературных и культурных артефактов тюркских народов. Таким образом, констатирует ДеУиз, происходила своеобразная «валоризация» («остворение») этого культурного продукта в угоду интересам формирующихся узбекской/казахской/туркменской советских национальных культур (DeWeese, 262-290).

Случай с Ходжа Ахраром представляется несколько отличным, поскольку приписываемые ему труды (представлявшие главным образом толкования различных ненормативных религиозных текстов), очевидно, не были столь «привлекательны» в качестве «литературных памятников» национальных культур, а потому им не суждено было выступать объектом подобной «валоризации», какую можно наблюдать на примере Ахмада Йасави и сочинения «*Диван-и хикмат*»¹⁵. В отсутствие же подобных «смягчающих» моти-

15. К слову, не потому ли мы не встречаем дебатов и претензий о его национальной принадлежности, схожей с той, которая имеет место в случае с другими историческими деятелями?

вов в деятельности Ходжа Ахара вердикт советской историографии был однозначно суров — «религиозный обскурантист», «хищник-эксплуататор» и, выражаясь словами А.Ю. Якубовского, «наиболее реакционный из представителей реакционного дервишизма» (История народов Узбекистана, 1950, 376). В качестве же апофеоза подобной демонизации можно привести попытки таджикского исследователя Муса Раджабова характеризовать Ходжа Ахрара как главного инициатора «кровавой расправы» над «просвещенным монархом» — тимуридом Мухаммадом Тарагаем Улугбеком (ум. 1449), сим-волизировавшей победу «реакции» над «просвещением» (Раджабов, 1968, 172).

В 1974 г. в свет вышла объемная монография О.Д. Чехович *«Самаркандские документы»*, включающая публикацию целого ряда исторических документов, фиксирующих различного рода имущественные отношения, связанные с владениями Ходжа Ахрара и его потомков (Чехович, 1974). Монографию предваряло развернутое введение, характеризующее документы, эпоху и личность Ходжа Ахрара. Характер и обширность привлеченного источникового материала (Чехович 1974, 14-38), скрупулезность его проработки и даже предшествующий публикационный опыт автора¹⁶, казалось бы, позволяли ожидать если не иного концептуального репертуара, то, по меньшей мере, более сбалансированной оценки деятельности Ходжа Ахрара. Однако выводы Чехович в целом были выдержаны в рамках устоявшейся оценочной парадигмы — «злой гений Самарканда», «прямой пособник эксплуататоров», значение которого, к тому же, в исторической литературе «необоснованно преувеличено».

В такой историографической динамике (если не сказать статике), собственно, и состоялось выступление А.Н. Болдырева на конференции «Бартольдские чтения-1982» с призывом к коренной переоценке роли и личности Ходжа Ахрара, а три года спустя вышла в свет и его статья со схожим названием, где эти идеи получили более развернутую аргументацию (Болдырев, 1985, 47-63). Следует отметить, что позиция А.Н. Болдырева по Ходжа Ахрару не была «гласом вопиющего» в советской историографии. Ряд исследователей и до него осмеливались, с различной степенью утвердительности, отмечать «позитивную» роль Ходжа Ахрара (или, по меньшей мере, указывать на несостоятельность однозначно негативной оценки). При этом отмечалась его роль как защитника простого народа, на основании чего делались осторожные предположения о «прогрессивном характере» как деятельности самого Ходжа Ахрара, так и в целом Накшбандии в этот период¹⁷. Однако в столь открытой и однозначной форме, в какой она была представлена в апреле 1982 г. А.Н. Болдыревым, оценка личности и деятельности Ходжа Ахрара никогда прежде в советской историографии не оглашалась.

ХОДЖА АХРАР: PRO ET CONTRA...

С целью проследить, в рамках каких диапазонов артикулировались доводы «за» и «против» Ходжа Ахрара, обратимся к основным положениям полемики между О.Д. Чехович и А.Н. Болдыревым. При этом аргументация А.Н. Болдырева бу-

16. Несколькоими годами ранее О. Чехович опубликовала серию документов, датированных 1326-1335 гг. и связанных с вакфными владениями погребального комплекса кубравийского шайха Сайф ад-дина Бахарзи (ум. 1261) в Бухаре. Во введении к изданию автор дистанцируется от негативных оценок деятельности этого шайха и его потомков, ограничиваясь лишь пространном замечанием о значительном влиянии Бахарзи на монгольских правителей и их наместников в Мавераннахре и его стремлении «усилить роль шейхов» в политической жизни. Основной же акцент делается на освещении вопросов администрирования и имущественных отношений вакфной собственности мавзолея (Чехович, 1965, 5-29).

17. Среди таковых следует, в частности, отметить рецензионную публикацию Е.Э. Бертельса, опубликованную в 1948 г. (Бертельс, 1965, 460-61), работу узбекского исследователя Э.Р. Рустамова (Рустамов, 1963, 44-45), исследование азербайджанского историка Зумруд Кули-заде (Кули-заде, 1976) и др.

дет рассмотрена на примере опубликованных тезисов его выступления (1982) и более развернутой версии, вышедшей в свет в 1985 г. (Болдырев, 1982, 47-63). Позиция О.Д. Чехович будет продемонстрирована на основе двух ее работ, посвященных Ходжа Ахрару, — монографии «Самаркандские документы» (1974) и тезисов ее доклада для «Бартольдовских чтений-1982» (Чехович, 1974, 14-28), (Чехович, 1982, 70-71). Начнем с аргументов Ольги Дмитриевны Чехович:

- 1) «Роль Ходжа Ахрара сильно раздута». Признавая, что Ходжа Ахрар имел «громадное влияние на политическую жизнь» Мавераннахра (Чехович, 1982, 71), Чехович тем не менее была склонна полагать, что его реальная «политическая роль ... сильно раздута агиографическими источниками», тогда как «настоящий культ Ходжа Ахрара был создан [уже] после его смерти». В период жизни накшбандийского шайха, по ее мнению, «он вовсе не был так всевластен» (Чехович, 1982, 71), «фактически страной управляли феодалы ..., [которые] ведали не только военными, но и налоговыми, административными и прочими государственными делами» (Чехович, 1974, 23).
- 2) «Прямой пособник эксплуататоров». Все выступления и действия Ходжа Ахрара от имени и во благо народа являлись, по мнению Чехович, не чем иным, как при творством. «С этой точки зрения понятно «миротворчество» ишана, его просьбы к правителям об отмене налогов»; ибо все это было нужно для «поддержания своей репутации защитника угнетенных и предупреждать Тимуридов о необходимости иногда ослаблять гнет во избежание народных восстаний» (Чехович, 1974, 22). Таким образом, «выдавая себя за защитника угнетенных, Ходжа Ахрар в действительности был прямым пособником эксплуататоров» (Чехович, 1974, 21-22), (Чехович, 1982, 71).
- 3) «Более тонкое духовное орудие угнетения». Такого рода «пособничество» эксплуататорам осуществлялось Ходжа Ахраром в весьма «утонченной и завуалированной форме», а именно, последний вступал в действие «и помогал им (правлящим классам. — У.А.) в тех случаях, когда народ не подчинился грубой силе и требовалось более тонкое духовное орудие угнетения». «Эту классовую функцию религии, по-видимому, не всегда могло выполнять официальное духовенство ..., стоявшее слишком далеко от народа [Тогда как накшбандийские] шейхи, в том числе Ходжа Ахрар, были ближе к массам» (Чехович, 1974, 22). Таким образом, констатировала Чехович, «Ходжа Ахрар по существу выполнял ту же классовую функцию религии [что и традиционное мусульманское духовенство], но в более завуалированной форме» (Чехович, 1982, 71).
- 4) «Феодал и эксплуататор». Откровенная же «эксплуататорская сущность» Ходжа Ахрара находила яркое выражение как в способах расширения своих владений, так и в характере насаждаемых им имущественных и трудовых отношений. Так, пользуясь своим влиянием на власть предрежащих в дальнейшем расширении своих владений (тем более что «его земли не были обложены податями» [Сам. док., 24]), он путем различного рода сделок, в том числе и «сомнительного» характера, прибирал в свою собственность земли, сады и дуканы «простого населения», превращая последних в «феодално-зависимых» от себя лиц, при том что «положение закрепощенных таким образом крестьян и ремесленников мало чем отличалось от положения рабов...» (Чехович, 1974, 27).

- 5) «Бесплодная личная дипломатия». Дипломатические же миссии Ходжа Ахрара, собственно и принесшие ему славу миротворца, в действительности «...часто оставались бесплодными и даже приводили к результатам, противоположным поставленной цели». Например, это «потеря территории от Амударьи до Мургаба» как результат инициированного им договора с Абу-л-Касим Бабуром в 1454 г.; передача Ташкента моголам по условиям мирного договора в 1463 г. и др. (Чехович, 1974, 23).

Тезисы и статья Болдырева с точки зрения манеры изложения отличается более живой язык, с ярко выраженной авторской экспрессией. Основные же его аргументы направлены не столько против лично О. Чехович, сколько на развенчание всего доминирующего нарратива о «реакционной сущности» Ходжа Ахрара. Главные же аргументы А. Болдырева заключались в следующем:

- 1) «Конструктивный практицизм». Заявляя о несостоятельности попыток оценивать социальную сущность «накшбандизма Ходжа Ахрара» в рамках дихотомии «реакционный — прогрессивный» (зачисление в «болото реакции» или доводы о «прогрессивном характере»), Болдырев склонен характеризовать его мирскую идеологию как «конструктивный практицизм». Последнее, в частности, нашло выражение в стремлении Ходжа Ахрара «впервые в истории суфизма отбросить его (суфизма. — У.А.) традиционную монашескую ипостась, заменив ее призывом к активности жизненной деятельности и производительному труду» (Болдырев, 1985, 50-51).
- 2) «Единственная форма народного сопротивления». «Четкое историческое место» суфизма Ходжа Ахрара, по мнению Болдырева, может быть определено посредством позиционирования его в «едином историческом процессе» с другими народными движениями «в еретической оболочке» на Ближнем Востоке, в соответствии с тезисом Ф. Энгельса о трех ступенях средневековой «революционной оппозиции феодализму» — «мистика, ересь и сопротивление». С этой перспективы «самаркандский накшбандийский суфизм Ходжа Ахара» следует рассматривать в качестве начальной ступени («мистицизм») этого процесса, тогда как на последующей ступени («открытая ересь») могут быть помещены хорасанский и малоазийский суфизм (под руководством Абдаллах ал-Ансари (XI в.) и Джалаал-дин Руми (XIII в.)), а далее на высшую («вооруженное сопротивление») — исмаилизм (XI-XII вв., Насир-и Хусрау и Хасан-и Саббах)» (Болдырев, 1985, 52-53), (Болдырев, 1982, 12).
- 3) «Умиротворение с позиции силы». Отказ Ходжа Ахрара от попыток организации народных выступлений против «феодалов», ставший основанием для обвинения его в «пособничестве феодалам», Болдырев объясняет тем, что Ахрар «слишком хорошо понимал, что это привело бы к очередному туру «диких избиений» и «чудовищного опустошения». В силу чего им была задействована новая тактика — «умиротворения с позиции силы», используя «огромную силу суфийского религиозно-мистического воздействия» для сдерживания разрушительной силы власть предержащих. Таким образом, в числе очевидных достижений Ахрара Болдырев называет установление «мира для многих сотен тысяч простых тружеников» (Болдырев, 1985, 59).

- 4) «*Антифеодальный щит*». Свидетельства о «колоссальной торговой и земледельческой деятельности» Ходжа Ахрара, по мнению Болдырева, уже сами по себе дали основание большинству исследователей относить его «к стяжателям и эксплуататорам». Между тем, полагал он, «значительно большие богатства Алишера Навои или самого «ученого на троне» Улугбека ни в какой мере не мешают им занимать в глазах нашей науки выдающееся место в рядах передовых деятелей культуры...» (Болдырев, 1985, 58). Описанная же Чехович практика «псевдопродаж» — коммендаций на практике являлась не чем иным, как «надежным антифеодальным щитом» для простых тружеников (Болдырев, 1985, 53).
- 5) «*Высокообразованный эрудит*». «Ходжа Ахарар был несомненно высокообразованным человеком», полагает Болдырев, признавая, однако, что при этом он «не любил точные науки, в том числе и астрономию». «Но ведь астрономию, точные науки отрицали Джами, однако это не дает основания считать его «варваром», «деревенским шейхом», как делает В. Бартольд, а за ним и многие другие» (Болдырев, 1985, 58). Следует заметить, что подобное умозаключение по аналогии — излюбленный прием, к которому прибегает Болдырев в своей публикации. «Как могли... такие передовые для своего времени люди, как Навои и Джами... питать такое безмерное уважение, граничащее с преклонением, к Ходжа Ахрару, если бы он был махровым реакционером, врагом и губителем культуры, ханжой и разбойником-феодалом?» (Болдырев, 1985, 54).

«МНЕ БЫ ЖИЗНЬ ВТОРУЮ...»: ПИСЬМА А.Н. БОЛДЫРЕВА

В следующей части я предлагаю обратиться к некоторым фрагментам личной переписки между этими исследователями. Речь пойдет о письмах А.Н. Болдырева, адресованных О.Д. Чехович, в период с 1958 г. по конец 1981 г.¹⁸ Эти послания, бережно хранившиеся ташкентской исследовательницей, после ее смерти в 1982 г. были переданы в Центральный государственный архив Республики Узбекистан в качестве составной части ее личного архива (Центральный государственный архив Республики Узбекистан..., 1-2). Характеризуя содержание этих посланий, нельзя не отметить заметную посвященность в круг личных и деловых вопросов друг друга и, в целом, особую степень доверительности между учеными, сохранявшуюся на протяжении всего периода переписки. Примечательно также, что, по меньшей мере с конца 1960-х гг., обсуждение вопросов, связанных с оценкой деятельности Ходжа Ахрара, приобретает все более значимое место в письмах А.Н. Болдырева.

Так, в своем послании, датированном самым концом 1969 г., Александр Николаевич впервые упоминает о своем особом интересе к личности Ходжа Ахрара, навеянном, по его признанию, ходом его работы над творчеством Абдурахмана Джами. Поэмы Джами, как известно, включали различные посвящения самаркандскому шайху, которые, собственно, и привлекли особое внимание Болдырева. Формулируя уже тогда более или менее однозначно свою оценку личности накшбандийского шайха, Болдырев на этом этапе исключал возможность своего непосредственного участия в подобном «реабилитационном» проекте.

«Конечно, я бы с большим увлечением взялся за [Ходжа] Ахрара, но — увы — можно быть уверенным, что мечта сия никогда не осуществится. А вот Вы

18. В общей сложности имеется 103 послания, написанных в период с 1958 г. по декабрь 1981 г.

и дайте эту тему [А.Б.] Вильдановой¹⁹, пусть она готовит ее исподволь. При ее усидчивости, глядь, лет через пять и создаст она это исследование, которое будет работой века, вызовет ... фурор. Представляете себе — «Х. Ахрар — оплот и знамя, организатор и вождь народного движения сопротивления против тимуридского разбоя»²⁰! (Болдырев, 1969, 57-57)²¹.

Спустя некоторое время, в апреле 1971 г., Болдырев вновь затрагивает эту тему в переписке, формулируя свою оценку Ходжа Ахрара и деятельности Накшбандии в рассматриваемый период уже более предметно:

«А еще очень приятно было узнать, что Вы читаете житие Ахрара. Может быть, Вам запал в душу наш давний разговор? Если да, то исполать, исполать! Итак, да здравствует Ходжа Ахрар, руководитель и организатор антитимуридского «движения сопротивления» народных масс в Средней Азии и Хорасане! А ведь его в этом поддерживал сам А. Джами. Именно в этом и заключается прогрессивная роль накшбандийского суфизма в XVI в. ...» (Болдырев, 1971, 61).

В этом письме, среди прочего, обращают на себя внимание следующие моменты:

- 1) идея о «прогрессивной роли» накшбандийского суфизма и о его сходстве с другими движениями «народных масс» на Ближнем Востоке сформировалась у Александра Николаевича уже на этом этапе, т.е. задолго до более близкого знакомства с фактическим материалом, касающимся деятельности Ходжа Ахрара;
- 2) упоминание о «давнем разговоре» с О.Д. Чехович указывает на то, что тема накшбандийского шайха и обсуждение «оценок» его деятельности между исследователями имела уже сравнительно продолжительную историю²².

Спустя несколько месяцев, очевидно, в ответ на сообщения Чехович о ее намерении приступить к подготовке «Самаркандских документов» о владениях Ходжа Ахрара и о первых важных «находках» при работе с фактическим материалом, следует весьма эмоциональный ответ Болдырева:

«Ваше письмо получил и взволновался так же, как и Вы. По-видимому, Вы на пороге большого открытия. ... Если это так, то можно начинать большую работу об Ахраре. Нет более подходящего человека для такого монографического исследования, чем Вы. Если Вы сейчас еще и не разделяете моей (интуитивной) концепции фигуры этого великого человека, то может быть Вы еще к этому придете» (Болдырев, 1971, 62).

В последующих письмах на протяжении нескольких лет, несмотря на поддержание прежней интенсивности переписки, тема Ходжа Ахрара до поры до времени в деталях не затрагивалась. Лишь после выхода в свет в самом конце 1974 г. «Самаркандских документов» О.Д. Чехович с материалами о Ходжа Ахраре А.Н. Болдырев незамедлительно реагирует своим письмом от 10 января 1975 г. Несмотря на изложенную в этой работе развернутую аргументацию Чехович относительно «эксплуататорской» и «реакционной»

19. Вильданова Аида Бекировна (1930-1999) — сотрудник Института востоковедения АН Узбекистана. В 1968 году А.Б. Вильдановой была защищена диссертация на тему «Маджа' ал-аркām» — памятник бухарского делопроизводства XVIII в.». Научным руководителем работы была О.Д. Чехович.

20. Здесь и далее курсив наш.

21. Стилистика и орфография сохранены.

22. Как можно судить из содержания переписки, летние отпуска О.Д. Чехович часто предпочитала проводить в п. Комарово Ленинградской области.

сущности Ахрара, Болдырев продолжает настаивать на своей оценке, сетуя в очередной раз на отсутствие возможностей заняться самому этим вопросом более предметно.

*«... Разумеется я просматривал и перелистывал [Ваши] «Самаркандские документы», с каждым разом все более убеждаясь в основательности, фундированности, филологичности (а это у меня — высший комплимент) сего монументального труда Вашего. Совершенно, **против Вашего желания и намерения, укрепился в той оценке Ахрара, которая была у меня раньше.** Однако, увы, нет возможности заняться. Как говорится, «... и хочется, и колется, и мама не велит!» (Болдырев, 1975, 74).*

В течение последующих нескольких лет мы вновь наблюдаем некоторое затишье в переписке. Вернее, обмен письмами идет своим чередом, однако без детальных обсуждений Ходжа Ахрара. Наконец, в ноябре 1979 г., после довольно продолжительного перерыва, тема накшбандийского шайха появляется вновь:

*«Видели ли Вы книжку З.А. Кули-заде «Мировоззрение Касими Анвара»? Там есть о Х. Ахраре — «Х.А. пользовался огромным влиянием среди народных масс. Этот шейх выступал поборником справедливости, занимался благотворительностью, раздавал часть своих земель беднякам» ... Видимо время для большого научного пересмотра на Х.А. назрело [sic]. Иногда вынимаю карточки с Вашими наводящими указаниями на материал (видимо, богатеиший) по этому вопросу и думаю: «Эх, вторую бы жизнь мне, я бы **сделал!**» (Болдырев, 1979, 88).*

Как можно судить из различных оговорок в письмах А.Н. Болдырева, в эти годы он все больше увлекается «разбором» различных посвящений Ходжа Ахрару, встречающихся в поэмах Абдурахмана Джами. Весной 1981 г., видимо с еще довольно смутными и не оформившимися планами в голове, А.Н. Болдырев летит в Ташкент для ознакомления с хранящимися там известными агиографическими трудами и житиями Ходжа Ахрара²³. Здесь же он проводит ряд консультаций с О.Д. Чехович, а сразу по возвращении в Ленинград отправляет ей послание следующего содержания:

«21 апреля 1981 г. [по прибытии в Ленинград] сразу же достал Ваши «Самаркандские документы», читаю заново все, относящееся к Х.А. ... Ваш раздел о Х.А. является тогдашней итоговой сводкой всего сделанного в науке в этом направлении. ... Да, конечно, у Вас все очень объективно, тактично (в филологическом смысле слова), но окончательный вывод беспощаден: «это был активный пособник феодальных правителей в деле подавления и эксплуатации трудящихся». Но вот именно этот вывод мне представляется спорным [sic]. Посмотрим ...» (Болдырев, 1981, 90).

Что скрывалось под этим многозначительным «посмотрим», становится более понятным из его следующего письма, написанного менее чем через месяц. Начиная с этого времени переписка уже принимает гораздо более интенсивный характер, практически каждое очередное письмо становится полем для дебатов, на котором Александр Николаевич тестирует свои идеи и аргументы. И уже скоро в письмах А. Болдырева начинает проследиваться тот же аргументационный и оценочный ряд, который затем будет изложен в его выступлении. В письмах эти оценки представлены гораздо более однозначными, а порою и жесткими формулировками:

23. Детальный обзор агиографии Ходжа Ахрара (Кадырова, 2007).

«... Итак, отвечаю на некоторые вопросы Ваши: 1) Главная функция Х.А. [закключалась] не в помощи «Тимуридам в утихомиривании недовольных», а в защите широких производительных народных масс, им возглавляемых экономически и духовно (через накибандийа) от произвола феодального разбоя тимуридов, в котором были повинны даже самые просвещенные государи вроде Улугбека, не говоря уже о таких бандитах-изуверах, как Абу Саид и др. В этом у Х.А. полная аналогия с Дж[алал ад-Дином] Руми в Малой Азии, роль их в практической деятельности и учений в этом тождественны. А что в борьбе с **разбойными, кровожадными, тупыми деспотами**, этим **«умнейшим старикам»** приходилось пускаться на всевозможные уловки, маневры, сделки и т.п. и т.д. — так это только так и могло быть. Суфизм давал какой-то иммунитет» (Болдырев, 1981, 91).

