

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

1(4)/2010

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Главный редактор — А.Ю. Хабутдинов**Редакционная коллегия:** И.Л. Алексеев,

Д.Ю. Арапов,

С.Н. Абашин,

П.В. Башарин,

В.О. Бобровников,

И.Ф. Гимадеев,

И.В. Зайцев,

А.В. Коротаев,

А.Н. Юзеев

Редактор номера: И.Ф. Гимадеев**Корректор:** А.А. Конькова**Дизайн:** Э.М. Кагаров**Верстка:** И.В. Самсонов**Учредитель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Журнал «Pax Islamica» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций, связи и охране культурного наследия.

Свидетельство ПИ № ФС77-28953

ISSN 1999-9437**Издатель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Продажа по подписке

Тираж номера: 500 экз.

Цена свободная

Адрес редакции: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69**Телефон:** (495) 234-04-79**e-mail:** paxislamica@mardjani.ru www.mardjani.ru

Отпечатано в типографии филиала ОАО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс»

в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета.
420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

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

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

Содержание

4	От редакции
6	Памятники мусульманской культуры
7	Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Варлыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме». Введение, перевод и комментарии Ю.А. Аверьянова. (Окончание)
23	Исследования исламского наследия
24	Б.М. Бабаджанов. «Новшество (<i>бид'ат</i>) — худшее из заблуждений?» Фетишизация ритуальной практики глазами кокандских авторов XIX в.
43	И.В. Зайцев. К истории библиотеки московских имамов Агеевых
60	История мусульманских обществ
61	Д.Ю. Арапов. Единый центр управления конфессиональной жизнью отечественных мусульман: планы его создания в первой половине XX века
72	В.О. Бобровников, А.Р. Наврузов, Ш.Ш. Шихалиев. Исламское образование в советском Дагестане (конец 1920-х — 1980-е гг.)
95	А.Ю. Хабутдинов. Оренбургское магометанское духовное собрание как основополагающий общенациональный институт в 1788–1917 гг.
120	Религиозная и социальная практика
121	Я. Кавахара. «Святые семейства» Маргелана в Кокандском ханстве в XIX в.
140	Социология, политология и экономика мусульманского мира
141	Г.Г. Косач. Саудовская Аравия: политический аспект «этапа реформ»
163	Л.Р. Сюкияйнен. Правовые основы исламской экономики: взаимодействие исламской и европейской правовых культур
181	Рецензии и обзоры
182	П.В. Башарин. Рецензия на книгу: <i>Налич Т.С.</i> Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М.: Знак, 2009. 440 с.
192	И.В. Зайцев. Новые книги об исламе в Восточной Европе
203	Сведения об авторах
204	Abstracts
208	Памятка автору

От редакции

Мусульманский мир на протяжении четырнадцати веков своего существования пережил множество изменений, вызванных разнообразными факторами — внешними и внутренними, объективными и субъективными. Центральная тема этого номера — процессы трансформации в мусульманском мире в сферах государственности, правовых, политических, религиозных, образовательных институтов.

В качестве важнейшего трансформационного процесса современности рассматривается переход от преимущественно аграрного к современному индустриальному, а местами и постиндустриальному обществу. Этот процесс вызвал важнейшие изменения во всем мусульманском мире, затронув практически все сферы жизни общества, государственные и правовые институты, экономику. Если учесть, что эта трансформация зачастую носила не классический западный характер, а сопровождалась весьма выборочным заимствованием государственных и правовых институтов, то ее результаты являются весьма своеобразными и не подпадающими под классические вестернистские теории. В статье Г.Г. Косача «Саудовская Аравия: политический аспект этапа реформ» анализируется развернувшийся в последние годы в этой стране процесс введения институтов парламентаризма и местного самоуправления.

В статье Л.Р. Сюкияйнена исследуются правовые основы исламской экономики через взаимодействие исламской и европейской правовых культур.

На всем протяжении своего существования мусульмане поддерживали тесное сотрудничество с представителями других религий, прежде всего религий единобожия в лице христианства и иудаизма. Система миллетов оказалась актуальным институтом не только для мусульманских государств, но и оказала влияние на последующее развитие религиозной и национально-культурной автономии в других странах мира. В статье А.Ю. Хабутдинова «Оренбургское магометанское духовное собрание как основополагающий общенациональный институт» анализируется опыт крупнейшей из мусульманских общин царской России, прошедшей период формирования нации в годы своего существования в 1788–1917 гг. В статье Д.Ю. Арапова «Единый центр управления конфессиональной жизнью отечественных мусульман планы его создания в первой половине XX века» изучается уже двухвековой опыт объединения российских мусульман на примерах преимущественно середины прошлого столетия.