В конце 1980 г. была определена тема очередных «Бартольдских чтений», запланированных на весну 1982 г., — «Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма». Оргкомитетом конференции во главе с Е.А. Давидович было, судя по всему, получено предварительное согласие А.Н. Болдырева о его участии на этом востоковедческом форуме с докладом, представляющим новые оценки Ходжа Ахрара. Однако, несмотря на интенсивную работу в этом направлении и сбор значительного материала (к осени 1981 г. им были получены микрофильмы главных агиографий Ходжа Ахрара из Ташкента, обнаружены в Ленинграде несколько новых списков рисола и др. источники)²⁴, вплоть до последних месяцев перед конференцией Болдырев сомневался в возможности своего участия. Причина, как можно судить из писем, заключалась отнюдь не в сомнениях относительно правоты своих оценок, а в готовности представить достаточную «доказательную базу»²⁵. В сентябре 1981 г. он писал Чехович: «Тезисы Е.А. [Давидович] я еще не выслал и, вероятно, не вышлю. Хотя и занимаюсь прилежно» (Болдырев, 1981, 94). В начале ноября того же года, ко времени сдачи тезисов докладов конференции, Болдырев обреченно признавал:

«... Я написал ей [Е.А. Давидович] по тому поводу, что для «Бартольдских чтений» тезисов [я уже] не пришлю, т.к. с Ходжа Ахраром, чем дальше в лес, тем больше дров» (Болдырев, 1981, 96).

В последующие дни и недели А.Н. Болдырев предпринимает исследовательскую поездку в Душанбе, в ходе которой окончательно определяется с решением принять участие на ближайших «Бартольдских чтениях» с запланированным докладом. Сразу же по возвращении в Ленинград он информирует О.Д. Чехович:

«22 [ноября] вернулся из поездки в Душанбе ... С тех пор как я писал Вам, работа моя по Х.А. очень продвинулась ... Главное, что **«дело» Х.А. должно быть возвращено в исследовательскую часть для «доследования»!** Соответствующих данных у меня набралось на столько, что я даже выступил (минут на 40) в Душанбе, в отделе рукописей Ин-та Языка и Литературы АН [ТаджССР] с изложением моей точки зрения. ... А теперь думаю, что, видимо можно видвинуть и на Б[артольдские]Ч[тения]. Написал об этом Е.Аб-не [Давидович], обещая прислать в скорости не тезисы уже,

24. «Материал все расширяется, прямо таки плывет в руки», — писал А.Н. Болдырев в одном из писем. (Болдырев, 1981, 97).

25. Например, в одном из писем он писал: «Оказалось, что у нас в Ленинграде две прекрасные рукописи его [Ходжа Ахрара] трех рисола ... Ясно, что не изучив писаний деятеля писать о нем преждевременно» (Болдырев, 1981, 96).

а полный текст предполагаемого выступления на машинке. Очень хотелось [sic] знать Ваше мнение, поэтому прошу [Вашего] разрешения выслать одновременно экземпляр и Вам».

Примечательно, что к тому времени А.Н. Болдырев уже имел на руках тезисы Чехович и был в деталях знаком с доводами и аргументами, которые она планировала представить в поддержку совершенно противоположной оценки Ходжа Ахрара. Однако возможный конфликт мнений в публичном пространстве не смущал обоих исследователей: вплоть до завершения написания текста своего доклада Болдырев продолжал обсуждать его основные положения со своим оппонентом. Полярность мнений по исторической личности, как можно видеть, ни в коей мере не являлась источником конфронтации и напряжения, более того, на протяжении долгого времени объединяла интересы обоих исследователей.

В самом конце декабря 1981 г. Е.А. Давидович, бессменный организатор «Бартольдových чтений», писала О.Д. Чехович (с которой на протяжении многих лет поддерживала очень доверительные и дружеские отношения)²⁶, полная воодушевления и не скрывая своих ожиданий от предстоящей конференции:

«Жду в [новом] 1982 г. БЧ с исключительным волнением. Много нужно обговорить, обдумать. И прежде всего — роль личности Ходжа Ахрара — вот ведь какой выплывает историко-философский аспект! Видела в Ленинграде А.Н. Болдырева, он получил Ваши тезисы сначала без письма (я это поняла как брошенную [Вами] перчатку), но следом и письмо (так что дуэль [между Вами] пока не состоялась). Он дорабатывает, дорабатывает. Хорошо бы, если бы не помешало что-нибудь ему приехать на «Бартольдовские чтения».

Как можно видеть, Елена Абрамовна находилась в предвкушении предстоящей дискуссии между двумя авторитетными исследователями. И все же этой многообещающей очной дискуссии не суждено было состояться. Отнюдь не по причине неучастия А.Н. Болдырева, как того опасалась Е.А. Давидович. 22 января 1982 г. О.Д. Чехович скоропостижно ушла из жизни...

«КОНСЕРВАТОР, НО... НЕ РЕАКЦИОНЕР», или ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В завершение этой статьи хотелось привести эпизод, свидетелем которого довелось стать немецкому исследователю Юргену Паулю во время его первого посещения тогда еще советского Узбекистана в сентябре 1986 г., в ходе работы над докторской диссертацией, посвященной политической и социальной деятельности тариката Накшбандийа в Средней Азии (Jürgen, 1989). Его визит в Ташкент удачным образом совпал с выступлением перед местной научной общественностью ленинградского исследователя О.Ф. Акимушкина²⁷ с докладом о деятельности средневековых суфийских братств в регионе. Выразивший в своем выступлении полную солидарность с доводами А.Н. Болдырева о «прогрессивной роли» Ходжа Ахрара, Акимушкин был буквально атакован одним из присутствовавших, настаивавшем все же на «реакционном» характере деятельности

26. См. подр.: Абдурашулов, 2015, 74–81.

27. Акимушкин Олег Федорович (1929–2010) — известный исследователь-иранист, заведующий сектором Среднего Востока Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (с 2007 г. — Институт восточных рукописей РАН).

накшбандийских лидеров, прежде всего самого Ходжа Ахрара. Ответ О.Ф. Акимущкина на эти нападки весьма примечателен: «Да, они [накшбандийские шайхи] были несомненно консерваторами, что отнюдь не означает, что реакционерами!»

Недавнее исследование Ханна Янсен и Михаэля Кемпера продемонстрировало, каким образом ближневосточные события конца 1970 — начала 1980-х гг. повлияли на характер, динамику и концептуальное оформление исследований ислама в советском востоковедении (Jansen, Kemper, 2011, 124-144). Необходимость концептуальной трактовки «антикапиталистических» процессов на фоне событий, связанных с революцией в Иране 1978-79 гг. и деятельности мусульманских групп сопротивления в Афганистане, делали более нежизнеспособными доминировавшие в советском публичном дискурсе прежние эссенциалистские и упрощенные характеристики ислама как *априори* «отсталого» и «феодално-реакционного». Следствием этого стало формирование новой исследовательской повестки и нового концептуального репертуара, который допускал наделение ислама «прогрессивным», в определенной степени, содержанием и признание за мусульманскими религиозными деятелями вполне «положительных» черт, не конфликтуя при этом с доминирующим дискурсом (Jansen, Kemper, 2011, 124-144). Побочными же продуктами этого процесса стало заметное расширение предметного поля исследований исламской проблематики в СССР, в том числе и за счет охвата ранее «табуированных» тем (Jansen, Kemper, 2011, 127-128). Х. Янсен и М. Кемпер склонны рассматривать процесс инициирования и формирования этой новой концептуальной повестки в качестве реакции экспертного сообщества, ведомого прежде всего Институтом востоковедения АН СССР во главе с директором Е.М. Примаковым (1929-2015), на запрос властных и идеологических органов СССР.

В этом контексте вполне возможно, что проведение самой конференции «*Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма*» в 1982 г. и в особенности поднятие таких вопросов, как переоценка роли и деятельности накшбандийского лидера Ходжа Ахрара, являлись отражением тех изменений в исследовательской повестке в начале 1980-х гг., о которых повествуют Янсен и Кемпер. Вместе с тем, приведенный нами материал, в частности письма Болдырева, свидетельствует также о том, что подобные идеи и трактовки ислама не были сформулированы в одночасье, в ответ на некий властный запрос. Очевидно, что многие из этих идей сформировались и циркулировали среди представителей востоковедческого сообщества СССР еще задолго до начала ближневосточных событий. Это, конечно, отнюдь не отрицает возможности того, что именно «запрос власти» стал своего рода «спусковым механизмом», способствовавшим вынесению подобных вопросов на публичное обсуждение. И тогда, возможно, становится более понятно высказывание А.Н. Болдырева о том, что именно «теперь время назрело».

Если говорить о доводах и аргументации О.Д. Чехович о Ходжа Ахраре, то можно, конечно, найти в них более или менее полный набор устоявшихся клише и риторики в оценке деятельности средневекового религиозного деятеля. Однако это делалось без излишнего риторического пафоса, заимствования ссылок из «классиков марксизма-ленинизма», банального жонглирования штампами и идеологемами, что всегда было характерно для исследовательских работ Чехович (несмотря на ее активную деятельность в качестве партийного пропагандиста) (Абдурасулов, 785-804). Следование стандартам «академической честности», как она это понимала, заключалось отнюдь не в механическом навешивании ярлыков. Напротив, как пример с Ходжа Ахраром, так и случаи

с рядом других разрабатывавшихся ею исследовательских вопросов демонстрируют, что переняв эти идеологемы с «младых ногтей», по мере глубокого проникновения в источниковый материал, она неизменно пыталась находить дополнительные доказательства своим убеждениям и правоте. Она оставалась верной этим убеждениям, несмотря даже на попытки ее коллег и друзей переубедить ее²⁸. Эта вера в идеалы, однако без фальши, возможно, и делали ее человеком, которого уважали коллеги (в том числе и за рубежом). И по сей день в воспоминаниях знавших ее людей она неизменно удостоивается эпитета «настоящего ученого» (Абдурасулов, 2014, 256-257).

Случай с оценками А.Н. Болдыревым Ходжа Ахрара представляется несколько отличным. Как уже было отмечено, практически вся его научная деятельность была связана с изучением творчества и биографий средневековых литераторов-интеллектуалов — Алишера Навои, Зайн-ад-Дина Васифи, Абурахмана Джами на основе первоисточников и др. Несоответствие фактического материала источников господствующим идеологическим формам, его осмысление, даже в рамках формационного подхода, очевидно, наводило его на мысль о несостоятельности доминирующих лекал и матриц. Отсюда и вытекает характерно прослеживающаяся в письмах А.Н. Болдырева внутренняя потребность их изменить. Однако эта готовность к расширению дискурсивного поля неизменно сталкивалась с ограниченностью концептуального аппарата. Несмотря на изменение оценок, аргументация Болдырева продолжает оставаться в рамках тех же представлений о «прогрессивности» или «реакционности», «положительном» или «отрицательном» значении исторического деятеля. Таким образом, попытки «оправдать» средневекового религиозного деятеля неизменно «спотыкаются» о некие лимитированные границы дискурсивного поля советской эпистемологии.

И все же и О.Д. Чехович, и А.Н. Болдырев в своих оценках и поисках аргументации относительно деятельности Ходжа Ахрара руководствовались представлениями об «академической честности и объективности». Примечательно при этом, что полярность их позиций по этому вопросу отнюдь не являлась основанием для кого-то из них уличать своего оппонента в недостатке этой самой «честности» или сомневаться в его профессиональности. Похоже, что «честность» была и остается весьма противоречивой категорией, особенно в рамках советского «исторического материализма» и вытекающих из него прямолинейных подходов. Возможно, даже более противоречивой, нежели суфизм, хотя и в самом суфизме достаточно противоречий.

28. Например, ее обсуждение с Е.А. Давидович вопросов земельной собственности в позднесредневековой Средней Азии (Абдурасулов, 74-81).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abdurasulov, Ol'ga Chekhovich: Two Facets of a Soviet Academic.
- Abdurasulov, Ulfatbek. (2015). *Iranian Studies*, Ol'ga Chekhovich: Two Facets of a Soviet Academic Vol. 48, no 5.
- Alam, Muzaffar, *The Mughals*. (2009). *The Sufi Shaikhs and the Formation of the Akbari Dispensation*. Modern Asian Studies.
- Bustanov A. *Settling the Past: Soviet Oriental Projects in Leningrad and Alma-Ata*, PhD dissertation (unpublished), 44.
- DeWeese, Devin, *Ahmad Yasavi and the Divan-i hikmat in Soviet Scholarship*.
- Gross, Jo-Ann and Urunbaev, Asom. (2002). *The Naqshbandīya and Khwāja 'Ubayd Allāh Ahrār. The Letters of Khwāja 'Ubayd Allāh Ahrār and His Associates*. Persian text edited by Asom Urunbaev. English translation with notes by Jo-Ann Gross. Introductory essays by Jo-Ann Gross and Asom Urunbaev London, Boston, Köln: Brill.
- Gross, Jo-Ann. (1988). *Iranian Studies. Economic status of a Timurid Sufi Shaikh: A Matter of Conflict or Perception*. 21.
- Jansen, Hanna E. and Kemper, Michael. (2011). Michal Kemper and Stephan Conermann (eds.) *Hijacking Islam. The Search for a New Soviet Interpretation of Political Islam in 1980. The Heritage of Soviet Oriental Studies*, London and New York: Routledge.
- Jürgen, Paul. (1989). *Die politishce und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert* Hamburg.
- Paul, Jürgen. (1991). *Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar*. *International Journal of Middle East Studies.*, 23, 4.
- Абдурашулов У.А. (2014). О.Д. Чехович: две ипостаси историка. История и историки Узбекистана в XX веке. Ташкент: Navto'z.
- Абдурашулов У.А. (2015) «Потомки оценят эти мысли и выводы...». Е.А. Давидович и О.Д. Чехович в личной переписке. Восток Свыше. Вып. XXXVI, 1.
- Бабаджанов Б.М. (2005). *Arabia Vitalis. К вопросу о восприятии статуса суфийского шайха (на примере Ходжа Ахрара)*. Арабский Восток, Ислам, Древняя Аравия. Сборник статей, посвященный 60-летию В.В. Наумкина. Москва: Восточная литература.
- Бартольд В.В. (1964). *Улутбек и его время*. Сочинения. Москва: Наука.
- Бертельс Е.Э. (1965). Составитель и редактор Э.Р. Рустамов. Рецензия. Великий узбекский поэт. Евгений Эдуардович Бертельс. Избранные труды. Навои и Джами. Москва: Наука.
- Болдырев А.Н. (1982). *Еще раз о Ходжа-Ахраре*. Бартольдовские чтения 1982. Год шестой. Тезисы докладов и сообщений. Москва: Наука.
- Болдырев А.Н. (1985). *Еще раз к вопросу о Ходжа Ахраре. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма*. (С. 48.). Москва: Наука.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 1 ноября 1981 года, л. 96.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 10 января 1975 года, л. 74.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 20 ноября 1971 года, л. 62.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 24 ноября 1981 года, л. 97.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 27 апреля 1971 года, л. 61.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 27 декабря 1969 года. ЦГА РУз, Ф. 2678, оп. 1, д. 521. Л. 57-57 об.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 1 ноября 1981 года, л. 96.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 14 мая 1981 года, л. 91.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 21 апреля 1981 года, л. 90.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 29 сентября 1981 года, л. 94.
- Болдырев А.Н. Письмо к О.Д. Чехович, 3 ноября 1979 года, л. 88.

Брагинский И.С. (1972). Заметки к изучению творчества Джами. Из истории персидской и таджикской литературы. Избранные работы. Москва: Наука.

Гафуров Б.Г. (1955). С древнейших времен до Великой Октябрьской Социалистической Революции 1917 года. История таджикского народа в кратком изложении. Москва: Госполитиздат. Т. I.

Зайн ад-Дин Вāсифй, Бадāй' ал-Вақāй'. Критический текст, введение и указатели А.Н. Болдырева. (1961). Том I-II, Москва.

История народов Узбекистана (1950). Ташкент. Том I.

Кадырова М. (2007). Ответственный редактор Б. Бабаджанов. Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраридов. Рабочие документы ИФЕАК. 2. Ташкент: IFEAC.

Кули-заде З.А. (1976). Мировоззрение Касими Анвара. Баку: Элм.

Мкртычев Т.К. (2005). Отв. ред. Е.В. Антонова, Т.К. Мкртычев. Вместо введения. Центральная Азия: источники, история, культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию Е.А. Давидович и Б.А. Литвинского. Москва: Восточная литература.

Муминов И.М. (1968). Роль и место Амира Тимура в истории Средней Азии в свете данных письменных источников. Ташкент: Фан.

Письмо А.Н. Болдырева к О.Д. Чехович, 27 декабря 1970 г., ЦГА РУз, ф. 2687, оп. 1, д. 521. Л. 57.

Раджабов М.Р. (1968). Абдурахман Джами и таджикская философия XV в. Душанбе: Ирфон.

Рустамов Э.Р. (1963). Под редакцией Е.Э. Бертельса. Узбекская поэзия в первой половине XV века. Москва: Издательство восточной литературы.

Центральный государственный архив Республики Узбекистан (далее ЦГА РУз), Фонд Р-2687 «Личный фонд О.Д. Чехович», опись 1-2.

Чехович О.Д. (1960). Оборона Самарканда в 1454 году. Известия АН УзССР. Серия общественных наук. № 4.

Чехович О.Д. (1974). Самаркандские документы XV—XVI вв. (О владениях Ходжа Ахрара в Средней Азии и в Афганистане). Факсимиле, критический текст, перевод, введение, примечания и указатели О.Д. Чехович. Москва: Наука.

Чехович О.Д. (1982). О социальной роли и политической деятельности Ходжа Ахрара. Бартольдовские чтения. Год шестой. Тезисы докладов и сообщений. Москва: Наука.

Чехович О.Д. (1982). О социальной роли и политической деятельности Ходжа Ахрара. Бартольдовские чтения 1982. Год шестой. Тезисы докладов и сообщений. Москва: Наука.

Чехович О.Д. Бухарские документы XIV века. Ташкент: Наука, 1965, 5-29.

**A MUSLIM BIBLIOPHILE
IN SOVIET MOSCOW:
THE LIBRARY OF IMAM
AHMETZIAN MUSTAFIN**

Islam Zaripov

islamzarif@gmail.com

Marat Safarov

safarov84@mail.ru

Islam Zaripov

Ph.D. in History, Deputy Director of the
Moscow Islamic College

Marat Safarov

Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor
of the Department of Humanities and
Social Sciences of the Institute of
Economics and Management in Industry

The article summarizes some material on the study of the imam-khatyb of Moscow Cathedral Mosque Ahmetzyan Mustafin's library (1902–1986). The analysis of Mustafin's book collection is determined not only by purely bookish interest, but also by the intention to study more thoroughly the daily life of a prominent Muslim religious figure of the Soviet times, his reading interests, his attitude to the book culture, his approach for collecting religious and reference literature. The chronological scope of the collection includes books and manuscripts up to the late eighteenth century – and until the 1970s and early 1980s. Mustafin's library contains books in Arabic, Turkish, Tatar and Farsi. It also covers various spheres of Muslim theology – Qur'anic exegetics (tafsir), prophetic traditions (hadith), the biographies of the Prophet and his companions (sira), history (tarih), religious law and its methodology (fiqh wa usul al-fiqh), morality (akhlaq), mysticism (tasawwuf) and philosophy (falsafa). Dictionaries occupy a significant place, as well as various editions from the 1960–80s (for example, Qur'an commentaries) brought from foreign trips or received as a gift from foreign guests. Of interest are Tashkent editions of the Qur'an – the fact that expands the idea of Islamic institutions existence in the USSR. We also tried to keep track of the marginal notes on the books.

Keywords: *Islam in the USSR, Moscow Cathedral Mosque, library, tafsirs, dictionaries, facsimile.*

МУСУЛЬМАНСКИЙ КНИЖНИК СОВЕТСКОЙ МОСКВЫ: БИБЛИОТЕКА ИМАМА АХМЕТЗЯНА МУСТАФИНА

Ислам Зарипов
islamzarif@gmail.com

Марат Сафаров
safarov84@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmkg.07.2.06>

В статье обобщены материалы по изучению библиотеки многолетнего имам-хатыба Московской Соборной мечети Ахметзяна Мустафина (1902-1986). Анализ книжного собрания Мустафина обусловлен не только сугубо археографическими за-

Ислам Амирович Зарипов

Кандидат исторических наук, заместитель директора Московского исламского колледжа по научной работе

Марат Абясович Сафаров

Кандидат педагогических наук, доцент кафедры общегуманитарных и социальных дисциплин Института экономики и управления в промышленности

дачами, но и стремлением более полно изучить повседневную жизнь видного мусульманского религиозного деятеля советского времени — его читательские интересы, отношение к книге, механизмы собирания религиозной и справочной литературы. Хронологические рамки собрания включают книги и рукописи, датированные концом XVIII века, и вплоть до начала 1980-х гг. Библиотека А. Мустафина представлена литературой на арабском, турецком, татарском и персидском языках и охватывает различные сферы мусульманского богословия — кораническую экзегетику (тафсир), священные предания (хадис), жития Пророка и его сподвижников (сира), историю (тарих), исламское право и его методологию (фикх ва усул ал-фикх), нравственность (ахлак), мистицизм (тасаввуф) и философию (фалсафа). Большое место занимают словари, а также привезенные из зарубежных поездок или полученные в подарок от иностранных гостей различные издания 1960-80-х гг. (например, тафсиры). Особый интерес для расширения пред-

ставлений о существовании исламских институций в СССР представляют уникальные малотиражные ташкентские издания САДУМ. При изучении состава собрания выявлены владельческие пометки.

Ключевые слова: ислам в СССР, Московская Соборная мечеть, библиотека, тафсиры, словари, факсимиле.

Среди нескольких личностей, оказавших большое влияние на историю ислама в СССР, особое место занимает Ахметзян Мустафин (1902-1986)¹. В 1956-1986 гг. он являлся имам-хатыбом Московской Соборной мечети. Ахметзян Мустафин принадлежит к тем фигурам, без которых прошлое российских мусульман, по существу, нельзя и представить. Роль этой личности и значение ее для истории ислама в России особенно значимы еще и потому, что свою многолетнюю активную религиозную деятельность Мустафину довелось вести в тяжелых условиях антирелигиозных кампаний

1. В 2017 году в издательском доме «Медина» вышла монография, посвященная Ахметзяну Мустафину. Зарипов И.А., Сафаров М.А. Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. — Москва: ИД «Медина», 2017. — 404 с.

и атеистической пропаганды. Получивший глубокое образование в казанском медресе «Мухаммадия» выдающегося религиозного деятеля Галимджана Баруди, обладавший колоссальным опытом организации религиозной жизни, он являлся одним из ведущих имамов советской эпохи, которые передали дореволюционные традиции джадидской богословской школы новому поколению мусульманского духовенства, возглавившему умму в постсоветский период.

Неслучайно в середине 1970-х гг. А. Мустафин в течение года исполнял обязанности председателя Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири. Он был одним из весьма ограниченного круга религиозных деятелей своего времени, кто был допущен властями к международной деятельности: встречался с зарубежными государственными и духовными лидерами, такими как Гамаль Абдель Насер, Мохаммед Реза Пехлеви, Ахмед Сукарно, Муаммар Каддафи, король Марокко Хасан II, президент Сирии Шукри ал-Куатли и многие другие. Эти встречи становились событиями в жизни московских мусульман, способствовали повышению статуса Московской Соборной мечети как важного религиозного центра нашей страны².

Ахметзян Мустафин в значительной мере повлиял на сохранение у московских мусульман в советское время приверженности своим духовным корням. Он также сыграл особую роль в защите Московской Соборной мечети от намечавшегося в конце 1970-х гг. сноса. Твердый характер Ахметзяна Мустафина, его богатейший жизненный опыт, умение находить компромиссы, детальное понимание особенностей своего времени — все это во многом помогло московской мусульманской общине сохраниться в трудных условиях господства атеистической идеологии и обрести возрождение в новой России. Скончался Ахметзян Мустафин в ноябре 1986 г., на заре наступавших в государстве перемен, в частности по отношению к религии.

Особое место в жизни Ахметзяна Мустафина как ученого и религиозного деятеля занимали книги. По существу, в советской Москве Мустафин представлял собой тип восточного интеллектуала-книжника. Передавая нам часть его библиотеки, племянница имама Хабиба Якубова (1934 г.) вспоминала, как в последние дни своей жизни он напутствовал ее в отношении книг, говоря, что именно они составляли основу всей его жизни.

Еще будучи шакирдом, он старался как можно больше читать, используя любую возможность для этого. Вспоминая годы учебы у известного татарского просветителя ишана Хамидуллы Альмушева (1855-1929) в селе Петряксы Симбирской губернии, он отмечает уникальную возможность пользоваться его богатейшей библиотекой, в которой хранились фундаментальные труды классиков мусульманского богословия³. В своих воспоминаниях⁴ А. Мустафин пишет: «Моя первая встреча с уважаемым и достопочтимым устазом Хамидуллой-хазратом произошла осенью 1926 года в его доме в селе Петряксы. На этой встрече я попросил уважаемого устаза, если есть такая возможность, разрешить мне остаться некоторое время в Петряксах для получения знаний. Уважаемый устаз с радостью согласился. С этого дня я стал черпать знания

2. Подробнее о международном значении Московской Соборной мечети, обретении ею представительских функций см.: Зарипов, Сафаров, 2017, с. 96-98.

3. Об Альмушеве подробнее: Алимova, Сенюткина, Мухетдинов, 2007, с. 18-19.

4. Краткие воспоминания А. Мустафина на татарском языке, хранящиеся у потомков имама, частично опубликованы в Зарипов, Сафаров, 2017.

у уважаемого устаза. Около трех лет я обучался у уважаемого устаза комментарию Корана (*тафсир*), Священному Преданию (*хадис*), практическому богословию (*фикх*), догматике (*акаид*) и другим наукам. В 1928 году уважаемый устаз выдал мне написанное собственной рукой в известной среди ученых форме свидетельство (*иджазатнаме*). Устаз Хамидулла-хазрат прекрасным образом разъяснял уроки, приводя, когда это было необходимо, примеры. Иногда он рассказывал о годах своей учебы в Маскаре⁵, Бухаре и лучезарной Медине, знакомя нас с событиями того времени. В это время у хазрата обучались и другие студенты. Я же особенно благодарен своему устазу, потому что он разрешил мне пользоваться своей богатой библиотекой. Помимо уроков, я получил возможность читать находящиеся в этой библиотеке книги таких великих ученых, как Ибн Таймийа, Ибн ал-Кайим и ал-Газали, смог познакомиться с комментариями к сводам священных преданий имама Бухари и Муслима, а также другими ценными и значимыми исламскими произведениями. Досточтимый устаз был высоконравственным и чрезвычайно терпеливым человеком. Как во время уроков, так и в другое время он с радостью отвечал на обращенные к нему вопросы и считал служение на пути знаний своим долгом⁶.

Но жизненные перипетии, вызванные антирелигиозной политикой советского государства, не позволили Мустафину начать собирать собственную библиотеку в молодости. Такую возможность он получил лишь став официальным имам-хатыбом Московской Соборной мечети в 1956 году.

Однако найти мусульманскую религиозную литературу в советской Москве было непростым делом. Поэтому основу его собрания составили дореволюционные издания и рукописи, которые передавались имаму престарелыми прихожанами и их детьми.

Уничтожение советской властью всеобщего мусульманского религиозного образования и, в большой степени, перевод письменности татарского языка с арабской графики на латиницу, а затем кириллицу лишили новые поколения возможности читать литературу прошлых столетий. В частной переписке пожилые московские татары использовали арабицу (встречались и случаи подписей арабицей официальных заявлений прихожан мечети), однако знание не воспроизводилось в новых поколениях. Но многовековая история татарской арабографической книги и ее особое место в национальной культуре отразились в жизни почти каждой семьи многочисленными собраниями рукописей и изданий, которые осознававшие их ненужность собственным отпрыскам старики и сами дети после смерти родителей относили имаму в мечеть в надежде, что здесь они будут сохранены и востребованы. Здесь сказывалось и сакральное отношение татар к арабографическим текстам, особенно распространившееся в советское время (когда содержание текста уже не было понятно большинству, но сохранялось убеждение в «святости» подобного издания или рукописи).

Таким образом к Мустафину, например, поступил изданный в 1909 г. в казанской типографии братьев Каримовых двухтомный сборник хадисов имама ас-Суйути «Ал-джамий ас-сагир», на форзаце одного из томов которого написано: «Из библиотеки имам-хатыба Мухаммад Вафы Сабирова дер. Петряксы Курмышского уезда Симбир-

5. Маскара (тат. Мәчкәрә) — село в нынешнем Кукморском районе Татарстана.

6. Из личного архива авторов. Перевод с татарского.

ской губернии»⁷. Здесь же рукой самого А. Мустафина подписано: «Эта благословенная книга была у Исхака абзый Туктарова из Петрякс, после смерти которого 6 декабря 1971 г. мне ее передал Хамза-кардаш в Московской мечети».

Были в его библиотеке и книги с личными подписями и именными печатями военного ахуна Саидбурханова (ал-Газали «Мукашафат ал-кулуб», 1323 г.х.), а также уроженца деревни Антяровка Уразовской волости Сергачского уезда Нижегородской губернии Мустафы Бедретдинова («Сийар ан-наби», 1907 г.).

На рукописи нескольких частей одной из самых популярных ханафитских книг по мусульманскому праву «Хидая» стоит сургучная печать московского ахуна Рафика Агеева (ум. 1873) и его личные автографы⁸. Как гласит одна из надписей на тыльной стороне обложки, эта книга была приобретена им в 1843 г. за 20 рублей у наследника дамаллы Сайфульмулюка сына Асхаба. Интересно отметить, что одна из надписей на этой книге посвящена краткому описанию французской оккупации Москвы 1812 г. и произошедшего в это время пожара, а также участию мусульман в этой войне. Однако более подробное описание этой книги, как и ряда других из собрания А. Мустафина, требует отдельных публикаций.

Вероятнее всего, точно таким же путем к нему поступили и другие имеющиеся в его библиотеке дореволюционные книги и рукописи. Среди них можно отметить печатную книгу Уложения законов Екатерины II на татарском языке 1775 г., две рукописи «Казихан китабы» на арабском, одна из которых датируется 1085 годом по хиджре, казанские издания «Алты бармак китабы» (1884 и 1910 гг.), «Ахыр заман» (1907 г.), «Тарджамали-ахадис мунтахаба» (1912 г.), оренбургское издание книги А. Джафара «Сәәл вә жаваплы хәснел-бәдә» (1909 г.) и османские издания Ахмеда Мидхата «Низаме гыйлем вә дин. Ислам вә голүм» (1313 и 1315 г.х.) и «Хакыйкый бер мөселман даимән мөкәммәл бер инсан» (1328 г.х.).

Отчасти к этой же категории можно отнести и единственную книгу с печатью 2-го мусульманского приходского совета города Москвы, т.е. дореволюционной библиотеки Московской Соборной мечети, «Ас-сирадж ал-мунир шарх ал-джами' ас-сагир» (1403 г.х.). К сожалению, дореволюционное собрание библиотеки мечети не сохранилось до наших дней, а книги с ее знаками сегодня можно встретить как в частных коллекциях, так и в фондах РГБ.

Второй фонд библиотеки А. Мустафина составляет немногочисленная мусульманская литература, изданная в СССР. Эти уникальные малотиражные ташкентские издания 1970–80-х гг. преподносились в качестве подарков зарубежным гостям и были недоступны абсолютному большинству советских мусульман. Из них у московского имама в пользовании находилась книга ал-Бухари «Китаб адаб ал-муфрад» (1970 г.), книга муфтия САДУМ Зияутдин-хана ибн Ишан Бабахана «Ал-ислам ва-л-муслимун фи-л-билад ас-суфитийа»

7. Здесь и далее перевод авторов с татарского и арабского.

Вафа Сабиров (1885–1966) был зятем Хамидуллы Альмушева, образование получил, как и Мустафин, в казанском медресе «Мухаммадия» у Галимджана Баруди. С 1910 г. Вафа Сабиров являлся имамом в селе Петряксы. В 1927 г. его жену, которая была учителем в местной школе, должны были выселить из Петрякс в село Пица, поскольку проживание в одном населенном пункте имама и его родственников — советских учителей было невозможно. С целью избежать выселения семьи Вафа Сабиров принял тяжелое решение и покинул пост имама. В этом его поддержал и Хамидулла Альмушев. Однако за этот поступок в течение долгих лет Вафа Сабиров, его жена и дети подвергались нападкам и оскорблениям со стороны односельчан. Кроме того, Вафе Сабирову как бывшему «представителю духовенства» в 1930-е гг. вполне мог угрожать арест, в связи с чем он часто уезжал в Москву, где жили два его сына и другие близкие родственники. Позднее он работал в колхозе пчеловодом. Подробнее: Сабиров, 2005.

8. Более подробно о библиотеке Агеевых см.: Зайцев, 2010.

(1400 г.х.) и репринтное издание рукописи ат-Тирмизи «Аш-шама'ил ан-набавийа» (1400 г.х.), на форзаце которого рукой А. Мустафина написано: «12 сентября 1980 г. милади — 1400 г.х. я участвовал в конференции, посвященной священному переселению (хиджра) Пророка, в городе Ташкенте, и нам вручили это как подарок участникам конференции. Имам-хатыб Ахметзян Мустафа Лукман аш-Шубили, затем Маскави».

Имелись у Мустафина и изданные в СССР многочисленные арабско-, турецко- и персидско-русские словари, а также ряд работ советских арабистов, среди которых можно отметить труд академика И.Ю. Крачковского по истории арабской литературы «Дирасат фи тарих ал-адаб ал-'араби» (Москва: «Наука», 1965).

Еще одним источником формирования библиотеки московского имама стали подарки зарубежных единоверцев, которые в 1960-80-е гг. посещали мечеть в столице СССР. На многих из таких книг А. Мустафин собственноручно подписывал имя дарителя, дату и обстоятельства преподнесения подарка.

Так, например, на форзаце книги Мухаммада Фарида Ваджди «Ал-мусахф ал-муфассар» (1377 г.х.) его рукой арабицей на татарском было подписано: «Этот комментарий к Корану (тафсир) Мухаммада Фарида Ваджди был передан нам 16 ноября 1968 г. египтянином Фатхи Фатхуллахом Ахмадом на пятничной молитве. Ахметзян Мустафа».

Похожая надпись украшает и подарок официальной алжирской делегации — книгу ал-Джазаири «Китаб ал-мавакиф фи-т-тасаввуф ва-л-ва'з ва-л-иршад», в которой говорится: «О передаче этой книги в качестве подарка от прибывшего из Алжира Дабни Вафд было объявлено в пятницу 13 августа 1971 г., и на следующий день 14-го во время полуденной молитвы ее передали нам. В составе этой делегации был министр по делам ислама Алжира Мавлуд Касим, который присутствовал на пятничной молитве, во время которой я приветствовал их. Министр Мавлуд Касим поприветствовал мусульман, а после пятничной молитвы в зале приемов мечети нами был дан обед. Ахметзян Мустафа».

На трехтомном бейрутском издании 1968 г. книги Кандахляви «Хаят ас-сахаба» стоит надпись: «Эта книга была подарена группе наших паломников в 1980/1400 г. верховным муфтием Сирии Ахмадом Куфтаро. Получил 1 мухаррама 1401 года хиджры — 9 ноября 1980 г. Ахметджан Мустафа — имам-хатыб Московской мечети»⁹.

Будучи одним из лидеров советского ислама, в эти годы А. Мустафин и сам посещал зарубежные страны, из которых привозил так любимые им книги. Среди них можно отметить уникальный репринт комментария к Корану на татарском языке «Тафсир Ногмани», изданный в 1958 г. в Хельсинки¹⁰. Он был преподнесен в дар имаму московской мечети во время его посещения татарской мусульманской общины Финляндии в 1967 г. одним из ее основателей — уроженцем нижегородского села Актуково Имадом Джамалетдином, который подписал книгу: «Очень дорогому Ахметзяну казыю на память. Хельсинки, 9.10.1967. Имад Джамалетдин». Далее рукой самого А. Мустафина написано: «В собственности Ахметзяна Мустафина — имам-хатыба Московской Соборной мечети. Передано мне в подарок другом Имадом Джамалетдином во время поездки в Финляндию в 1967 г.»¹¹.

9. Ахмад Куфтаро (1915-2004) — многолетний муфтий Сирии; неоднократно посещал СССР.

10. О контактах ДУМЕС (и Мустафина в частности) с татаро-мусульманской общиной Финляндии см.: Беяев, Зарипов, Сафаров, 2016.

11. Подробнее об истории татарской общины Финляндии и контактах мусульман СССР со своими единоверцами из Финляндии см.: Беяев, Зарипов, 2016; Беяев, Зарипов, Сафаров, 2016.

Почти все свои книги А. Мустафин подписывал, причем с изменением его статуса как религиозного деятеля можно проследить и эволюцию подписи — с короткой «Ахметзян Мустафа» в 1950 г. (например, на книге «Тарджама мактубат имам Раббани») до «Ахметзян б. Мустафа б. Лукман б. Шах-Ахмад б. Ахмар б. Баязид, деревня Аш-Шубили (Шубино), Сергачский район, Горьковская область, затем город Москва, имам-хатыб Московской мечети, член Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири» в 1982 г. (на книге «Ал-мураджа'ат абхас джадида фи усул ал-мазхаб ва-л-амама ал-'амма», Каир, 1979).

Были в его библиотеке и многочисленные казанские и арабские издания Корана и различных молитвенников (догалыклар), а также Евангелие (Инджилъ) на арабском языке.

Как видно из вышеперечисленных книг, библиотека А. Мустафина представлена литературой на арабском, турецком, татарском и персидском языках и охватывает различные сферы мусульманского богословия — кораническую экзегетику (*тафсир*), священные предания (*хадис*), жития Пророка и его сподвижников (*сира*), историю (*тарих*), исламское право и его методологию (*фикх ва усул ал-фикх*), нравственность (*ахлак*), мистицизм (*тасаввуф*) и философию (*фалсафа*). Помимо традиционной суннитской литературы, встречаются в ней и несколько шиитских книг (например, «Ат-такамул фи-л-ислам» (Кум), «Ал-имам ас-Садик ва-л-мазахиб ал-арба'а» (В 3-х томах. Бейрут, 1981), ас-саййид 'Али Хусейн Хомейни «Рух ат-тавхид» (Тегеран, 1402 г.х.), которые, вероятно всего, были преподнесены в дар представителями Ирана и Ливана. Однако даже в них можно встретить пометки А. Мустафина, которые он делал на полях на арабском и татарском языках.

Необходимо отметить, что такие комментарии присутствуют почти во всех его книгах, что, безусловно, свидетельствует об их внимательном и осознанном чтении, использовании при подготовке к проповедям, удивительная содержательность которых до сих пор с большой теплотой вспоминается прихожанами.

В то же время в библиотеке отсутствуют отдельные книги, написанные лично А. Мустафиным или его коллегами-современниками. Единственным исключением является небольшой блокнот с эмблемой Международной исламской конференции, проходившей 1-3 октября 1986 г. в Баку, на нескольких страницах которого им были сделаны пометки на татарском языке арабицей. Эта конференция стала последней в жизни имама.

После смерти А. Мустафина в ноябре 1986 г. некоторые книги из его собрания были розданы наследниками разным людям, и определить их точное местонахождение в настоящее время не представляется возможным. Однако ее большая часть, 66 книг, хранилась у его племянницы Х. Якубовой, которая в 2016 г. любезно передала их одному из авторов статьи.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алимова Ю., Сеньюткина О., Мухетдинов Д. (2005). Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь. Н. Новгород: Медина.

Беляев Р.Ф., Зарипов И.А. (2016). От Кабула до Тампере: штрихи к научной биографии татарского имама Хабибуррахмана Шакира // *Минарет Ислама*. — 2016. — № 1-2 (5-6). — С. 24-33.

Беляев Р.Ф., Зарипов И.А., Сафаров М.А. (2016). Контакты татарских религиозных деятелей Финляндии и СССР в 1920-1980-е гг. *Tatarica*, № 7. С. 99-108.

Сабиров С.В. (2005). Вафа мулла Сабиров: к 120-летию со дня рождения. Н. Новгород: Изд-во НИИМ «Махинур».

Зарипов И.А., Сафаров М.А. (2017). Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. Москва: Медина.

Зайцев И.В. (2010). К истории библиотеки московских имамов Агеевых. *PAX ISLAMICA*, № 1 (4). С. 43-59.

REFERENCES

Alimova, Yu., Senyutkina, O., Mukhetdinov, D. (2005). Islam in Nizhny Novgorod: encyclopedic dictionary. N. Novgorod: Medina (in Russian).

Belyaev, R.F., Zaripov, I.A. (2016). From Kabul to Tampere: details on Tatar imam Habiburrahman Shakir academic bio. *Minaret Islama*, № 1-2 (5-6), 24-33 (in Russian and English).

Belyaev, R.F., Zaripov, I.A., Safarov, M.A. (2016). Contact of Tatar religious figures of Finland and the USSR in 1920-1980s. *Tatarika*, № 7, 99-108 (in Russian).

Sabirov, S. (2005). Vafa Mulla Sabirov: to the 120th anniversary of his birth. N. Novgorod: Izd-vo MIM Makhinur (in Russian).

Zaripov, I.A., Safarov, M.A. (2017). Ahmetzyan Mustafin: from the history of Islam in the USSR. Moscow: Medina (in Russian).

Zaytsev, I.V. (2010) The history of the library of the Moscow imams Ageev. *PAX ISLAMICA*. № 1 (4), 43-59 (in Russian).

MUSLIM'S QUARREL: COMPLAINTS AND DENOUNCEMENTS OF SOVIET MUSLIMS

Alfrid Bustanov

abustanov@eu.spb.ru

Alfrid Bustanov

Ph.D. in History, Professor of the History
of the Muslim Peoples of Russia, European
University at St Petersburg; post-doc,
Universiteit van Amsterdam

This article introduces a series of semi-official correspondence between ‘Abd al-Bari Isaev, an imam in Leningrad, and Shakir Khialetdinov, then mufti of the European part of the USSR. To contextualize these precious sources stemming from several private archives, which have only recently been opened for research, I bring more examples on the ways how did religious authorities of the Soviet times quarrel on the issues of power. In fact, as I argue, these multiple quarrels in prose and poetry represent an intriguing case of appropriating both Soviet administrative and Muslim ethical styles of argumentation. The state was always there and Muslim authorities tried hard to use this factor in their inner quarrels by speaking the language of dominant discourse, thus directly borrowing terminology and word constructions from the secular denouncements and linking arguments with the Soviet civil code. At the same time, even in the late Socialist era engagement with the main sources of Islam, i.e. the Qur’an and the Sunna, was another prominent tool in fighting political enemies. This is why we often see quotations from the holy books, referring to the ethical models of Islam. The latter tactics was nothing new to Islamic tradition, especially when the authors tried their pen in poetical fence. What is striking though is that this literary activity and fight over resources was going on in late Socialist Russia, in Arabic-script, long before banned from the public usage by the government.

Keywords: denouncements, Soviet Islam, fatwa, Islamic poetry, late Socialism.

ССОРА ПО-ИСЛАМСКИ: ЖАЛОБЫ И АНОНИМКИ СОВЕТСКИХ МУСУЛЬМАН

Альфريد Бустанов

abustanov@eu.spb.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlmg.07.2.07>

В этой статье читателю предлагается ряд полуофициальных писем Габделбари Исаева, имама в Ленинграде, и Шакира Хиялетдинова, муфтия Европейской части СССР. Чтобы контекстуализировать эти важные источники, происходящие из нескольких недавно обнаруженных нами частных архивов, автор приводит еще несколько примеров

**Альфريد
Нашафович
Бустанов**

*Ph.D. in History,
профессор по истории
исламских народов
в составе России,
Европейский уни-
верситет в Санкт-
Петербурге; постдок
Амстердамского
университета*

того, как религиозные деятели советского времени спорили вокруг вопроса о власти. Фактически, как автор пытается показать, эти различные споры и взаимные обвинения в прозе и поэзии демонстрируют интересный случай использования советского административного и мусульманского этического стилей в аргументации. Государство всегда незримо присутствовало там, поэтому мусульманские деятели пытались использовать этот фактор в своих внутренних спорах при помощи языка доминирующего дискурса, напрямую заимствуя терминологию и стиль анонимок и жалоб и связывая свои аргументы с советским законодательством. В то же время даже в годы позднего социализма обсуждение основных источников ислама, т.е. Корана и Сунны, было важным инструментом в политической борьбе. Поэтому мы часто видим цитаты из

священных книг, отсылающие к этическим моделям в исламе. Эта тактика не была нова в исламском мире, особенно когда авторы пробовали перо в поэзии. Удивительно скорее то, что эта литературная деятельность протекала в России эпохи позднего социализма, на арабской графике, давно запрещенной государством в официальном использовании.

Ключевые слова: жалобы, советский ислам, фатва, исламская поэзия, поздний социализм.

Конфликты в среде мусульманских ученых являлись обычным делом в имперской России. Нередко богословские споры были лишь предлогом для выражения политических претензий и борьбы за власть и ресурсы внутри общины². Особенно такого рода борьба стала актуальной в послевоенном Советском Союзе, когда легитимное исламское поле было сужено³ и развернулись баталии внутри исламской элиты. В своей статье я бы хотел проблематизировать язык конфликтов в исламской среде и узнать, что в таких случаях представлялось предметом разногласий, какую риторику

1. Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 17-81-010442 а(ц) «Политизация языка религии и сакрализация языка политики во время Гражданской войны». This article is written in the framework of the NWO research program "The Russian Language of Islam" (project no. 360-70-490).

Первоначальный вариант статьи был представлен в качестве доклада на международной конференции «Великая дружба? СССР как многонациональное государство, 1953-1991» в Германском историческом институте в Москве 16 февраля 2017 г. Автор признателен организаторам конференции и Julia Obertreis за ценные комментарии.

2. К примеру, хорошо известен конфликт вокруг фигуры Хабибуллы ал-Урави (1765-1843) (Crews 2006, 66).

3. О положении религиозно образованных людей в это время см.: Ro'i Yaakov, 2000, 239.

использовали противоборствующие стороны, к каким «третьим силам» они призывали для разрешения конфликтов и в какие литературные формы облекались тексты «ссорившихся». Мои искания полностью построены на работе с частными архивами тех людей, что занимали важные позиции внутри сети исламских авторов 1950-х — 1980-х годов. Эти архивы сейчас разбросаны по центральной России, Поволжью и Западной Сибири. Такое положение дел ставит свои вопросы к методологии работы с частными архивами⁴, когда, по большому счету, приходится участвовать в «создании» источников и наблюдать с близкого расстояния конструирование памяти о недавнем советском прошлом. Тем не менее, более подробную рефлексию о роли исследователя в формировании и изменении исторической памяти придется отложить на потом (Абашин, 2015, 667-697); (Babadjanov, 2014, 252-261).

Богатый материал для изучения конфликтов в исламской среде эпохи позднего социализма дает деятельность Габделбари Исаева (1907-1983). От него сохранился внушительный личный архив, а оценки его деятельности в изобилии встречаются в бумагах работавших с ним людей (Бостанов, 2017, 16-21), (Бустанов, 2017). Уроженец небольшой деревушки в Башкирии, Исаев в 12 лет полностью выучил Коран и с тех пор положил много сил для его разностороннего изучения. Интеллектуальная генеалогия Исаева и его взглядов на ислам представляется мне следующим образом: большое влияние на него оказал его учитель, Зия Камали (1873-1942), сам автор утерянного двухтомного перевода Корана, получивший образование в медресе в Уфе, а затем обучавшийся в знаменитом каирском университете ал-Азхар у Мухаммада Абдо (1849-1905), одного из крупнейших идеологов исламского реформизма и автора обширного арабского комментария на Коран. Именно пример учителей подвиг Габделбари Исаева на занятие коранистикой в течение всей сознательной жизни. В Исаеве, таким образом, сочетался фокус на тексте Корана и пуританский дух реформаторов, стремившихся сделать ислам «прогрессивным»⁵. Социальная сеть реформаторов была транснациональной и отчасти пережила годы репрессий в России. При этом за годы своей жизни в Уфе и Ленинграде Исаев успешно интегрировался в советское общество, где выглядел вполне аутентично: не гнушавшийся тяжелого физического труда ветеран войны с наградами. В то же время, по моему впечатлению, искренность и убежденность Исаева в возможности жить «по Корану» в Советском Союзе вновь и вновь упирались в реалии, где умение «говорить по-большевистски» (Kotkin, 1997) ценилось выше, чем умение читать по памяти и интерпретировать Коран. Иными словами, у социального разнообразия в эпоху застоя были очевидные границы и «красные флажки», за которые не было дозволено переходить даже самым искренним приверженцам советского образа жизни.

Дважды Исаеву пришлось покидать советские исламские институции: после того как он отремонтировал и привел в порядок ленинградскую мечеть и был в ней имамом (1956-1967), а затем после непродолжительной работы в качестве муфтия в Уфе (1975-1980). Причиной ухода с поста имама в Ленинграде послужил затяжной конфликт с рядом местных активистов, за которыми стоял уполномоченный по делам религий Васильев. В первую очередь, Исаев был недоволен тем фактом, что, будучи присланным в Ленинград из Уфы тогдашним муфтием Шакиром Хиялетдиновым (1890-1974) для ра-

4. Некоторое представление об архивах, с которыми я работаю, можно почерпнуть из следующей статьи: Bustanov, 2017, 199-224.

5. Свежий взгляд на исламский реформизм рубежа XIX-XX вв. см.: Шихалиев, 2017, 134-169.



Рис. 1. Имам Габделбари Исаев
(фото из семейного архива Исаевых)

Появляются люди грязных дел, которые стараются растратировать общинные деньги. Разгадав замыслы этих людишек, имам-хатыб со всей своей твердостью, могучей и кипучей энергией дает решительный отпор. Многие здесь сидящие еще не знают, какая была эта борьба. Старое руководство двадцатки, во главе с Богдановым, не желали считаться с коллективом, начали партизанину. Без совета и согласия мутаваллиата они пытались разбазаривать на право и на лево общинные деньги, их поддерживали влиятельные товарищи. Наш юбиляр этого не испугался и вступил в борьбу. Он мужественно, последовательно и убедительно фактами показал лицо и замыслы этих людей. В конце концов он победил. Победила справедливость. Этой первой победой в очищении от нечести мутаваллиата Абдулбарий Исаев спас Ленинградскую мечеть от удара в спину сзади. Если глубоко осмыслить значение этой борьбы, можно сказать, что это борьба была тяжелая и упорная, но крайне необходимая для нормальной работы мечети»⁶.

Как видим, яблоком раздора в этом тексте представлены общинные деньги, предназначенные для ремонта мечети. В этом адресе, составленном по-русски, сторонники Исаева используют большевистскую риторику, говоря о борьбе против «людишек», противопоставляя их «коллективу» и признавая фактор «влиятельных товарищей», очевидно в лице уполномоченного по делам религии.

боты имамом, его деятельность де-факто сильно ограничивалась т.н. двадцаткой — формально примечетским органом, ведавшим хозяйственными вопросами, но на деле активно вмешивавшимся во внутренние вопросы жизни общины.

Уже в первые годы после своего назначения на пост имама в Ленинграде в своих официальных и частных письмах муфтию Шакиру Хиялетдинову и уполномоченному в Уфе Габделбари Исаев начал «атаку по всем фронтам»: он обвинял муфтият в бездействии и недобропорядочности, просил разрешения вернуться обратно в Уфу, но все эти приемы были тщетны. Вот как в 1957 г. описывается начальная фаза конфликта в юбилейном поздравлении Габделбари Исаеву, подписанном членами общины из числа сторонников Исаева:

«На этом пути [реставрации мечети] с первых же дней наш юбиляр встречает большие трудности. Находятся люди, которые начинают всячески тормозить ход ремонтных работ.

6. Семейный архив Исаевых, г. Санкт-Петербург. Этот текст был написан на русском языке, очевидно в переводе с татарского. Орфография и стилистика оригинала сохранены.

Сохранилась очень эмоциональная переписка Исаева и муфтия Хиялетдинова, в которой они обсуждают конфликт в Ленинграде⁷. Все письма написаны по-татарски в арабской графике, но по ним можно наблюдать переключение между двумя типами аргументации: между умением «говорить по-большевистски» и демонстрацией сугубо исламских знаний. В октябре 1959 г. Исаев пишет, что с первых дней его работы в Ленинграде «уполномоченный товарищ Васильев» оказывает ему «категоричное противодействие» (*катгый каршылык*). Васильев избрал временную регистрацию в городе инструментом прямого административного воздействия на нового имама Исаева: каждые полгода он должен проходить перерегистрацию. Исаев при этом объясняет такую ситуацию личным «недоверием», в то время как по мысли Исаева он не заслуживает к себе такого отношения и полностью соответствует образу советского гражданина, которому можно и нужно доверять: «Я никогда не предавал (*хыянәт юк*) советское государство, более того — я гражданин, без сожаления проливавший свою кровь за родину (*батан өчен*), если нужно я всегда готов». Вообще, предательство (*хыянәт*) в противоположность верности (*итагать*) является центральным понятием в полемике Исаева с уполномоченным и двадцаткой, а также в его апелляциях к Хиялетдинову. Предательством, по Исаеву, является одновременное противоречие исламскому порядку (*шаригаткә хиләф*) и советскому закону — Конституции. В своих официальных письмах муфтию Хиялетдинову Исаев ссылается в одинаковой мере на Коран и на советские законы. Например, Исаев жалуется, что члены двадцатки обращаются с имамом, т.е. с ним, как с рабом в «старые капиталистические времена», в то время как Пророк Мухаммад завещал, что «ученые являются наследниками пророков». Характерно, что Исаев представляет свою борьбу с двадцаткой как антиимпериалистическую: «Наше правительство, невзирая на социальное положение и национальную принадлежность людей, не позволяет превращать человека в раба. Сегодня в этом деле наше великое советское государство находится в авангарде. Сегодня живущие под гнетом империалистов народы Азии и Африки берут пример с нашей страны и, взяв на вооружение великий лозунг свободы, освобождаются от рабства и колонизаторства». При этом отсылки к антиимпериалистической борьбе перемежаются с цитатами из Корана и сунны, дабы показать, что все это еще и противоречит шариату.

Ответы Шакира Хиялетдинова в меньшей степени подвержены большевистскому языку, даже по форме. Его письма написаны в традиционной манере, тоже изобилуют кораническими цитатами, но без влияния коммунистической идеологии. Напротив, исламская этика выходит здесь на первый план: «Раз несколько завистников (*хәсәдләр* — термин, происходящий из коранической лексики, для обозначения завистников Пророка) написали неприличные анонимные письма, я оставляю это дело Аллаху. Не зная автора письма, не имею права кого-то наказывать» и «истинное лицо авторов анонимок (*имзасыз хат*) раскроется в этом мире или в День Суда» (*йәүме кыямәт*). Очень осторожно Хиялетдинов дает понять Исаеву, что даже от муфтия в политической игре мало что зависит и нет смысла призывать муфтият вмешаться в положение местных общин: «Вы пишете, чтобы я не пугал Вас снятием с должности. Помилуй Аллах! Это не в моих силах. Сейчас не царское время, мы живем в советском государстве, построенном на основах демократии: все в руках народа, а не наших руках, Габделбари эфенде». Тем не менее, о языковых тактиках Хиялетдинова сложно судить, поскольку в нашем распоряжении нет других его авторских текстов.

7. Тексты писем сохранились в рукописной форме в архивах семьи Исаевых (г. Санкт-Петербург) и Аббаса Бибарсова (с. Средняя Елюзань Пензенской области). См. переложение этих писем на современную кириллицу в приложении.



Рис. 2. Муфтий Шакир Хиялетдинов и казый Мухаммад Тугызбаев
(фото из семейного архива Исаевых)

Итак, за действиями двадцатки стоял ленинградский уполномоченный Васильев. В своих письмах к Хиялетдинову Исаев передает содержание телефонных разговоров и личных встреч с Васильевым⁸. Из них следует, что Васильев старался полностью изолировать жизнь местной общины от влияния Духовного Управления в Уфе и Исаев его не устраивал как человек, назначенный извне. Поэтому действия Васильева в изложении Исаева имели целью полностью подчинить имама двадцатке и тем самым уполномоченному. В частности, Васильев монополизировал право определять состав двадцатки и вернул туда людей, противодействовавших Исаеву. Проведение всех религиозных обрядов в мечети было поставлено на контроль Васильева, а посещение имамом верующих вне стен мечети должно было тщательно документироваться, на что, естественно, жители Ленинграда не были согласны, не желая раскрывать участие в религиозной жизни. Исаев оказался заложником двойственной ситуации: он назначался на должность муфтием, но по факту должен был подчиняться уполномоченному и двадцатке, поскольку власть Хиялетдинова в Ленинграде была минимальной.

В результате бесконечных дразг в 1967 году Исаев был снят с должности. Пока сложно судить, что стало «последней каплей» в конфликте и что заставило уполномоченного, боровшегося с Исаевым на протяжении одиннадцати лет, пойти на радикальные меры. Тем не менее, уход Исаева не сбил накал страстей: уже спустя пару лет в Уфу к муфтию Хиялетдинову пошел поток прошений вернуть Исаева или не допустить его возвращения. Обличающие письма не отличаются оригинальностью. Некто Гыйләжетдин Валиев

8. См. письмо 1 в приложении.

(1894 г.р.) взывает к справедливости муфтия и просит не восстанавливать Исаева в должности: «Я был вынужден написать Вам, поскольку крайне возмущен гнусными словами, что Габделбари Исаев распространяет о Вас в Ленинграде. Он говорит: «Этот муфтий сам невежда и поставил в ленинградской мечети невежду». Конечно, среди мусульман Ленинграда много невежд, поэтому они зовут этого афериста и жулика Исаева на собрания. Сам он, хоть и не образован глубоко, мастер слова, оратор»⁹. К концу письма выясняется, что и сам автор письма, хоть и учился в Казани в медресе знаменитого ученого Шихаб ад-Дина Марджани, не продвинулся дальше четвертого года обучения.

Хафиз Махмудов (1937-2008) сменил Исаева на посту в ленинградской мечети, но впоследствии был снят тем же Исаевым, когда тот стал муфтием. Согласно материалам Рената Беккина, в дневнике Махмудова есть описание личности Исаева. Звучит этот эпизод так: «Он тщеславен, консервативно настроен, себя ставит выше всех, ненавидит тех, кто знает больше него, с мнениями других не считается» (Беккин, 2016). Оставляя за скобками вопрос об аутентичности дневника (набранного на печатной машинке по-русски), легко заметить, что и в этой случайной фразе используется язык административных документов, в которых кратко характеризовались основные качества советских индивидуумов. Тщеславие, консервативность и высокомерие представляются здесь как антонимы идеального советского человека. Иными словами, в ремарке Махмудова читается риторика о советских ценностях и понятиях о справедливости, нежели проявление исламского мировоззрения, несмотря на то (или благодаря тому), что Махмудов получил образование в медресе Мир Араб в Бухаре.

После длительного перерыва в 1975 г. Исаев оказался на пике своей карьеры, став муфтием в Уфе. На своем посту он надеялся вопреки атеистической пропаганде развернуть широкую просветительскую работу и издать целый ряд богословских произведений и сборник пятничных проповедей. Тем не менее, конфликты продолжались, и Исаеву приходилось участвовать в них в новом качестве. В 1970-е годы в Перми разгорелся конфликт внутри общины мусульман, и муфтий Исаев решил отправить туда «эмиссара» — молодого выпускника медресе Мир Араб Джагфара Пончаева (1940-2012) с целью примирить стороны. Эффект получился обратным, и Исаев получил от имама мечети в Перми Каляметдина Шангареева (1905-1985) письмо следующего содержания:

«Габделбари эфнде! Разве ты не знаешь хадис Пророка, да пребудет с ним мир: «Я оставляю Вам две вещи. Вы не собьетесь с истинного Пути, если будете следовать им. Это Книга Аллаха и сунна Его Пророка»? Разве тебе не известен аят «А когда вы ссоритесь, то оставьте это Аллаху и Пророку»? Если бы ты это знал, то не позорил бы наше Духовное Управление тем, что прислал подростка Джагфара, чтобы разрешить конфликт (ни-заг) в нашей Пермской общине!»¹⁰.

В письме Шангареева нет и намек на какие-то стандарты и идеалы советского общества, все претензии подчинены идеалу исламской этики. Поэтому и вывод в конце письма сделан соответствующий: «Согласно хадису Пророка «Молчание — украшение ученого и занавеска для глупца», если бы ты не отправил этого юнца в Пермь и не написал бы то письмо, то смог бы скрыть свое невежество. Своими делами ты показал тысячам му-

9. Семейный архив Исаевых (г. Санкт-Петербург).

10. Личный архив Исмаила Шангареева (Дубай). Интересно, что в другом письме Исаеву и членам муфтията, датированном 1978 годом, Шангареев говорит о своей поездке в уфимский муфтият как об очень радостном событии и использует очень доброжелательную и даже заискивающую риторику.

сульман собственное невежество»¹¹. Иными словами, в данном конкретном случае мы наблюдаем традиционное для исламской литературы обвинение противника в невежестве с соответствующими отсылками к Корану и сунне без апелляции к советским нормам. Но победителей в этом противостоянии не оказалось: летом 1977 года Шангареев был вынужден покинуть Пермь и вернуться в родную деревню в Самарской области, а Исаев вскоре перестал быть муфтием. Советское государство мало интересовалось изысками исламского дискурса. И если к муфтию Исаеву Шангареев обращался претенциозно и с упором на исламскую этику, в письме к двадцатке пермской мечети мы видим совсем другую риторику, уже известную нам из переписки Исаева и Хиялетдинова:

«Собравшиеся здесь люди, если вы считаете себя исполнительным органом, то я этого не признаю, поскольку в 197?м¹² году Шахиахмедов Габдулла был снят с должности председателя [двадцатки] уполномоченным Рапоткиным по ложному показанию [Ахмадгалиева] Ханафи. На том же заседании, когда сняли Габдулла, Рапоткин дал два месяца на испытание имама, чтобы потом снять или оставить меня. В то же время председателем временно назначили Ханафи. Время прошло. Никаких выборов. Ханафи говорит, что он председатель и создает конфликты (фитна). Никто не говорит о том, что такие дела в общине не соответствуют закону государства. По моему мнению, нет разницы между отсутствием председателя и отсутствием имама. Короче говоря, в нашей общине полное безобразие: отец не знает сына, мать не знает дочь. Из-за этого беспорядка в нашей общине имам, то есть я, остался совсем бесправным». (Письмо Калам ад-Дина Шангареева.)

На мой взгляд, степень идеализации некоторыми имамами советского идеологического и культурного разнообразия хорошо видна в перепалке между некой Ханифой Замалеевой и муфтием Исаевым. В 1977 г. Замалеева написала муфтию письмо, в котором в обличительном жанре выставляет Исаева казнокрадом и аморальным человеком. Ее цель была дискредитировать Исаева, поэтому она направила копию письма в соответствующие органы. Реакция муфтия была очень характерна. Вместо того чтобы отвечать в том же духе или предпринять какие-то административные меры, Исаев ответил многостраничным письмом с цитатами из Корана и хадисов, где по пунктам опроверг обвинения Замалеевой. В частности, он пишет, что

«Ханифа, я Вас, конечно, не знаю, мы не знакомы, поэтому Вы ничего не можете знать обо мне. Тем не менее я поражен Вашей глупостью и несмотря на то, что у меня нет на это времени, я счел нужным написать Вам, поскольку муфтий обязан показывать людям правильный путь. Аллах говорит, что каждый мусульманин обязан помочь грешнику найти правильный путь. Я буду в ответе за это в Судный День и получу награду, если сумею все верно объяснить. Тем не менее, Аллах также объясняет, что некоторые глупцы все равно не обретут истину»¹³.

Такой исключительно богословский подход к разрешению политических конфликтов вряд ли имел перспективу в позднесоветском обществе (Фицпатрик Ш., 2011, 237-274). Поэтому ясны и последствия. Незадолго до своей неожиданной отставки Исаев напра-

11. Похожим образом Шангареев полемизировал с неким Кари-эфенди (письмо № 77 в личном архиве Исмаила Шангареева) по поводу благочестивой фразы в завершение чтения Корана.

12. Точный год в тексте не указан.

13. Семейный архив Исаевых (г. Санкт-Петербург).

вил в контролирующие органы все свои основные произведения, включая переводы Корана, хадисов и сборник проповедей с просьбой их опубликовать. Такая активность пришлась не по душе властям, и в 1980 г. Исаеву пришлось покинуть пост муфтия. Возможно, такой политический шаг наряду со снятием с поста дагестанского муфтия 'Абдал-Хафиза Омарова (1914-2000) был вызван изменением международной обстановки (Jansen, Kemper, 2011, 124-144).

Чтение источников до сих пор наводит меня на мысль, что в позднесоветском контексте борьба за авторитет и власть в исламской среде артикулировалась в двух парадигмах: первая была связана с большевистским обличением «врагов» и борьбой за советские ценности, а вторая имела скорее исламские корни с характерными представлениями о справедливости. Не будет большим открытием сказать, что в борьбе за ресурсы большевистская риторика оказывалась в выигрыше, в то время как отсылки к Корану и сунне мало помогали в реальной политике. Тем не менее, обе парадигмы использовались противоборствующими сторонами, один и тот же человек мог прибегать к этим способам говорения, чтобы убедить оппонентов в своей правоте. Поэтому было бы неправильно ассоциировать выбор конкретной риторики только с принадлежностью к одной из сторон в конфликте.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПЕРЕПИСКА

ГАБДЕЛБАРИ ИСАЕВА И ШАКИРА ХИЯЛЕТДИНОВА

[Письмо 1]

Диния Нэзарэтэнда рәис мөфти хэзрәтләренә
Ленинград шәһәре мәсҗед җамигендә имам-хатыб мөхтәсыйб
Габделбари ибн Низаметдин Исаевтан

Гариза

Мин сезләргә кыскача гына причиналарымны белдереп үтәм.

Мин сезнең фәрманыгызга бинаән Ленинград шәһәренә 1956 ел 2 май көнендә килеп, сезгә мәғлүм булган, тәртипсез, җимерелгән мәсҗед җамигьдә хезмәт башладым. Бәлки имамлык хезмәте генә түгел, ремонт, восстановит итү эшләрен үзем алып бардым.

Ләкин беренче көннән башлап ук совет вәкиле, уполномоченный иптәш Васильев тарафыннан катгый каршылыкны күрә башладым. Беренче килү белән бер айга регистрация ясады, аннан алты айга ясап, һәр ел ике мәртәбә регистрациядән үздырып тора, бу аның безгә ышанмаганыннан килә. Булмаса, минем Совет дәүләтенә бер тиенлек хыянәтем юк, бәлки, вакыты белән, кызганмый, ватан өчен канымны да түккән бер граждaнмын, кирәк булсак — бу көндә хәзер без.

Менә хәзер дүртенче ел бертуктаусыз безгә дошманлык итүче кешеләрне котыртып (Богдановларны), безнең өстән җалоба биреп, шуларның җалобасына бинаән Горфинот-дел халыкны тәшвишкә салып, шәһәр буена йорт саен кереп, тикшерү алып бара.

Уполномоченный Васильев иптәш ошбу ел май бәйрәме алдыннан мэхәллә идарәсенә килеп мөтәвәлиятнең протокол китапханаһын карап мөтәвәлият алдында «Богданов егермәлектән чыкканы юк, аны бер кемдә чыгарырга хақы юк, бу егермәлек протоколы дөрөс түгел», — дип, ачыктан ачык заявить итеп киткән.

Ошбу ел мэхәллә идарәсендә рәис булып торган Хәлим Шахмәмедов майның 20 сендә: «Рәислектән һәм мөтәвәлияттән мине бушатыгыз», — дип, мэхәллә идарәсенә гариза бирә. Беренче июльдә мэхәллә идарәсе мәжлес ясап, Хәлим Шахмәмедовка бер ай отпуса биреп, хезмәттән бушату турында гаризасы, отпусадан кайткач, мэхәллә идарәсе мәжлесе булганда, каралыр. Шуңа кадәр мөтәвәли казначей Габделкодуһ Рәхимовны рәис тәгаен итүгә карар итә. Хәлим Шахмәмедов отпусада ике ай йөрөп кайта, кайткач та, мэхәллә идарәсе мәжлесе ясалмый, хәзердә дүрт ай Габделкодуһ Рәхимов мэхәлләне бик тыныч гүзәл алып бара. Инде Хәлим Шахмәмедов уполномоченныйга: «Мине чыгардылар», — дип, жалоба берләп бара. Уполномоченный (бусы Шахмәмедов сүзе): «Мин сине поддерживать итәрмен, сине беркем төшерә алмый. Монда мөфтинен дә хақы юк, имамның да хақы юк, шулай ук мөтәвәлиятнең дә хақы юк. Сине моңа гына егермәлек төшерергә», — дип жибәрә, гәрчә гаризасы булса да. 19 нчы октябрь уполномоченный мине Хәлим Шахмәмедов белән киңәшкә чакыра. Мин бара алмый калам, беренче, мин чирле аяклар белән ятам, икенче, Хәлим Шахмәмедовны мөтәвәлият һәм халык рәис итеп танамыйлар. Ул хәзер дүрт айдан бирле хезмәт итми, үз теләге белән чыккан кеше. Мин: «Әгәр хужалык эш булса мөтәвәлият әгъзалары белән чакыр, дини мәсьәлә булса, үземне генә чакыр», — дип, телефон белән җавап бирдем.

Шувакытта уполномоченный: «Мин — совет вәкиле, мин чакырганда, синең килми калырга хақың юк, мин ничек тотарга белермен, син минем кулда. Менә мин сине быел, карышканың өчен, регистрациядән уздырмыйм, ә Хәлим Шахмәмедовны беркем төшерә алмый, гына моңа гына егермәлек төшерергә. Мин синең белән больше сөйләшмим», — дип, трубканы куя.

Мин сезгә үтенәм, әгәр бу мәсьәлә турында мин гаепле булсам, нигә мине хөкүмәт хезмәткәрләренә зарарлы итеп, Ленинград мәсҗедендә хезмәттә тотасыз? Әгәр дә үч алу өчен хезмәт ителә торган булса, тикшерелеп, чарасы күрелү тиеш. Мин дини хезмәтемдә ислам диненең кушканны дөрөс саклаган кеби, Совет дәүләтенең граждандык правосына да хиянәт итүне теләмим һәм, граждандык правосын гали бер сыйфат итеп танып, кулымнан килгән кадәр ачык тугры хезмәтемне кызганмыйм.

Ошбунның өчен илтимас кылам, безгә берәр кечкенәрәк урын бирутәгә, бәлки без бу кеби урынны үти алырлык көчәбез юктыр. Бигрәк тә асыл ватанымызга кайтаруыгызны.

Габделбари Исаев. 19 октябрь 1959 ел¹⁴.

[Письмо 2]

Совет җөмһүриятенең Аурупа кыйсме һәм Сибиря мөселманнарының бөек совет дәүләте тарафыннан танылып тасдык ителгән, Конституция кануны буенча динле совет граждандарының дини хезмәтләрен үтәү өчен, руханилар хәзерләп бирүгә киң хокукы булган Диния Нәзарәте рәисе мөфти хәзрәтләренә һәм президиум әгъзаларына

14. Бу хат Габбас хәзрәт Бибарсов шәхси архивында, махсус «Дела покойного муфтия Шакира Хиалетдинова» дип исемләнгән папка эчендә саклана.

вә шулай ук Диния Нәзарәте алдында Башкортостан жәмһүрияты дини эшләрне карачы вәкил уполномоченныйга

Бүген Ленинград шәһәре тарихи мәсҗед җамигендә имам-хатыйб советлар жәмһүриятенә Ауропа кыйсме һәм Сибирия мөселманнарының Диния Нәзарәтендә тәфтиш комиссиясе рәисе мөхтәсиб Габделбари Низаметдин улы Исаевтан шикаять һәм сораулар:

1. Без динчеләр мөселман динне тәҗриф итәбез һәм Коръән Кәрим буенча дәүләтнең яшәвенә тузан кадәр зарар китерми торган рәвештә шәригать эшләрне үтәп барабыз. Менә шул шәригать хөкүмне әжра итү өчен Коръән Кәрим безгә, мөселманнарга, әмер итә, кушадыр:) *استعذ بالله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم* [Коран, 4:59]. Монның мәгънәсе һәркемгә ачыктыр. Әгәр мөхәлләдә мөхәллә идарәсе булып та, хөкүмәт тарафыннан танылмаган һәм тасдыйк ителмәгән Диния Нәзарәтенә яки мөхәллә имамына итагать итмәсә, бу шәригатькә кыйтган хиләф. Шулай ук дәүләт таныган, тасдыйк иткән кешенә танымау дәүләткә һәм хилаф, итагать итмәү була. Мондый хәлдә мөхәллә идарәсе имамга итагать итмәгәч, ни өчен соң динчеләр эченнән сайлана? Мөхәлләдәге бөтен общественный нәрсәләр имләк, хөкүмәт имләге хисап ителгәннән соң, аны ответственный саклау өчен, кем булса да ярый, кыскача мөхәллә идарәсе исемендә булмый, комендант исемендә була. Дәүләт тарафыннан тәгаен ителгән, ыстажы хисап ителә торган кеше булырга тугры килә. Мөхәллә — дини идарә, аны идарә итүче имам башка кеше булу ләзем түгел, шәрган хилаф. Нитәк, Диния Нәзарәтенә идарә итүче мөфти аның әгъзалары, мөхәллә дини идарә идарә итүче имам аның әгъзалары булырга тиеш. Бу тугры шәрган дөрес була. Нитәк, Рәсүлаллаһ (салла Аллаһу галәйһи вә сәлләм) үзләре идарә итте, тиешле хезмәтләрне сәхабәләренә бүлеп бирде. Шәргән мөхәллә идарәсенә хәҗәте юк һәм мөселманнарның дини эшләрне әжра итү өчен биргән хәер-сәдакаларында, имамнарда Диния Нәзарәтенә итагать итмәүче мөтәвалиятнең һич хакы юк шәргән, аларга вазыйфа бирү мөселманнарга хыянәт була. Дини мөтәвали Диния Нәзарәте тарафыннан шул эшнә идарә итү өчен вәли-вәкиле ителгән кеше дигән сүз була. Ни өчен бөек дини идарә Диния Нәзарәте бу хакта дәүләт хозурында иттифак итми, ни өчен ачык фәтва бирми?

2. Имамнар Диния Нәзарәте тарафыннан тәгаен ителә. Диния Нәзарәтен тәҗриф итмәгән, Диния Нәзарәте тарафыннан дин эшләрен әжра итү өчен куелган имамны, «Синәң мөхәлләдә катнашың юк», — диюче бәгъзе бер мөтәвалият исемендәге личность тоткан кешеләргә, Диния Нәзарәт имам каттый бирмәскә тиеш. Нәзарәтның бу эштә хокукы алынмаган булырга тиеш. Итагатьсез урыннарда имам тәгаен итү шәргән дөрес түгел, чөнки имам тәгаен ителә ислам динне тәҗриф итеп итагать итүче кавемнәргә. *أُولِي الْأَمْرِ* гә итагатьсезлек ислам динне тәҗриф итү хисап ителми, мондый урыннарда имам тәгаенләү шәргән дөрес түгел. Дөрес, җәмәгать имамны тәҗриф итә, хөрмәт тә итә, Диния Нәзарәтны тәҗриф итә, мөхәлләне һәм Диния Нәзарәтнең кирәкләренә сарыф итү өчен, үзенә хезмәт итеп тапкан малыннан сәдака итә. Инде мөхәллә идарәсе шул җәмәгать тарафыннан сайланган мөселман булгач, ни өчен Нәзарәтны, имамны тәҗриф итми, Диния Нәзарәтенә ярдәм итүдән баш тарта. Димәк, хыянәт итә, *(يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا أَنَّ اللَّهَ) [Коран, 4: 58]* аять кәримәсен гамәлдән чыгара, каттый хыянәт итә. Бу һәм шәргән зур хыянәт, Диния Нәзарәте ни өчен, дәүләт белән иттифак итеп, бу шәргән хыянәткә чара күрми? Ни өчен итагатьсез мөтәвалияттән имамнарны алмый? Яки мондый мөтәвалиятне алып ташламый яки алып ташларга хокукы юк? Бу һәм шәргән хыянәт.

Әгәр халык сайлаган бұлса, рөхсәт ителсен, жәмәгать алдына мөтәвәлиятнең итагать-сезлеген куюга, шул сәгать, шул минут алып ташыйлар. Моңа һич шөбһә юк һәм бу эш шәригать диеп таныла.

3. Диния Нәзарәте тарафыннан тәгаен ителгән имамнарға мәхәллә идарәсе тарафыннан вазыйфа тәгаен ителә. Шул вазыйфаны имамнар мөселманнар тарафыннан башка шул мәжлестә хәзер булган кешеләр белән бер рәттән биргән хәер-сәдакаларыннан алалар. Мәхәллә идарәсе исемендәге кешеләр шул имамнарның бер тиенләп жыйган хәер-сәдакаларны көтеп яталар. Әгәр үзенең вазыйфасыны тәмин итәрлек акча хәерләрен китерә алмаса: «Имамнарны агырлайсыз, хыянәт итәсез», — дип гайбәт сөйли, жәфа итә. Житешмәгән вазыйфасын түләми, жәбер итә, истиһза-мәсхәрә кыла. Имамнарны гүя борынгы капиталистар замандагы кол дәрәжәсендә йөртә. Рәсүл әкрамнең **العلماء ورثة الانبياء** дигән мокаддәс хәдисне тәмам аяк аска таптап, галимнәрне мөтәвәлият колы итү була. Имамнарны галимнәр түгел дияргә берәүнең дә хакы юк, Диния Нәзарәте теләде кемгә шөһәдәтнамә таратмый, бәлки бик игътибар белән кемне кай урынга кую хакында хисапны бик дөрес йөртә. Шулай булгач, имамнар **ورثة الانبياء** булып, **ورثة الانبياء** не кол итү **وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** аятенә хилаф булып, бу һәм шәргән вә гакыйлән зур хыянәт, зур жинаять була. Диния Нәзарәт ни өчен бу турыда, дәүләт белән иттифак итеп, шәрган чара күрми?

Имамнар шул күрсәткән вазыйфа буенча декларация бирә һәм шуңа бинаән 50 процент вазыйфасын налог итеп хөкүмәткә кайтара. Моңа карамастан, мәхәллә идарәсе исемендәге берничә кеше имамнарға: «Житәрлек акча китермәдең, урладың», — дип вазыйфасын тул рәвештә бирми, жәфа итә. Имамнарның бу турыда шикәять — жалобасы һич урында кабул ителми. Бу һәм мөтәвәлият тарафыннан зур жәфа-газап итү була һәм граждандык правасына кемдер хужа булу була, чөнки хөкүмәтебез бер генә урында да берәүне берәү кем булуына карамастан, нинди милләт булуына карамастан икенче берәүгә кол итүгә рөхсәт биргән юк. Бүгенге көндә бу мәсьәлә безнең бөек советлар дәүләтендә авангард булып бара, бүгенге көндә капиталистар кулында коллыкта яшәүче Азия, Африка халыклары да безнең бөек илебездән үрнәк нәмүнә алып азатлык дигән бөек лозунгны гамәлгә куеп колониядан, коллыктан котылып яталар. Адам баласының кем булуына карамастан хөрмәт хокукы югалырга тиеш түгел, Коръән **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** [Коран, 17:70] диеп хөрмәт иткән, Аллаһ хөрмәт иткән адам баласының һич бер урында хөрмәте югалырга тиеш түгел.

Без Советлар дәүләтенең хөрмәте өчен малларыбызны, каннарыбызны, балаларыбызны кызганмый, шул юлда фидакәрлек күрсәтүче бөек Совет дәүләтенең гражданы, бүгенге көндә илебездән бөек теләге коммунизм төзүгә һәм илебездән тыныч яшәвенә төрле юллар белән ярдәм итүче руханиларыбыз жәмәгәтнең аерымы түгел, без шул Совет дәүләтенең жәмәгәте, руханилар бигрәк тә динче халыкларга якин булу белән жәмәгать мәхәлләнең барышы, Диния Нәзарәтенең барышы мәхәлләдә имамнар, казый вә мөфтиләренең әхвәлне бездән сорый. Ни өчен мәхәллә идарәсе исемендәге берничә кеше безне һәм Нәзарәтне чит күрә? Бу дәрәсме? Дәрәс булмаса, Диния Нәзарәте бу турыда нәрсә уйлый?

4. Мәхәлләгә сәдака жыйнау, әсбаб жыйнау, бу — Аллаһ тарафыннан мөэминнәргә бөерылган әмер, мөэминнең бурычы. Коръән белән ничә төрле әмер ителгән: **وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ** [Коран, 6: 141]; **وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ** [Коран, 87:14]; **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى** [Коран, 63: 10]; **وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** [Коран, 2:195]; **وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** [Коран, 2:3] рәвешле аятьләр белән мөэминнәрне мөтәкыйн дәрәжәсенә күтәрә. Әл-хасыйл, бу турыда аятьләр күп. Бу хакта исегезгә ачык мәгълүм. Шулай булгач, бу дини эш, дини мәраси:

имамны тэгъриф итмэгэн, Нэзарэт эмеренэ итагать итмәүчеләрнең бу сәдакада нинди хақлары бар? Имамнан рөхсәтсез бер тиен тоту катгый шәригатькә хилаф.

Мәхәллә идарәсе булган тәкъдирдә дә шул имамның тырышлыгы белән совет гражданның динне тэгъриф кылганнары тарафыннан тупланган сәдакалар һәм имләкләрен закон буенча сакларга хокуклары булса да, распоряджаться итүгә хокуклары юк. Бу шәргән һәм гакыйлән хилаф. Әгәр бу маллар белән распоряджаться итсә, ул вакытта ул кеше динле булырга тиеш. Ә динле кеше имамга һәм Нэзарәткә буйсыну Коръән белән йөкләтелгән (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) [Коран, 4:59].

Итагать итмәгәндә, бу эшне теләсә кемгә ответственный итеп сакларга бирергә мөмкин, әмма мәхәллә идарәсенең хәжәте юк. Аларны тоту сәдаканы исраф була, ислам динендә исраф хәрәмдер.

Мәхәллә идарәсенең исеме мөтәвәлият булгач, дини рөхбәрләр тарафыннан шул имләк малларга викаләт бирелгән кеше дигән сүз була, ягъни дини вәкил мәгънәсендә була.

Ягъни мөтәвәлият халыкның гыйбадәт итү өчен мәсҗедне жылыту, чистарту, благоустроить итүче кеше алар дини рөхбәр түгел һәм хақлары да юк.

Без — бөек советлар хөкүмәтендә яшәүче руханилар. Советлар дәүләтенең конституция законында каралган, совет гражданның динле булырга мөмкин дигән пункты буенча, дингә ышанучы гражданның сораулары буенча дини теләкләрен әжра итеп барабыз, шәригатебездә булмаган, дәүләтебезгә зарарлы бидгать, горөф-гадәт вә хөрәфәтләр белән катгый көрешәбез, дәүләтебезгә хыянәт шәригатебездә иң олут гөнаһ дип андый ярамас эшләр вә сүзләрдән ерак булуга димлибез. Ватан сөю, халык арасында тынычлык саклау ислам диненең төп борычынан идегене гамәли рәвештә динчеләргә күрсәтәбез. Бу мөкаддәс хезмәтне үтәүгә бөтен көчләребез белән иҗтиһад итәбез.

Халык теләге буенча якты ирекле юллар салып баручы жир йөзәндә алдынгы эз тәэмин булып фундаментальный корылган хөкүмәтебез бер совет гражданның булган хәзердә дини рөхбәрлек итүчеләрне читкә какмавына ышанабыз.

Тик бу турыда Диния Нэзарәт тарафыннан дин киңәшмәләргә ачык мәгълүмат бирелүе тиешледер.

Ошбуның өчен Диния Нэзарәтәна илтимас итәбез, бер Нэзарәтнең гөләмәләр мәҗлесе булдыруны дәүләт хозурында куеп, мөфти хәзрәтләренең мөфтилек мәнсәбенә үтүгә ун ел тулу уңае белән рөхсәт алуны.

*Ленинград җамигендә имам-хатыйб, Диния Нэзарәтендә тәфтиш хәяте рәисе әл-хәҗел-хәрәмдәйн вәл-хәфизел-каләмуллаһ, мөхтәсиб Габделбари ибн Низаметдин Исаев.
9 гыйнвар 1961.*

[Письмо 3]

Гайре рәсми хосусый хат.

Мөхтәрәм Габделбари хәзрәт!

Ган сахихел-калб сәлам сөннәтел-ислам ли-ард ирсал итеп әс-сәләмү галәйкүм вә рөхмәтуллаһи вә бәрәкәтүһ. Март 28 нче тарихлы хатыгыз тапшырылды. Дөньяда хәтергә килмәгән нәрсәләр төшкә керә дигән шикелле, хәтергә килмәгән сүзләргә ишетергә дә туры килә икән. Синең язганнар хыялларың вакыйга мөәфыйкә булса, җавап кайтарып

мәшәкатъ чикмәс идем. Язганнарың күбесе хакыйкатътән бик ерак булу сәбәпле, бәгъзе сүзләреңне ачу белән түгел самимият белән тәсхихка лөзүм бар.

1. «Мин үземне сезнең алдыгызда аklarга теләгәнәм юк һәм теләим дә», — дисез. Сөбхәналлаһ, бу сүзне язудан мөкаддәм сез минем карамагымда кара булып танылуыгыз кирәк бит, бу бит әле ихтималдан чит нәрсә, моны язарга нәрсә мәжбүр итте белмим. **الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** [Коран, 39: 18] аятьне бер генә хәтергә китерү кирәк иде.

2. «Хакыйкатъне яшерергә теләгем юк, хакыйкатъ һәрвакыт өскә чыга», — дисез. Бу сүзегез гаять кыйммәтле сүз, ләкин хакыйкатъ кай тарафта, әүвәл әле моны белергә кирәк, бу шикле мәсьәлә, әмма хакыйкатъне син-мин түгел, әллә нинди зур кешеләр дә яшерә алмыйдыр.

3. Бәгъзе хәсәдләр тарафыннан әдәпсез имзасыз хатлар язылган икән, аны Аллаһка тапшырам. Мәктүб хужасын белмәгәч, һичкемгә рәнжергә хакым юк.

4. Ленинградка имам итеп куюдан шәхси мәнфәгатьне уйлап түгел, синең имам булып торудан миңа һич зарар юк, башкаларның имам булып хезмәт итүдән һәмишә хосусый үзем өчен фәйдасы юк, имам тәгаен итүдә хосусый мәнфәгать күздә тотылмыйдыр. «Имамлыктан чыгару белән куркытмагыз», — дисез. Әстәгъфируллаһ! Имамлыктан сезне төшереп ташлау минем хакым түгелдер. Царь хөкүмәт заманы түгел, бәлки демократия әсасенә корылан Совет дәүләтендә яшибез, бу берәү халык кулында, бездә түгел, Габделбари әфәнде. Түгел яшъ булып сез, карт булып без дә андый-мондый курка торган куян йөрәк түгел, имзасыз хат язучыларның ифтирачыларның, әлбәттә, дөньяда яхүд йәүме кыямәттә пәрдәсе ачылыр.

5. Түгел сез уйлаган аксакал ике арага фетнә салу, аннан зуррак аксакаллар да, иншәАллаһ, вәсвәсә кыла алмаслар. Тырышалар икән, ижтиһадлары тәмам габәс булачак. Габделбари хәзрәт! һәр ачулануда истигъфа бирергә ашыкмагыз, бу мәктүбегез истигъфа сорап язган алтынчы хатыгыз, ләкин ачуланып язган саен сезнең истигъфаны кабул итсәк, нинди хәерле нәтижә бирер икән, белмим.

Камар хәзрәт белән Фатхуллинның жинаяте хакында зикер итеп, Камарның кыямәте якын булуны яд иткәнсез, кылган хыянәтләре булып дәүләт тарафыннан жәза күрә икән, һич кайгы юк. **إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُجْرًا** [Коран, 39:71]. Дөрест, ул кешенең безгә дә катнашы булды. Түгел андый дәүләтнең гаделия мәхкәмәсенә даир эшләргә катнашу гайрә рәсми дини оешмалар белән дә мөнәсәбәт тотмыйбыз, чөнки дәүләт кануны шулай һәм шулай булырга тиеш.

Әлхәмдүлиллаһ, карт булсак та, моны гына аңларлык башыбыз бар.

Бу хажга жибәрү мәсьәләсе гуя минем ихтиярымда кебек: «Камарны хажга жибәрегең», — дип, көлке миңа монда бер сүз язасыз. Хажга жибәрү ул Аллаһның кемгә насыйп итүендә, икенче дәүләтебез ихтиярында. Ихтимал, Аллаһ сезгә насыйп итәр, бу хакта да ашыгыбрак язган **الله تفويض كل الامور الي** саф иман булырга тиеш.

Габделбари хәзрәт! Сезне үземә якын күрәп, ачуның ашыгып хат язудың фәйдасыз икәнән хәтерегезгә салып, **والعجلة من الشيطان و لمن صبر و غفر ان ذالك لمن عزم الامور** гыйбарәләрен хәтерегезгә китереп, юкка ачуланып яшъ имамыбызның сәламәтлегенә зарар килмәсен дип, хәер-хаваһлык белән яздым.

Башка адәм тарафыннан язылган булса, аңар жавап язам дип, карт башымны зәхмәт чиктермәс идем.

و الباقي عند التلاقي

Жәмләгезгә салам белән хәфиз кәләмуллаһ вәл-хәҗел-хәрәмәйн Шакир бине Шәйхелислам Хыялетдин.

1961 ел, 5 апрель.

[Письмо 4]

Бисмиллаһир-рәхманир-рәхим

Остаз мөхтәрәм әл-хәҗел-хәрәмәйн вәл-хәфиз кәләмүллаһ мөфти хәзрәтләре җәнәбегезгә Хак сөбхәнә вә тәгаләдән хәерле сәламәтлек, хәерле гомер теләп догаи хәерияләрегезне рижа итеп,

Әс-сәләмү галәйкүм вә рәхмәтүллаһи вә бәрәкәтүһтер.

Мә бәгдә, абыстай җәнәб галияләрегә һәркәзә хәерле сәламәтлек, хәерле гомер теләп сәламнәр күндәрәбез. Мә бәгдә, мөхтәрәм казый хәзрәтләренә һәм абыстайга безләрдән чок сәлам белән хәерле сәламәтлек, хәерле гомерләр теләп калдык.

Мөхтәрәм хәзрәт, үзәбез, әһле бәйтебез бу көндә, әлхәмдүлиллаһ, шәриф Рамазан-ны үтеп барабыз. Сөз олуғларны да ул тарафта сәламәт булгалар иде дигән догалар-да калдык. Әхвалләребез бу көндә шулайдыр: уполномоченный 2 нче февраль безне, рәис Идрисовны һәм Богдановны, чакырып, дини мәрәсимнәрне үтәргә рөхсәт итте, ләкин «Әгәр берәр төрле нарушение булса, каттый мәнегъ итәчәкбез», — дип, каты угрозу белдерде.

Мәсәлән, имамның ашка, никахка, исемгә барулары полный регистрация ясалсын, ягъни ашка чакыручы килеп, мәхәлләгә яздырырга тиеш, булмаса — имам барырга хокук юк. Мәчеттә имамнан башка кеше Коръән укымасын, гомүмән, Госман Фәхрәтдиновны каттый мәмнүгъ итүгә, имамга мөтәвәллият үзләре теләп ярдәмче куярга — моннан мокаддәм: «Шул мөтәвәллияткә шуны белдергән имам һәркөн җыеп кайткан хәерен мәчеткә кертә барсын, аннан ведомость белән акча — җалование бирегез, хәерләренә полный контроль куегыз», — дигән.

Ул инде имамның хәеренә контроль куя әле, мин үзем дә белмим кем күпме хәер биргәнне. Ну шулай булса да, Миңлә Әхмәт белән Богдановның фикере буюнча, эш алып бара. Аларны хужа итеп йөртә, халык теләгә һич игътибар ителми.

Менә шул җәй көне сезгә килеп тапшырган халыкның протоколы тәгаен кылынган егермәлекләренә утвѣрдитъ итми, Миңлә Әхмәт, Богдановларын үзә назначать итеп, утвѣрдитъ итеп, үз эчләреннән мөтәвәлли сайлатып, халыкның теләген аяк аска таптады. «Хәзер инде имам яки наиб яки мөэззин булсын, боларны мин теләгеннәрне генә утвѣрдитъ иттем. Имам куя халык эше, мөфтинең монда хақы юк», — дип, хәзер дә шул Богдановлар белән Миңлә Әхмәтне халык итеп йөртеп, шулар теләгәнне халык теләгә дип, гамәлгә куеп бара.

Инде безгә нәрсә эшләргә, халыкның бер дә теләгә йөртелми микән? 56 нчы елда егермәлек мәҗлесә белән бер мәртәбә чыгарылган, 60 нчы елда тәкрар халык чыгарып ташлаган Богдановларны ул үзлегеннән тәгаен итүгә хокук бар микәнни? Дәхи дә дини мәрәсимнәрне мөфти фәтвасыннан башка теләсә нишләтеп йөртүгә хокук бар микәнни? Имамнарны, мөэзиннәрне тәгаен итүдә мөфтинең рөхсәтеннән башка регистрация ясауга хокук бар микәнни? Мин аңламыйм, бу мөтәвәллиятне чынландырып бетерә: «Мөфтинең бер тинлек эше юк, бер тиен акча җыеп җибәргәгез аңа. Ул — Уфага хужа», — дигән сүзләр белән шул мөтәвәллиләр һәм тәфтиш комиссияләре Нәзарәтны һич игътибар итмиләр. Мин аңламыйм, бу ни юлдыр инде. Мондый хәлдә ничек имам булып торырга кирәк, кайчан синең дини эшләрендә мөфти хужа түгел, уполномоченный һәм мөтәвәлият хужа.

Мәчетләрдә башкалардан Коръән укуыту мәмнүгъ булу турында сезгә безнең өстән шиякатъ булып, бу иттифак белән эшлэнгән эш, белеп торыгыз.

Мөхтәрәм хәзрәт, сез бу турыда берәр нәрсә уйлыйсызмы? Берәр чара күрергә хокукыгыз бармы? Бездә булса, бер тинлек хокук юк, хәзердә шундый хәлдә яшибез.

*Игътибар итүгезне үтәнеп, мәгълүмөгез Габделбари Исаев.
1962 нче ел, 8 февраль*

[Письмо 5]

Советлар жөмһуриятенен Европа бүлгегә һәм Сибирия мөселманнарының Диния Нәзарәтендә мөфти әл-хажел-хәрәмәйн вәл-хафиз кәләмүллаһ мөфти әл-ислам хәзрәтләренә

Белдерү мәктүбе

Мин — Ленинград областендә мөхтәсиб, Ленинград җамигендә имам-хатыйб әл-хажел-хәрәмәйн вәл-хафиз кәләмүллаһ Габделбари ибн Низаметдин Исаев түбәндәгеләрне сезләргә белдерүне бөек бурычымнан хисап итеп белдерәм һәм ошбу турыда ашыгыч хәлдә фәтвагызны көтеп калам.

Ленинград мәхәлләсе мәгълүмөгез, мәчет җамигъ бөек, зур булса да, даирәсендә мөселманнар ул кадәр күб түгелдер, шулай булса да, дингә ихласлары тамм булу сәясендә һәр төрлө юл белән бөтен хәер, сәдакаларны мәчет җамигъ кассасына туплап, мәчетнең расхотларны каплап килә алалар иде.

Җамигънең еллык вәридат һәм мәсарифе яңа акча белән 40 меңнәр тәшкил итәдер. Ошбу вәридаттә имамның жыелган хәер-сәдакалары да хисап ителеп мәхәллә кассасына кертелә бара иде.

Инде 28 нче октябрь көнендә уполномоченный мәхәлләдә раис мөтәвәллият һәм тәфтиш комиссияләре белән берлектә чакырып яңа закон игълан итте. Ул закон 22 пунктан игътибарән, рәсми имамнарга катгый мәмнүгъ ошбу нәрсәләргә иҗра итү дип: «Мәетләр юырга йөрү, тәһлил итүгә йөрү, никах уку, исем кушу, Коръән уку — бу эшләргә бар да мәчеттә уздырылып. Әгәр закон аңлатылганнан соң квартираларда иҗра ителсә, мөтәвәллият калдырып хөкем ителәчәк, хөкем катгый. Бүгенге көннән гамәлгә куелыр», — диде.

Ошбуларга бинаән, шул көннән башлап мәхәлләдә дини эшләргә җира итү фәкатъ җамигъ хозурында гына булдырыла, игълан кылынса да, мөселманнарның әксарияте мәхәлләгә итагәтеннән баш тартып белдерми, гәйре рәсмиләр белән гамәл кыла башлады. Моңа һичкем тарафыннан бертөрлө юл белән дә чара күрүче юк. Чара күрергә мөмкинлек тә юк. Үз араларында яшерен эшләп баралар. Әмма җәмәгәт безне гаепли, Диния Нәзарәт тарафыннан рөхсәт булмый торып, үзлегеннән: «Бу эшне кабул иттек», — дигән сүзләр белән эшләнә дип әйттеләр. Бигрәк тә бу вакыйганың айлар буена тик безнең мәхәлләдә гына гамәлгә куелып, башка Мәскәү, Казан вә гәйре урыннарда гамәлгә куелмавы зур уңайсызлык тудырды, безне зур хәвеф астында калдырды, җәмәгәт арасында иттифаксызлык тудырды.

Бу турыда һич урынга шикаятъ итүгә безнең хокукыбыз калмады, вә ләкин мөселманнар үзләре тарафыннан уполномоченныйга гаризалар җибәрсәләр дә, игътибарсыз шул урында басылып калмактадыр. Бөтен гаеп безнең өскә ташланды.

Ноябрь 29 ында уполномоченный тәкрар мөтәвәлият белән бергә чакыртып: «Мин сезне гаеплим, ни өчен сез моңа кадәр Диния Нәзарәте тарафыннан ошбу ел 18 нче июньдә мәжлес белән кабул ителгән фәтваны яшереп яттыгыз, белдермәдегез», — дип фәтва укый башлады. Ул фәтва шуннан гыйбәрәт: «Балаларны сөннәт итү шәригатытә булмау сәясендә катгый мәмнүгъ, корбан чалу мәмнүгъ, ишаннарны зиярәт итү мәмнүгъ, ифтар иттерү мәмнүгъ, хатыннарны мәчетләргә йөрүләре мәмнүгъ», — дигән фәтва укыды. Моның соңында мин: «Без үзез без шул мәжлестә президиум булып узган идек, безнең хозурыбызда мондый фәтва кабул ителгәнә юк. Без белмибез», — дидем. Уполномоченный: «Мин сезгә ышанмыйм, документка ышанам. Менә совет аркылы Башкириянең уполномоченный җибәргән документ-закон, сез алдыгызмы, юкмы?» — диде. Мин: «Фәтва булганы юк һәм алганыбыз да юк, бу фәтва кабул ителсә дә, ителмәсә дә, бәйләнеше дәрәжә түгел, чөнки хатын-кызларны мәчетләрдән мәнегъ дәрәжә түгел. Шәригатытә хөкем иргә, хатынга берәбер хөкүк ислам динендә һәм хөкүмәттә ир вә хатыннарныкы берәбер. Хатын-кызлар Рәсүлаллаһ заманында мәчетләргә йөрделәр, хәзер дә гарәп илләрендә йөриләр. Русиядә, бигрәк тә Кавказ һәм Урта Азияларда аларны мәчетләрдән мәнегъ итү ишаннар аркасында булган, димәк ишанизмны гамәлгә кую була. Хәзердә шул ишаннарга ышанучылар: «Хатыннарның мәчеткә йөрүләре — хәрәм», — дип йөриләр, ишанизмны аякка бастыру була. Бер тарафтан ишанизм белән катгый көрәш булса, бу урында аларның фикерне шәригатытә итеп күрсәтү, халыкны ишанизмга чакыру була».

Шуннан соң уполномоченный: «Бу турыда Нәзарәттән белегез, аларда фәтва булган, сез аны требовать итегез», — дип әйтте. Тарткалаш күп булды, ләкин фәтва булган дип калды.

Практически бу айларда дини эшләргә иҗра итү йортларда мәмнүгъ булгач, дини эшләргә иҗра итү мәчетләрдә уздырыла, нәтиҗәдә шул эшләр нык сизелә.

Өзвәл никах, исем, корбан укулар йортларда мәжлесләргә җыелган картлар, әбиләр арасында уздырыла иде, яшьләр кереп тә карамыйлар иде. Хәзердә никах укытуга яшьләр үзләре килә һәм яннарында яшьләр дә алып киләләр. Исем куштырулар әби-бабалары куштыра иде, хәзер яшьләр үзләре күтәрәп килеп куштыра: «Балабыз беренче көннән мәчеткә керде», — дип шатлык изһар итәләр.

Коръән укыту квартираларда булдырылып барулар хақында: ата-бабалар балалары хезмәттә вакытта алардан башка булдыра иде. Хәзердә яшьләр Коръән укытуга үзләре килә һәм балаларны да Коръән тыңларга дип алып киләләр.

Мәжлесләргә барып җәмәгатькә Коръән уку мәмнүгъ дигән сүзгә тойгач та, зур та-выш кубанды. Азлык белдерәләр: «Дини эшләргә ни өчен мөфти-хәзрәт гамәлгә куй-мый», — дигән сүзләр күп булып китә. Әл-хасыйл, бу эшләр җәмәгать өчен гаять күңелсез, ихтимал, башка диннәрнең йортларда дини эшләргә иҗра итүләре яшьләргә тәэсир итәдер, чөнки алар үзләренә милләт телендә әҗра итәләр, әмма әһле мәслиминнең дин эшләре әҗра итүләре һичкемгә тәэсир итми. Бәлки без гарәп телендә ике минут Коръән укыйбыз, тик әһле мәслиминнең шуннан рәхәт табуы гына күңелләрен күтәрә иде.

Бу турыда Диния Нәзарәте, нинди тараф белән булса да, имамнарга юл күрсәтсә икән, **لا سئنه** ме яки **عليه سئنه** ме? Чөнки без хәзердә гаять бер ачык тотырдай саламга да мохтаҗ булып яшибез. Мондый бер дәвердә дәүләт тарафыннан чыгарылган канун хақыкый бу-са, итагать ваҗиб булу саясеннән итагать итәбез, гамәлгә куябыз, вә ләкин кулда катгый әмер булмагач, күңелгә шик килә, җәмәгать арасында да ачык сөйләргә урын калмыйдыр.

Имде шәргъ шәриф буенча бу эшнең зарары булмаса, Диния Нәзарәте бер төрле фәтwa бирүе ләзем, без имамнар үз тарафыбыздан шәригатыне юргәләп йөртүдә хакыбыз юк һәм хозурларыгызда каттый жавабкарыбыз дип беләбез.

*Түбәнчелек белән мәгал-ихтирам Ленинград областендә мөхтәсиб,
Ленинград җамигъ шәрифендә имам-хатыйб Диния Нәзарәтенен
тәфтиш һәяте әгъзасе әл-хәҗел-хәрәмәйн әл-хәфиз кәләмуллаһ
Габделбари ибн Низаметдин Исаев.
Декабрь 2*

[Письмо 6]

[Хосусый]

Һүввә-л-әүвәл вә-л-әхир вәз-захир вәл-батыйн вә һүввә бикәлли шәйин галим.

Мөхтәрәм имам-хатыйб Габделбари хәзрәт җәнәбләре!

Җаиләгезне ихтава сәлам мәснүннәремне ирсал бәгъдендә хәер догагызны риҗа идәрем. Бәгъдәс-сәлам, җәнәбләрегездән 26нчы тарихлы мәктүбегез тапшырылды. Мәфиһасене аңладым. Жавабыгыз калдырсак, янә сезнең шелтәгә гирифтар булырбыз дип мәктүбегезгә җавап кайтару ләзем булып калды.

Әхмәтҗан мелла турында язганнарыгыз тугры, аның Нәзарәт тәкдимне кабул итмәве ачыктан ачык Диния Нәзарәте карарына итагать итмәве булып, бу гаять зур җынять. Монда сүз бозылырга мөмкин түгел, ләкин хәзерге көндә имамнарны урыныннан газәл итү яхүд мәхәлләгә имам тәгаен итү халыкның үз ихтиярында булып, халык иттифагынан башка Нәзарәт бер мәхәллә имамны мәнсәбәннән чыгарып ташлавы яхүд халык теләсен-теләмәсен бер имамны мәхәлләгә интихаб итү правасы Диния Нәзарәтендә юктыр. Моңы сезгә аңларга вакыт иде. Гомүмилләт эшне асыл максат итеп тотмый, фәкатъ шәхси фәйдасын гына максат итү, бу инде дин хәдиге булудан әсас максат, фәкат корсак куптыру гына. Бу хосуста озак сөйләвенен хәҗәте булмаса кирәк.

Сезнең Диния Нәзарәте карарына итагать итүгез һәм ихтирамыгызга сүз юк, бу безгә ачык мәгълүм һәм сезгә тәшәккөр. Әмма мине асыл ватанымнан, кардәш рулларымнан аерып Ленинградка, җәһәннәмгә китердегез диеп Ленинград безнең ватан түгелме? Совет дәүләтенең оҗмахы булган бер шәһәрне җәһәннәмгә охшатуыгызга тәгаҗжүб итем.

Сез мондый олут шәһәргә нинди зур галимнәребезнең аяк баскан михрабына хүзә булуыгызга зур шөкеранә кылу урынына көфераны, нигъмәт булмасмы икән? Моңы уйлап, иншәАллаһ, бер тәүбәгә килерсез. Моңы аңларлык фәһем сездә гакыл бар.

Ике-өч айдан соң булачак эшне көн борын аңлашаит итеп сезне чакыру мәсләхәт күрелмәде. Мәскәүдә торып Әхмәтҗан мелла да бу мәҗлескә иштирак итмәде һәм хәбәре дә булмады. Бу хакта телефон белән бу хәбәрне белдерү фәкат Габделбари хәзрәткә генә насыип булды.

Мәскәүдән хәбәр булмавы минем дәрәҗәне төшерергә сәбәп булды һәм төштә дисез. Жөзье бер нәрсә белән дәрәҗәнең төшүе авып китмәсен, дип инә белән терәтеп кую мәртәбәсендәге дәрәҗә булмыймы соң?

[Письмо 7]

Бисмиллаһи тәгалә

Остаз мөхтәрәм вә голамаи кирам булган мөфти әл-ислам хәзрәтләре!

Жәнәб Аллаһтан хәерле гомер, хәерле сәламәтлек вә хәерле тәдбирләр теләп сагынып сәламнәребезне күндәрәбез: әс-сәләмү галәйкүм вә рәхмәтүллаһи вә бәрәкәтүһ.

Мә бәгъдә, абыстай жәнәб галияләренә һәкәзә хәерле сәламәтлек, хәерле гомерләр теләп, сәламнәр ызабыз.

Мә бәгъдә, мөхтәрәм казый хәзрәтләренә һәкәзә — абыстайга хәерле сәламәтлек, хәерле гомерләр теләп сәламнәр күндәрәбез.

Үзәбез әһле гаялебәз сау-сәламәт булып, хәер догаларыгызны рижа итеп калдык.

Мөхтәрәм хәзрәт, безнең әхвал һаман шул көйгә гаять күңелсезлек белән дәвам итмәктә, мөселманнар арасында дини әжраны теләсә кем үтәп килә. Мәхәллә гомүмән таралды, хөкүмәттә нинди тарик белән уполномоченныйга мөрәҗғәгать итсәк тә, закон дип җавап кайтара, башка һич нәрсә белми. Аның тарафдарлары булган Богданов булса, почти һәр көн безнең белән сөйләшә: «Бергә уполномоченныйга керик, рөхсәт алып чыгабыз», — дип, бөтен дини эшләренә әжра итүдә куя Богданов хужа булып йөри. Мәхәллә идарәсә һәм шундый кешеләр куйдылар: һичбер юл белән юллагый: «Миңа ярамый», — дип, тик торалар.

Мәхәлләдә әжра кылынган дини мәрасимнәр, ашларга йөрүләр һәркайсы уполномоченный кушу буенча, полный регистрация ясалып бара, мәхәллә идарәсә регистрация ясап бара. Имам вә мөэззин кую эшендә алар теләгә белән уполномоченный шәһадәтнамә бирә, Нәзарәтның шәһадәтнамәсә кирәкми дип җавап бирде. Мәсәлән, мин быел сездән шәһадәтнамә кирәк булырмы дигәч, аның кирәгә юк, мөтәвәлият язып бирсә житә, диде һәм мөтәвәлият язуы белән бер елга регистрация ясалдык. Бу инле ничек була, Нәзарәт мөфти имтихан соңында гына регистрация кирәк иде, ну хәзер имам һәм мөэззиннәрне мөтәвәлият имтихан итә булып чыга, бу шәргән дөрест түгел. Бу турыда хәрәкәт ләзем һәм шәһадәтнамә бирелми торып регистрация ясалмаган имамнарны Нәзарәт танырга тиеш түгел. Имам булу өчен иҗәзәт ләзем, монда хәзер шундый политика бара: Богданов Миңлә Әхмәт һәм берничә башкалар шулай ук председатель мәхәлләгә ярдәмче имам куярга йөриләр, кайчан безнең шәһәрдә бер имамга хидмәт юк, үзләренә планнары белән Мотыйгулланы куярга йөриләр дип ишетәбез. Халыкның һич теләгә гамәлгә куелганы юк.

Сезнең мәгълүм халык җыелып, җәй көне егермәлек сайлаган иде, протокол сездә бар. Богдановны чыгарып ташлаганнар иде. Уполномоченный ул егермәлекне, ягъни халык сайлаган егермәлекне, признавать итми. Үзе назначать итеп шулар белән мөтәвәлият сайланды.

Кыскача, безнең монда җафаланып торуда файда юк, без моннан котылу мөмкин, тик безне башка урынга күчәргәндә. Ошбунның өчен сезгә үтенәм, мине Уфага күчәргәбезне. Анда хидмәт бирәсегез бирерсез, бирмәсәгез хидмәтсез торырмын, только күчәргә дигән әмер кирәк. Бу көйгә ташласак зур җафаларга очрау ихтималы бар, чөнки Богдановларның бөтен хезмәте бездән үч алу өчен төрле юллар эзләп йөриләр, ну халыктан берәз шикләнгә төшә, һаман уполномоченный аны урнаштыра бара.

Мин Ленинград шәһәрәндә имам исеме күтәрәм, бәрәкәт Уфадан да начар, чөнки һәрбер тиенне хисап кылып баралар.

Менә налог хакында. Налог түлим, 24 мең сүмнан шуның өстенә квартир өчен, су өчен, ылыту өчен, телефон өчен, налог түләп киләм, халыктан бер тиен ярдәм юк, мөтәвәлият булса бездән көлүдән башка эше юк. Диния Нәзарәте мөфти-хәзрәт деп сөйләсәк, мөфтинен монда эше юк, аның бездә катнашы юк дип Нәзарәтне тәгъриф итмиләр, мөфти үзәндә мөфти диеп кенә тора председатель.

Мәхәллә идарәсе тәмәке тарта торга бүләмә булып калды. Бар да тәмәке тарталар. Идарәгә внутрений замоктан тыш әллә ничә йөзак белән биклиләр, халык бездән хәтер саклап алырга бер сүз әйтми. Халыкның монда эше юк, егермәлек хүзә дип торалар, ләкин аксачы халыктан алаалар.

Ленинград мәхәлләсенә сезнең килмәве зур уңайсызлыклар тудырды. Ленинград мәхәлләсе икенче ел инде инкыйразга йөз тотып дәвам итә, Хода хәерләсе кылсын. Бербер бәләгә калмый, сәламәт котылып буламы, юкмы, хәерле булсын. Нәзарәтның шул кадәр көче бетүгә гаҗәп итеп торабыз, һичбер эштә хакы булмавы гына түгел, имам-мөәззин куюда Нәзарәттан башка булдырылу бу инде гаҗәп кенә түгел, залим патша заманында ислам дине агрылык (=авырлык) белән барса да, губернатор мөфти шәһәдәтнамә бирми торып бирми иде, хәзер ирекле булсак та, бу турыда искитәрлек эшләр Нәзарәт шәһәдәтнамә бирми торып ничек хөкүмәт регистрация итәргә мөмкин, мин гаҗәп итәм. Бәлки бу эшләр сезгә мәгълүмдер. Ну безнең уполномоченный: «Нәзарәт монда эше юк, халык сораганны без регистрация ясыйбыз», — ди һәм минем сездән шәһәдәтнамә булмый торып регистрациядан уздырды, мөтәвәлият язуды белән.

Димәк, сезнең көчтән өч кешенең көче югары дигән сүз.

Мөхтәрәм хәзрәт, менә бу турыда мөтәвәлияткә берәр төрле кулланма язарга хокугыгыз юкмыни? Әгәр булса, язар идегез. Мөтәвәлият тә берәр төрле фикердә булып иде һәм бу эштә Нәзарәтның шәргән хокукы барлыгын белерләр иде.

Бездә бит хәзер күп яңа мөтәвәлият, алар Нәзарәт хакында болай да сөү заннда, уполномоченныйларның да кайберләре нык рәвештә яман күрсәтә, шуның белән Нәзарәт һәм бер бәһалә урын тоталар.

Гафу итәсез, өйрәтеп яздадым, ләкин практически булганны яздым.

*Мәгал-ихтирам Габделбари
1962 ел, 24нче гыйнвар.*

[Письмо 8]

Мөхтәрәм мөфти-хәзрәтләре!

Әс-сәләму галәйкүм вә рәхмәтүллаһи вә бәрәкәтүһү!

Аллаһ Тәбарәкә һомегегезгә хәерле бәрәкәт биреп мәканегезне мөбәрәк итеп Европа мөселманнарының Кәгъба мөгаззәмә урынында булган Диния Нәзарәтендә чын туры хезмәтегезне тәкдир итүләренә игътибарән, мин дә үз тарафымнан гаять шат-мәсрүр булып, сез гали жәнабларнең соңгы вакыттагы хезмәтегезгә карата ошбу шигыремне тәртип итеп, сезгә һидия итәмен.

Мөхәммәдия көенә

Исең киткеч гажәп хәлләр
 Үтеп китте гомерләрдә
 Ничә төрле фикерләр кермәде безнең күңелләргә.
 Каюлар әйтә: «Мин изге»,
 Ә башкалар: «Явыз», — дип.
 Шулай алар талашалар,
 Гомерне уздыралар тик.
 Фикерләре үтә ханән,
 Ник аңламыйлар, белмиләр.
 وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ¹⁵
 Юлына һич кермиләр.
 Менә шундый тәрәккыйсез
 Таралашкан дәверләрдә,
 Каюлары һәлак булып,
 Кереп китте каберләргә.
 Болар бар да галимнәрдер —
 Рәсүл, Хо́да варисләре,
 Талашуда, таралышу,
 Карап торсаң, бар эшләре.
 Гомерләр үтәдер бушка,
 Фикерләр килмидер башка,
 Әсәр итми хәдис, Коръән,
 Чын әйләнгәч караташка.
 Теләсә нәрсә эшлибез.
 Ходаның эмере безгә ни?
 Кая хаклык, кая инсан?
 Бар бездә ике яклы.
 Күз алдында жылап, алдап,
 Ышандыру халыкларны.
 Менә шулай әзерлибез
 Жәһәннәмгә азыкларны.
 Мөселманның йөзен жырту,
 Гаепләшеп сөйләү, хурлау,
 Үзен үзе «шәех, суфый»
 Дигән исем белән зурлау.

15. [Коран, 3:103]

Бу гадәтләр барысы да
Имамнарда, галимнәрдә.
Тыш якты, эче ялган
Булып йөргән залимнәрдә.
Белә микән бу галимнәр
Кыямәтне киләчәген?
Хода хозурында, мәхшәрдә
Ничек җавап бирәчәкне?
Үлеп китсә бу дөньядан
Галим булган икейөзлә,
Кыямәттә кубарылып
Ишак сыйфат кара йөзлә.
Гафил булма, әй галимнәр,
Әжәл килеп тотачак бер,
Исә алмаган фани дөнья
Күкрәк кереп ютачак бер.
Килеп җитәр Хода эмере,
Менә шунда ачылып йөз.
Нурын арттырыр иманлы,
Кара булып мөнафыйк йөз.
Ләкин дөнья ирек бирмәс
Галим булган залимнәргә.
Хакыйкатен ачу өчен,
Җибәрде ир бу илләргә.
Җиһанга тугды чын тугры
Өйрәтүче Хода хөкемен.
Мөселманнар өчен якты,
Сәгадәтлә, гали бер көн.
Чәпан, чалма киеп тештәр,
Эченнән алдаган мулла
Җәһәннәмгә туры китте,
Гомергә калачак шунда.
Мөселманнар, кардәшләр,
Тугры китик без ихсанга,
Дога итик дөрөс варис
Булып килгән бу инсанга.

БИБЛИОГРАФИЯ

Babadjanov Bakhtyar M. (2014). Stephane A. Dudoignon, Christian Noack (eds.). The Economic and Religious History of a Kolkhoz Village: Khojawot from Soviet Modernisation to the Aftermath of the Islamic Revival, Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Bustanov A. (2017), Michael Kemper and Ralf Elger (eds.). Against Leviathan: On the Ethics of Islamic Poetry in Soviet Russia, The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth Leiden: Brill

Crews Robert D. (2006). For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge: Harvard University Press.

Jansen Hanna E. and Kemper Michael. (1980). ed. by Michael Kemper and Stephan Conermann. "Hijacking. Islam. The Search for a new Soviet Interpretation of Political Islam in 1980," The Heritage of Soviet Oriental Studies, ed. by Michael Kemper and Stephan Conermann. London and New York: Routledge.

Kotkin Stephen. (1997). Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization. Berkeley: University of California Press.

Ro'i Yaacov. (2000). Islam in the Soviet Union from the Second World War to Gorbachev. London: Hurst & Company.

Абашин С.Н. (2015). Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. Москва: НАО.

Беккин Р.И. (2016). 1917-1991 елларда Петроград-Ленинград мөселман татарлары тор-мышы (шәхси фотоархивлар турында уйландулар). Фәнни Татарстан. № 1, 84 б.

Бостанов Ә. (2017). Югары мәдәниятне саклау юлында: Габделбари хәзрәт Исаев. Безнең мирас. № 4, 16-21 б.; № 5, 13-19 б.

Бустанов А.К. (2017). Коран для советских граждан: риторика прогресса в богословских трудах Габделбари Исаева. Антропологический форум. № 35 (в печати).

Письмо Калам ад-Дина Шангареева муфтию Габделбари Исаеву. 2 л., без даты. Личный архив Исмаила Шангареева (Дубай). Письмо № 63.

Фицпатрик Ш. (2011). Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России XX века. Москва.

Шихалиев Ш.Ш. (2017). Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900-1930 гг.). Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3.

“FORBIDDEN” ISLAM IN SOVIET UKRAINE

Denis Brilev
DVBrilev@kpfu.ru

Denis Brilev

Ph.D., Associate Professor at the Department
of Religious Studies of Kazan Federal University,
Associate Professor at the Department
of Culturology of National Pedagogical
Dragomanov University (Kiev)

One of the least studied and documented periods of the existence of Islam in Ukraine is the Soviet period. In Soviet Ukraine, Muslims were present, as evidenced by the existence of mosques in several major cities, Muslim cemeteries, and a number of ethnonyms (for example, the suburb of Kiev called Tatarka). These were primarily the Volga Tatars, who constituted a significant, if not the largest part of the Muslims of Ukraine both in the pre-war and post-war periods — even after the transfer of Crimean region to Ukraine in 1954, as Crimean Muslims remained deported in Central Asia. Another group of Ukrainian Muslims were the so-called Polish-Lithuanian Tatars, who lived mainly in Western Ukraine. However, for the authorities of the Ukrainian Soviet Republic they did not exist. Muslims could not register a religious community and were forced to perform religious rituals illegally, at the risk of encountering oppression by law enforcement.

In my paper I will consider the phenomenon of Muslim communities in Soviet Ukraine, the features of their existence and religious life. I will show that, despite the actual prohibition of the existence of organised forms of Islam, Ukrainian Muslims continued to be part of a wider discourse of «Soviet» Islam, maintaining unofficial links with the centers of Islamic life in the USSR. I will also touch on the issue of strategies for preserving ethnic and confessional identity by Ukrainian Muslims in the face of the threat of cultural and religious assimilation.

For the research, I used materials from personal archives, own field studies, interviews, local lore publications in local and republican press, biographical materials, as well as studies on this topic by Ukrainian authors.

Keywords: *Islam in Soviet Ukraine, Ukrainian Muslims, Tatars in Ukraine.*

«ЗАПРЕТНЫЙ» ИСЛАМ В СОВЕТСКОЙ УКРАИНЕ

Денис Брилев
DVBrilev@kpfu.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.07.2.08>

Одним из наименее изученных и задокументированных периодов существования ислама в Украине является советский период. В советской Украине мусульмане присутствовали, о чем свидетельствует наличие в ряде крупных городов мечетей, мусульманских кладбищ, а также ряд этнонимов (например, киевский район Татарка). Это были прежде всего поволжские татары, составлявшие значительную, если не основную часть мусульман Украины как в довоенный, так и в послевоенный период — даже после присоединения в 1954 г. Крыма, поскольку крымские мусульмане оставались в депортации в Средней Азии. Другой группой украинских мусульман были т.н. польско-литовские татары, проживавшие главным образом в Западной Украине. Однако для властей УССР они не существовали. Мусульмане не могли зарегистрировать религиозную общину и вынужденно отправляли религиозные обряды подпольно, рискуя столкнуться с притеснениями со стороны правоохранительных органов.

В своей статье я рассмотрю феномен мусульманских общин в советской Украине, особенности их существования и религиозной жизни. Я покажу, что, несмотря на фактический запрет существования организованных форм ислама, украинские мусульмане продолжали оставаться частью более широкого дискурса «советского» ислама, сохраняя неофициальные связи с центрами исламской жизни СССР. Я также коснусь вопроса стратегий сохранения этноконфессиональной идентичности украинскими мусульманами в условиях угрозы культурно-религиозной ассимиляции.

В исследовании использованы материалы личных архивов, собственных полевых исследований, интервью¹, публикации краеведческого характера в местной и республиканской прессе, биографические материалы, а также исследования на данную тему украинских авторов.

Ключевые слова: ислам в Советской Украине, украинские мусульмане, татары в Украине.

**Денис
Валентинович
Брилев**

Кандидат
философских наук,
доцент кафедры
религиоведения
ИСФНиМК КФУ
(Казань), доцент
кафедры культуроло-
гии НПУ
им. М.П. Драгоманова
(Киев)

1. Интервью были взяты мною в 2015–2016 гг. среди представителей татарской общины г. Киева, а также представителей Духовного управления мусульман Украины.

Ислам в Украине: исторический обзор

Историю ислама на территории современной Украины можно начинать еще со времен существования древнерусского государства, которое вело торговлю с Арабским халифатом и Волжской Булгарией (принявшей ислам в качестве государственной религии в 922 г.). Именно тогда на территории современной Украины появляются первые мусульманские общины, на существование которых указывают как археологические находки, так и письменные источники (Брилев, 2016, 105). Предположительно распространение ислама в этот период связано с крупным торговым путем, который шел через территорию Северного Кавказа, вдоль реки Северский Донец и направлялся в лесостепную полосу Восточной Европы. Существуют также свидетельства тесного знакомства с исламом Владимира Великого, которому некоторые авторы (см., например, Прицак, 1997; Толстов, 1948) приписывают даже принятие ислама на короткое время, пока им окончательно не был выбран византийский вектор развития древнекиевской державы.

Впоследствии присутствие ислама на украинских землях было тесно связано с существованием сперва Золотой Орды, а затем Крымского ханства и Османской империи. Позднеордынским периодом (конец XIV в. — конец XV в.) датируют золотоордынские города с мусульманским населением на Левобережье Украины, прежде всего в Запорожской и Херсонской областях (в частности, Шехр ал-Джедид, Эски-Тавань, Конские воды). Существуют указания на существование золотоордынских городов на Харьковщине, Полтавщине и Донетчине.

В XVII–XVIII вв. отдельные регионы Украины входили в состав Османской империи — речь идет прежде всего о Каменецком эялете Османской империи, занимавшем территорию Подолья в 1672–1699 гг., в состав которого входила большая часть современной Хмельницкой, а также отдельные территории нынешних Черновицкой, Тернопольской и Винницкой областей. Другим регионом, побывавшем в составе Блистательной Порты, является Южная Украина, особенно современная Одесская область.

Кроме того, локальные общины мусульман — крымских татар — возникали в Западной Украине в результате военных союзов Запорожской Сечи и Крымского ханства, направленных против Речи Посполитой. Подобные локальные группы мусульман существовали в нынешних Тернопольской и Хмельницкой областях, и до сегодняшнего дня там проживают полностью ассимилировавшиеся потомки тех самых крымских татар.

Очередная волна появления мусульманского населения на украинских землях относится к XIX в., когда, с одной стороны, в результате бурного развития промышленности в Украину на отхожий промысел (прежде всего в восточные регионы) устремляются волжские татары, а с другой — появляются мусульмане-военнослужащие российских армии и флота.

К примеру, резкий рост татарского населения в одном из центров украинского мусульманства Харькове в 1877–1879 гг. был связан именно с расквартированием в городе татарско-башкирской конницы, входившей в состав частей Южного укрепрайона. Как указывает в своем фундаментальном труде об истории Харьковщины до 1905 г. академик Д.И. Багалей, в 1866 г. среди 59973 жителей города насчитывалось 38 татар и турок, в 1877 — 42, в 1879 — 448 татар, из которых 350 принадлежали к войскам местного гарнизона, а во время переписи 1897 г. в Харькове насчитывалось уже 760 татар и 56 турок.

В первые годы XX в. мусульманское население города уже имело возможность обзавестись собственной мечетью (Багалай, Миллер, 1912, 142).

В 1845 г. в военных портах Российской империи вводится должность портового имама (а в Кронштадте и Севастополе — еще и помощника имама) для духовного окормления военнослужащих-мусульман. Соответствующая должность была введена в том числе и в порту г. Николаева. При этом появление мусульман в Николаеве начинается еще в 1792 г., когда Именным императорским указом здесь было разрешено селиться туркам, было назначено жалование николаевскому имаму и его помощнику, которые были поставлены в административное подчинение Таврическому муфтияту (Арапов, 2001, 54).

В 1855 г. своим решением Государственный совет освободил от квартирной повинности дом имама Николаевского порта Абубекера Салкаева при условии, что там совершаются религиозные обряды (Арапов, 2001, 157). Однако в 1894 г. в связи с тем, что в Николаевском порту служил лишь один мусульманин, должность имама при Николаевском порту была упразднена и из сметы расходов Морского министерства были исключены средства, выплачивавшиеся ранее сторожу мечети в г. Николаеве (Арапов, 2001, 172). Однако мечеть продолжала действовать, так как обряды в мечети исполнял бывший сторож Абдрахим Ахметов. В 1903 г. он совершал богослужения в Николаевском исправительном отделении, где содержались 90 мусульман, и в 37-м флотском экипаже, где насчитывалось более 10 человек, городских жителей-мусульман насчитывалось около 50 человек. Количество горожан мусульманского вероисповедания росло (в 1906 году — 374 человека, в 1908 — 434) (Нестеров, 2015).

Привлекательность другого порта юга нынешней Украины — Одессы — для мусульман была обусловлена двумя основными причинами. С 1819 г. город получил привилегии порто-франко (зоны беспошлинной торговли), что вызвало приток купечества, в том числе и татарского. В Одессе появились пензенские, нижегородские, казанские, астраханские, крымские и даже сибирские татары. Другой причиной появления мусульман в Одессе было то, что здесь до революции находилась центральная контора по переправке паломников-мусульман в Джидду через Константинополь со специальной санитарно-паломнической гостиницей «Хаджилар Караван Серай», или попросту «Хаджи Хане». Гостиница могла принять в свои корпуса более 3000 человек и располагала баней и больницей на 20 коек. Обслуживали паломников 7 врачей, в том числе и врач-бактериолог.

В 1908 г. Одессу посетили лидер мусульманской фракции Государственной думы О.Ш. Сыртланов и руководитель паломничества мусульман, представитель министерства внутренних дел Саид Гани Саидазимбаев. После визита ими была составлена докладная записка на имя одесского генерал-губернатора И.Н. Толмачева, на основе которой тот предоставил дополнительно для карантинных целей так называемый «Дом трудолюбия» (Калмыков, 2008, 30).

В случае смерти паломников их хоронили на мусульманском кладбище, расположенном в конце Старопортофранковской улицы (нынешняя Мечникова), неподалеку от Чумной горы. Там же располагалась и одесская мечеть. Всего же, согласно переписи 1892 г., на 340 тысяч одесситов приходилось 958 мусульман, в подавляющем большинстве татар (Калмыков, 2008, 27).

Что касается Киева, то появление локального сообщества мусульман (прежде всего татар) в новейший период истории начинается с 1840 г., в котором сюда переселилось

60 семей сергачских татар (главным образом из двух сел — Кочко-Пожарки и Шубино), занимавшихся преимущественно мыловарением² и торговлей. Татары поселились на Подоле, в районе горы Щекавица, известной тем, что, по одной из версий, именно здесь был похоронен князь Олег. Немногим позднее этот район получил название Татарка.

Первая мусульманская моельня (вероятнее всего — мусалля) появилась в Киеве во время пребывания тут имама Шамина в 1868–1869 гг. В доме офицерши Масаловой (нынешний Дом офицеров), отведенном ему и его окружению для проживания, по пятницам проводился джума-намаз, на который собирались киевские татары-мусульмане (Бахтинский, 1931, 31).

Согласно архивным данным, в 1897 г. киевские мусульмане подали прошение об учреждении мусульманской моельни в доме Калиновича (на Лукьяновке), разрешении собираться на пятничные молитвы и о назначении Юниса Алимова в качестве имама-хатыба³. Согласно последовавшему расследованию полиции, на тот момент в Киеве насчитывалось около 500 мусульман, что, согласно действовавшему закону, давало основания для открытия мечети⁴. 3 октября 1897 г. в доме № 5 по Лукьяновскому проулку начала действовать мусульманская моельня⁵, подчинявшаяся Таврическому магометанскому духовному правлению. Это моельное помещение действовало до 30-х гг., потом оно было закрыто в рамках антирелигиозной кампании.

29 октября 1913 г. на праздник Ид аль-Адха (Курбан-байрам) киевским губернатором Н. Суковкиным был заложен камень в фундамент мечети по улице Гоголевской. Кроме самого губернатора, на церемонии закладки мечети присутствовали представитель горуправления С. Дубинский, ректор Киевского университета Св. Владимира Н. Цытович, директор госбанка Г. Афанасьев (Закладка магометанской мечети, 1913), что указывает на значимую роль, которую мусульмане играли в жизни Киева к тому времени. Проект самой мечети разработал известный российский архитектор А. Кобелев, член-корреспондент Петербургского общества архитекторов, крестник Александра II. К сожалению, начало Первой мировой войны и последовавшая за ней революция не дали воплотиться в жизнь планам киевских мусульман.

В Киеве в 1913 г. действовало «Общество взаимопомощи студентов-мусульман», которое выделялось даже среди других студенческих объединений:

«Среди них особое положение занимало «Мусульманское землячество» и своим богатством (располагало порядка 10000 руб.), и количеством студентов (около 70 членов), и своим внешним видом» (Ибрагимов, 1922, 14).

В состав этого землячества входили в основном студенты-азербайджанцы, обучавшиеся в университетах Киева, но также и несколько татар, в частности Гульсум Ахтямова — дочь и сестра депутатов Государственной Думы, активных членов мусульманской фракции Абуссугуда Ахтямова и его сына Ибниамина Ахтямова. Позднее на базе этого общества в Киеве была предпринята попытка провести тайный съезд студентов-мусуль-

2. В 40-е годы XIX в. на Лукьяновке в Киеве был открыт мыловаренный завод, в котором работал парфюмерный цех. Для его обустройства из Казани и Нижнего Новгорода были привезены квалифицированные специалисты из числа татар. Немногим позднее другая группа татар за городом основала хутор Виноградарь, где занималась культивированием холодостойких сортов винограда (Кирюшко, 2009, 376).

3. Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ), ф. 127, оп. 1051, д. 675, л. 1.

4. Там же, л. 4 об.

5. Там же, л. 8.

ман Российской империи по подготовке Всероссийского съезда. Попытка провалилась, и участники тайного съезда были арестованы киевской полицией, хотя вскоре выпущены без дальнейших последствий⁶.

Кроме перечисленных городов, значительный рост татарских общин происходил в городах промышленного пояса — Запорожье, Екатеринославле (Луганске), Юзовке (Донецке). При этом татары-мусульмане пополняли преимущественно городское население указанных регионов (см., например, Сафаров, 1928).

Говоря об исламе на территории современной Украины, нельзя рассматривать эту религиозную традицию как нечто чуждое и приносное. Ислам присутствует в регионе с самого возникновения древнекиевской державы. Долгое время именно ислам являлся религией значительной части кочевых племен, живших в степном поясе на территории современной Украины, — это и печенеги, и половцы, и другие тюркские племена. В позднеордынский период значительное число мусульман населяло территорию левобережной Украины. Однако со временем, особенно после Переяславских соглашений, когда было положено начало доминированию православия на территории современной Украины, память об исламе вытесняется. Новое появление мусульманских общин на этой территории относится уже к промышленной революции XIX в. и связано прежде всего с поволжскими татарами, переселявшимися в поисках лучшей доли на украинские земли.

СОВЕТСКАЯ УКРАИНА И «ЗАПРЕТНЫЙ» ИСЛАМ

Начало XX в. характеризовалось относительной стабильностью количества татар-мусульман. С приходом советской власти численность даже несколько уменьшилась, что, скорее, обусловлено гражданской войной и голодом 1921-1922 гг. Однако с началом строительства в Украине крупных индустриальных объектов и развитием угольной промышленности количество татар стало стремительно расти. До начала 40-х гг. татарское население росло за счет молодых специалистов, а также военнослужащих. Причем тенденция к увеличению татарского населения Украины была устойчивой на протяжении почти всего XX в., о чем свидетельствуют статистические данные о количестве татар в Украине: 1926 г. — 22281, 1937 г. — 24242, 1959 г. — 61527, 1970 г. — 76212, 1979 г. — 90542, 1989 г. — 86827 (Кирюшко, 2009, 377).

Основную часть татар начала советского периода в Украине составляли выходцы из Нижегородской, Казанской, Пензенской, Самарской и Саратовской губерний. При этом советские авторы этого периода обращают внимание на «религиозный фанатизм», царящий среди татар:

«Татарская масса здесь в большинстве культурно отсталая и почти до фанатизма религиозная. Препятствием к культурному развитию их становится оторванность от своего культурно-образовательного центра — Казани и религиозный фанатизм, который им прививают местные духовники — муллы, имеющие значительное влияние и пользующиеся авторитетом даже в центре промышленного пролетариата (Донбасс)» (Сафаров, 1928, 208-209).

Основными центрами мусульманской религиозной жизни, как и до революции, оставались Киев, Харьков, Одесса и Донбасс. Об этом свидетельствует обращение

6. ЦГИАУ, ф. 274, оп. 1, д. 3151а, ч. 2, л. 677-680.

в Народный комиссариат внутренних дел УССР муфтия Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) Ризаэддина Фахретдина:

«Ввиду проживания на территории УССР значительного числа граждан-мусульман, как в таких крупных центрах как Харьков, Одесса и Киев, так и в промышленно-рабочих центрах Донецкого Бассейна представляется необходимость легализации их фактически существующих религиозных объединений — приходов»⁷.

Отношение советской власти к верующим в целом и к мусульманам в частности очень быстро изменилось с нейтрального на враждебное. По всей Украине стали закрывать культовые сооружения, изымать их в пользу государства. Не избежали подобной судьбы и те немногие мечети, которые действовали в Украине. Например, киевский горсовет в декабре 1929 г. принял постановление закрыть мусульманский молельный дом в Киеве на основании «отсутствия верующих». Имущество же, которое имело экспортную оценку, в частности персидские ковры, было решено продать, предварительно проведя «разъяснительную работу среди населения». Остальное имущество было решено передать на сохранение в «Дом народов Востока» (Киев татарский, 2013, 46-47). В Екатеринославе (впоследствии — Днепропетровск, в настоящее время — Днепр) в июле 1926 г. окрисполком принял решение о передаче здания мечети в ведение коммунхоза для использования под социально-культурное учреждение. 12 марта 1927 г. президиум горсовета XII созыва принял решение о выделении средств и определении сметы для переоборудования здания бывшей мечети под клуб работников милиции и розыска. Позднее в здании мечети размещалась артель облкоопполиграфа. В Одессе местный мулла Сабирзян Сафаров был расстрелян, мечеть закрыта и впоследствии разрушена, мусульманское кладбище сровняли с землей (Калмыков, 2008, 31). В Николаеве мечеть была полностью разобрана местными жителями, в полуразрушенном виде сохранился только минарет.

С началом Второй мировой войны ситуация для украинских мусульман изменилась. Эти изменения в первую очередь были связаны с политикой оккупационных властей в отношении мусульман. Как следует из воспоминаний очевидцев, немецкие власти внимательно относились к религиозным нуждам мусульман, выделяли помещения под молитвенные дома, землю под мусульманские кладбища. Например, мусульманское кладбище в Киеве на горе Щекавица, где сегодня располагается соборная мечеть Ар-Рахма, было открыто как раз в период оккупации.

Аналогичная ситуация наблюдалась и на промышленном востоке Украины, в Донецкой области, где проживала самая многочисленная община татар-мусульман:

«Впервые официально община организовывалась в условиях немецкой оккупации. Немецкая администрация содействовала созданию подобных общин в городах области. Общину организовали уважаемые старейшины. Муллою совет старейшин избрал Замалеева Мингали — незаурядного организатора, который пользовался авторитетом среди мусульманского населения. С этого времени и начались систематические пятничные молитвы в частном доме, принадлежащем Кирпичевой Гильзидже. Позднее местные немецкие власти выделили для мусульманской общины покинутый хозяевами пустующий дом по улице Гоголя. Татары своими си-

7. Центральный государственный архив высших органов власти Украины (ЦГАВОВУ), ф. 5, оп. 2, д. 2723, л. 2.

лами привели его в порядок, и он был молебным домом до освобождения города Советской Армией» (Джабаров, 2003).

В целом, лояльное отношение немецких властей к мусульманам было продиктовано религиозной политикой Третьего Рейха в отношении советских верующих, особенно мусульман, которые рассматривались как потенциальные союзники в борьбе с советским строем. Например, как отмечает В. Ахмадуллин,

«В войне против СССР руководство Германии одной из главных задач считало использование национализма, тесно переплетенного с мусульманским фактором... В материалах Нюрнбергского процесса имеется так называемая «Кавказская папка» Розенберга. В этом документе содержатся четкие указания нацистов по религиозной политике: «В области религии — полнейшая терпимость, не отдавать предпочтения ни одной из религий. Все же необходимо учитывать особое значение ритуалов и обычаев ислама. Церковные здания вернуть в распоряжение населения» (Ахмадуллин, 2007, 129).

Однако подобное лояльное отношение немецких оккупационных властей к украинским мусульманам привело к ухудшению их положения после освобождения оккупированных территорий советскими войсками. Мусульмане стали рассматриваться властями в качестве коллаборантов. Как известно, аналогичное отношение со стороны немцев к крымским татарам стало одной из озвучиваемых причин их депортации. Практически для украинских мусульман настало время особо жесткого отношения со стороны государства. С возвращением советской власти религиозная деятельность мусульман была загнана в подполье и мусульманские общины оказались под негласным запретом, особенно в период хрущевской борьбы с религиозными организациями в 1950-х — начале 1960-х гг. Например, по свидетельству председателя торезской мусульманской общины «Юлдуз» Касыма Фарахутдинова, в послевоенные годы советские власти препятствовали мусульманам выполнять коллективные обряды, в том числе намаз:

«Всевозможные религиозные собрания и тем более пятничные намазы советской властью не одобрялись. Религиозных лидеров, в частности Замалеева Мингали, неоднократно приглашали в соответствующие органы для «беседы». К счастью, торезского муллу не репрессировали, хотя участь религиозных лидеров в подобных случаях нередко была фатальной. Несмотря на то, что Мингали-муллу крепко предупредили по поводу религиозной деятельности, он не собирался прекращать пятничные молитвы, его поддержали единоверцы — такие же верующие, как и он. Хотя молебный дом перешел снова к вернувшимся хозяевам (во время оккупации брошенный дом был выделен немецкими властями под молебный дом местным мусульманам. — Д.Б.), но запрещенные собрания все же продолжались, только теперь их стали проводить крадучись, тайком в домах местных мусульман» (Джабаров, 2003).

Позднее власти, имея информацию о нелегально действующих мусульманских общинах и проведении мусульманских обрядов на территории региона, не противодействовали и не поощряли это.

Единственная зарегистрированная в послевоенное время на территории Украины мусульманская община в Киеве была снята с регистрации в 1951 г., хотя и продолжала подпольно собираться. Об этом свидетельствует донесение уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Киевской области и г. Киеву А. Олейникова, который сообщает, что 5 июля 1951 г. в праздник Ураза-байрам группа религиозных мусульман («мусульман-религиозников») числом до 100 человек, вопреки запрету, вместе со своим муллой проводили праздничное богослужение на мусульманском кладбище⁸.

Существовала негласная практика игнорирования существования нелегальных мусульманских общин, в том числе и на уровне статистической отчетности со стороны сотрудников аппарата, уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров УССР. И это при том, что отдельным направлением деятельности уполномоченного было изучение религиозной ситуации в республике по легально действующим сектантским объединениям и религиозному подполью (Владыченко, 2010, 252). Как отмечал в интервью сотрудник Совета, работавший в 70-80-е гг.,

«...у нас была «легенда» — ислама в Украине нет. То есть мы все знали, что есть общины, но информация о них существовала только на уровне служебных записок, не попадая в статистические отчеты, которые мы подавали в Москву» (Интервью, сентябрь 2015, Киев).

По словам другого сотрудника Совета, работавшего в регионах, коррекции (по сути — фальсификации) подвергались даже первичные данные статистической отчетности, чтобы итоговые данные, передававшиеся в Москву, соответствовали некоей вымышленной картине, транслировавшейся от республиканского руководства всесоюзному (Интервью, октябрь 2015, Киев).

После ослабления накала антирелигиозной политики хрущевского периода, в 70-е гг., государственная политика была направлена на постепенную ненасильственную ликвидацию ислама и мусульманских традиций из-за отсутствия их поддержки и сохранения со стороны молодежи, а также отсутствия образованных имамов. Часто это приводило к тому, что муллами (неофициально) становились рядовые члены общин, которые знали определенные мусульманские традиции (как правило, это были уважаемые старики — *бабай* или даже женщины) (Зуев, 2006, 84).

Несмотря на давление со стороны властей, украинские мусульмане продолжали сохранять свою религиозную идентичность, прибегая к различным способам. Нередко религиозная идентичность тесно переплеталась с этнической, позволяя противостоять ассимиляции при помощи обращения к религии. Любопытным примером подобного симбиоза являются семейные истории украинских татарок, которые, не имея возможности сохранять моноэтнические семьи, обращались к исламу как маркеру идентичности. От своих будущих мужей (украинцев или русских) они требовали принятия ислама в качестве условия своего согласия (подчеркну — речь идет о 50-70-х гг.).

Райса Фросеняк:

«— А Вы вышли замуж за русского, то есть традицию нарушили?»

— Нет, Сережа принял Ислам. Правда переживал очень, просил маме не говорить. Свадьба у нас была в 1969 году» (Киев татарский, 2013, 49).

8. ЦГАВОВУ, ф. 4648, оп. 4, д. 91, л. 173.

Эльмира Хабибулина:

«После школы я поступила в институт, где познакомилась с однокурсником Алимом. Встречались мы с ним 4 года. Он родом из Запорожской области, откуда его семья переехала в Боярку (город в Киевской области. — Д.Б.). Его отец был директором школы, мама — завучем. И когда мы захотели пожениться, мои родители были против, т.к. он был не татарин. Но потом мама сказала, что если мой дядя разрешит, то можно. Так я с мужем пошла к дяде на Подол (исторический район в Киеве. — Д.Б.). Первое, что он спросил у моего будущего мужа: «Как тебя зовут? Кто ты по национальности?». На что мой муж ответил: «Меня зовут Алим. Я украинец». — А почему тебя зовут Алим? — спросил дядя. — Наверное, мой папа чувствовал, что полюблю татарочку, поэтому и дал мне такое имя, с юмором ответил мой муж. — Но ты же не мусульманин, — продолжал дядя. — Я не крещен, я комсомолец, — сказал мой муж, — и если надо, я приму веру, только разрешите нам пожениться. Так дядя дал свое согласие. В нашем роду я первая нарушила заветы и вышла замуж за украинца» (Киев татарский, 2013, 50).

Украинские мусульмане объединялись вокруг небольшой группы людей, сохранявших определенные религиозные знания и навыки. Эту группу, как правило, составляли подпольные муллы, их помощники, а также женщины, специализирующиеся на чтении Корана и обрядах похорон (абыстай в традиции поволжских татар). Такая ситуация наблюдалась в течение 1950–1980-х гг. в главных общинах поволжских татар Киева, Харькова, Запорожья, Днепропетровска, Одессы, Донбасса. В этот период сформировалась своеобразная «традиция», когда открытое исповедование ислама не представлялось возможным, и жизнеспособность сохранили религиозные обряды, связанные с религиозными праздниками (*Ид аль-Адха*, *Ид аль-Фитр* и *маулид*) и обрядами жизненного цикла (имянаречение, обрезание, *никах*, *джаназа*, поминки).

Например, в одесской общине религиозная жизнь сохранялась только в кругу семьи и близких друзей. В одной из квартир на Молдаванке татары тайно собирались на пятничную молитву. Продолжали читать Коран, соблюдали пост, раздавали милостыню. Обязанности муллы в послевоенные годы исполнял Хусейн Семиханов, затем Ханафи Басыров, а в 70-е годы — старый пекарь Абдулла Хасанович Каипов. С его смертью исполняющего обязанности муллы не осталось. Лишь несколько пожилых женщин-татарок, еще учившихся в мусульманской школе и знающих Коран, помогали в проведении религиозных обрядов и читали молитвы (Калмыков, 2008, 31).

При этом, несмотря на все гонения, ассимиляцию, политику секуляризации, определенная религиозная преемственность с тем периодом, когда украинские мусульмане имели грамотных религиозных авторитетов, сохранялась.

Мухаммеджан Равиль оглы:

«...А вот молеальный дом был у нас на улице Мирной. Он стоял до 30-х годов. Был у нас военный мулла. Он освящал солдат перед праздниками. Когда он совсем состарился, его заменил приехавший из Астрахани Жиганишо-мулла. А когда молеальный дом закрыли, он вернулся снова в Астрахань со своей семьей. Молеальный дом был двухэтажный. На верхнем этаже жил мулла.

Фотографий и других свидетельств не сохранилось, к сожалению. Но военного муллу я хорошо помню, потому что он был близко связан с моим отцом, часто бывал у нас. Высокий, худощавый, с черной бородкой. Он закончил медресе в Бухаре, имел высшее религиозное образование. Потом пришел Кивсам-Авзи, затем Алимов Садых, а после Салдар, Юсеф, затем Ахмеджан. После Ахмеда появился у нас Парса. Сейчас он болен, я ему помогаю, чем могу. Обряды все веду: похоронные, поминки, читаем молитвы. Все, что следует, выполняем» (Мечеть хотели строить, 1994, 2).

Еще одним ярким примером подобной преемственности может служить первый муфтий Духовного центра мусульман Украины, первый имам Донецкой общины «Звезда Пророка» Айса Камалетдин-оглы Хаметов. Он родился в 1913 г. в селе Бикмасеевка Неверкинского района Саратовской губернии в крестьянской семье. Вместе со старшим братом учился в медресе, но, в отличие от брата, Айса доучиться не смог, так как семья переехала на заработки на Донбасс. До и после войны муллой нелегальной мусульманской общины был его отец, Камалетдин Абдулджаббар-оглы. После отца функции имама выполнял старший брат Сулейман, а затем и сам Айса Хаметов. Более двадцати лет он был муллой в Донецке, а в 1993 г., когда официально зарегистрировали мусульманскую общину «Звезда Пророка», люди его выбрали имамом этой общины (Джаббаров, 2003).

Более того, несмотря на игнорирование со стороны властей, отрицание самого существования украинских мусульман, они оставались частью «советского» ислама, сохраняя связи с мусульманами Советского Союза и доступ к религиозным авторитетам. Ярким примером данного тезиса может служить личность Фарсы Зия улы (Зиаевича) Ахатова, который в 60-80-е гг. выполнял функции муллы в общине киевских мусульман. Его биография может служить микроисторией украинского советского ислама. Фарса Ахатов родился в 1909 г. в многодетной семье сельского муллы в деревне Байгузино в Башкортостане. Религиозное образование получал от своего отца до 6 лет, когда был отдан в обучение к местному муэдзину. С приходом советской власти был репрессирован, полгода провел в тюрьме без предъявления обвинения. В 29-летнем возрасте он, в поисках лучшей доли, отправился в Украину, поскольку в тюрьме от сокамерников услышал про местные плодородные земли. Через год вернулся в Башкирию, чтобы выбрать себе невесту, и уже вместе с молодой женой вернулся в Киев. Из Киева его забрали на фронт. Вернувшись после войны в Киев, Фарса познакомился с местными татарами и понемногу стал принимать участие в религиозной деятельности, помогая местным неофициальным муллам. С выходом на пенсию Фарса все свое время посвящал жизни общины.

По воспоминаниям его дочери, Фагимы-апы, приходилось ему сталкиваться и с представителями советской власти во время отправления религиозных обрядов:

«Я очень хорошо помню, что он рассказывал, как он с властями сталкивался, когда уже праздники были, Курбан-байрам или Рамазан когда был. Он как-то водил меня по улице Лукьяновской (на которой располагается мусульманское кладбище и мечеть Ар-Рахма. — Д.Б.), я помню, как он меня за руку вел, мы поднимались туда на намаз, он мне показывал мусульманское кладбище, где (прямо на кладбище) проводили пятничный намаз, точнее праздничный, пятничный — они закрывались в квартире,

а праздничный — они уже на кладбище. Там есть такое большое место, где нет захоронений. Папа рассказывал, что они стелили брезент, он стоял имамом, и вот когда он стоял имамом, он заметил, что на горе там стоит какой-то мужчина. Когда они завершили обряд, подошел этот мужчина, который, как оказалось, был из КГБ, и спрашивает: «Что вы тут делаете?» И папа понял — он ведь интересовался политикой, он читал газеты, интересовался что происходит в мире, — что тут дело нечисто, и отвечает: «мы здесь совершаем религиозный обряд, намаз. Мы молимся за то, чтобы был мир на земле, за здоровье Хрущева молимся»... Может что еще было, может он мне рассказывал, но я не помню. И тот еще поспрашивал, а потом спокойно ушел, проверил и пошел» (Интервью, март 2016, Киев).

Несмотря на удаленность от основных центров советского ислама, прежде всего татарского, Фарса сохранял тесные связи с религиозными авторитетами того времени. По воспоминаниям дочери, но не подтвержденным документами, во время своих частых поездок по Советскому Союзу он познакомился и поддерживал переписку с молодым тогда еще Талгатом Таджуддином, с представителями среднеазиатского ислама.

При изучении личного архива Фарсы Ахатова выяснилось, что он имел дружеские отношения с Габдельбари Исаевым, муфтием ДУМЕС (1975-1980). Между ними в конце 70-х гг. велась интенсивная переписка (показательно то, что переписка велась на старотатарском языке), содержание которой касалось не только личных вопросов, но во многом она была связана с религиозной тематикой. Некоторые письма Г. Исаева по сути представляют собой фетвы по различным вопросам: наказание за воровство, как правильно выносить покойного из помещения, как правильно читать салават (восхваление пророку Мухаммаду), вопросы наследования и пр. (Личная переписка Ахатова и Исаева готовится к изданию А.К. Бустановым. — прим. редактора).

Фактически это позволяет говорить о том, что, несмотря на свое формальное «несуществование» в советской Украине, украинские мусульмане через фигуры, подобные Фарсе Ахатову, оставались частью условной советской уммы, они не были полностью отчуждены от мусульманского сообщества, от механизмов передачи религиозного знания, что позволяло сохранять украинским мусульманам свою конфессиональную и — шире — этноконфессиональную идентичность.

В архиве Фарсы Ахатова также сохранилась религиозная литература, которой он пользовался, что позволяет судить об источниках его религиозных знаний. Так, среди сохранившихся книг встречаются такие труды, как «Конец света» (Казань, 1907), «Про значение добродетели и савабы имана» (Казань, 1290 г.х.), «Исламская акыда. Для учеников второго класса начальных школ» под редакцией Ахмедхади Максуди (б.г.), работы Габдуллы Буби «Время иджтихада прошло или нет» (Казань, 1909), Шухура Шарафа «Век счастья. Про жизнь нашего пророка и появление ислама» (Казань, 1918), Абдуллаха Сулеймана «Из проповедей. Закят. Книга 2» (Казань, 1915).

В конце 70-х — начале 80-х гг. диктат государства по отношению к мусульманам ослаб. Стали возможны определенные уступки со стороны официальных властей по отношению к мусульманской общине, хотя это подавалось скорее в этническом обрамлении. Так, в 70-е годы планировался снос мусульманского кладбища на горе Щекавица, однако киевские мусульмане смогли добиться его сохранения как татарского клад-

бица — благо большинство захоронений на нем были татарские. Более того, в начале 80-х гг. киевские мусульмане смогли получить участок для новых захоронений. С наступлением 1989 г. ситуация для большинства верующих Украины (в т.ч. мусульман) резко изменилась, открылась возможность легального существования общин. Именно тогда, в апреле 1989 г., была организована первая киевская мусульманская община, имамом которой и стал Фарса Ахатов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Существование ислама в Украине в советский период остается «белым пятном» истории. Большая часть того, что известно, формирует представление о том, что ислам был низведен на уровень личной религиозности и простейших обрядов, проводимых стариками, часто не имевшими фундаментальных религиозных знаний. Однако введение в научный оборот материалов из архива Совета по делам религий, личных архивов советских «нелегальных» мулл позволяет надеяться на неожиданные открытия, в первую очередь касающиеся существования и характера (содержания и интенсивности) связей между нелегальными украинскими мусульманами и их официально признанными единоверцами-мусульманами в советский период. Из тех материалов, которые уже стали доступны, можно сделать предварительный вывод о том, что уровень украинских мусульманских авторитетов (мулл) того времени нередко оказывается достаточно высоким. С другой стороны, между признанными религиозными авторитетами того времени (например, муфтием Духовного управления мусульман Европейской России и Сибири) и украинскими мусульманами существовали каналы связи, по которым транслировалось в том числе и религиозное знание. Украинские мусульмане советского периода оставались неотъемлемой частью сообщества советских мусульман, сохраняя не только личностные связи, но и религиозные, несмотря на игнорирование их существования со стороны официальных властей.

ЛИТЕРАТУРА

- Арапов Д.Ю. (2001). Ислам в Российской Империи (законодательные акты, описания, статистика). Москва.
- Ахмадуллин В.А. (2007). Попытки нацистов Германии использовать ислам и мусульман в войне против Советского Союза // Вестник ВЭГУ, № 31-32. С. 127-144.
- Багалеї Д.І., Миллер Д.П. (1912). История города Харькова за 250 лет его существования. Том II. Харьков: Паровая типография и литография М. Зильберберг и С-вья.
- Бахтинський Ф. По старому Києву. Татарин // Глобус. — 1931. — № 2. — С. 30-31.
- Брилев Д. (2016). История ислама в Украине // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток / Під заг. ред. Ауліна О.А. Вінниця: Консоль. С. 194-201.
- Владиченко Л. (2010). Державний орган у справах релігій в Україні періоду Радянського Союзу (1920-1991 рр.) // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2010 р. Книга I. Львів: Логос. С. 246-252.
- Дедков Н.В., Коянс А.А. (2012). Формирование диаспоры волжских татар в Запорожском крае // Дуслык, № 3 (114). С. 41-45.
- Джабаров Р. (2003). Мусульманская община Тореца: от истоков до наших дней // Арраид, № 3 (51). <http://www.islamua.net/gazeta/0303/torez.shtml>
- Джабаров Р. (2003). Жизнь и боевой путь имама // Арраид, № 4 (52). <http://www.islamua.net/gazeta/0403/life.shtml>
- Закладка магометанской мечети (1913). Киевская мысль, 30 октября, № 300. С. 2.
- Зуєв К. (2006). Політика держави щодо мусульман східної України в радянський період // Схід, № 3. С. 82-86.
- Ибраһимов Г. (1922). Татар студентлары хәрәкәте тарихыннан. Кечкенә бер хатирә. Казан: «Татарстан» матбагасы.
- Калмыков З. (2008). Одесские татары: прошлое без будущего? // Дерибасовская-Ришельевская, № 35. Одесса: Пласке. С. 27-32.
- Киев татарский (2013). Дуслык, № 3-4 (125-126). С. 42-51.
- Кирюшко М.І. (2009). Волзькі татари в Україні: пошук національної та релігійної ідентичності // Вісник Одеського національного університету, Т. 14, вип. 13. Соціологія і політичні науки. Одеса. С. 373-381.
- Мечеть хотели строить (1994). Минарет, № 1. С. 2.
- Нестеров В. (2015). Николаевская мечеть: история равнодушия. www.umma.ua/ru/article/article/Mikolaivska_mechet_istoriya_bayduzhosti/16327
- Пріцак О. (1997). Походження Русі. Т. 1. Київ: АТ «Обереги».
- Сафаров А. (1928). Про татарів на Україні // Східний світ, № 3-4. С. 208-211.
- Толстов С.П. (1948). По следам древнехорезмийской цивилизации. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР.

ISSN 2541-884X



Фонд Марджани

}}}}}}{

Volume 7 } Issue 2 } 2017

ISLAMOLOGY