В статье В.О. Бобровникова, посвященной исламскому образованию в советском Дагестане в 1918–1927 гг., исследуется процесс перехода от традиционного мусульманского к советскому светскому образованию.

Одной из актуальных проблем бытования религии в современном обществе является соотношение традиции и модерна, собственного развития и влияния извне.

Б.М. Бабаджанов ставит вопрос о рассмотрении новшества (*bidd'at*) как худшего из заблуждений на примере фетишизация ритуальной практики глазами кокандских авторов (XIX в.). Я. Кавахара анализирует роль «святых семейств» Маргелана в Кокандском ханстве в XIX веке.

Изменения, имевшие место в течение четырнадцати веков развития мусульманской цивилизации, велики и многовариантны. В последнее столетие в связи с процессом мировой глобализации произошло переосмысление многих идей первых веков хиджры. Всеобщее избирательное право и грамотность, конституции и парламенты, транспорт и постиндустриальное общество, средства массовой информации и банковская система изменили лицо мусульманского мира. Во все большем числе регионов мира мусульмане сосуществуют с представителями других религий. Вместе с тем сохранился характер его идентичности, весьма явно отличающий его от других миров. Особое место здесь занимает Россия, с ее многовековой историей мусульманской государственности в целом ряде регионов страны и значительным мусульманским населением в современности. Здесь особенно сложно установить всю систему связей и взаимодействий как внутри российской уммы, так и в целом в российском обществе и государстве. Но тем важнее и полезнее будет понимание механизмов и акторов этих процессов изменений.

Процессы трансформации в мусульманском мире начиная с XVIII века зачастую осуществлялись вдогонку за миром западным. Здесь важно проанализировать причины успехов и неудач. Насколько адекватны были европейские политические институты и технологии для мусульманского мира и насколько введение западных новшеств вело к деградации и усилению конфликтов внутри мусульманских сообществ, росту отчуждения от европейской цивилизации? В ответ зачастую поднимается на щит лозунг возрождения первых веков хиджры, но насколько традиционны эти новые традиции? Сегодняшняя мусульманская цивилизация немыслима без Корана и без интернета, но к чему приводит такое сочетание? В разные эпохи и в различных уголках Земли между мусульманами существовали весомые различия, но мы говорим и о единстве мусульманской цивилизации. И это общее, как и эти различия, требует дальнейшего изучения.

Вместе с тем, как и обычно, журнал не превращается в тематический сборник и включает в себя и другие материалы. Развернутые библиографические обзоры и рецензии не только представляют читателю последние публикации по мусульманской демонологии (П.В. Башарин) и проблемам ислама в Восточной Европе (И.В. Зайцев), но и, по сути, являют собой критические обобщающие исследования актуальной историографии этих вопросов. Отдельная статья И.В. Зайцева, посвященная судьбам книжного фонда семьи московских имамов Агеевых, не имея своей целью изучение трансформационных процессов как таковых, тем не менее служит отличной иллюстрацией самих этих процессов, демонстрируя историю мусульманского ученого семейства во второй столице Российской империи XIX в.

Главная тема следующего номера — проблема верховной власти в мусульманском обществе, соотношения теократии и светской власти в различные периоды истории исламского мира. Мы хотим рассмотреть как чисто теологические, так и конкретно-исторические аспекты этой проблемы. Фундаментальным вопросом в этом контексте является соотношение категорий «светского» и «духовного», (*дин*) и (*дунъя*) в исламе. Отсюда вытекает необходимость проблематизации сложившихся научных стереотипов об якобы характерном для ислама в целом отсутствии грани между священным и мирским, религией и политикой и т. п.

Редакция журнала уже обладает рядом материалов по этой теме и приглашает новых авторов принять участие в дискуссии. Срок подачи статей: 1 августа 2010 г.

Памятники мусульманской культуры

1

Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Варлыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме»

Перевод со староосманского и комментарии
Ю.А. Аверьянова (Окончание. Начало в № 2(3) 2009)

Рассказ

Слушай снова предание, о юноша,
Пресвятой Султан возвестил это, не сомневайся¹.
Тот, кто отрицает эти слова святости,
Тот сам себя толкает в адское пламя.
Всевышний Бог-Истина поминает святых,
Для святого не существует страха и предосторожности.
Ибо «нет у них страха»² — как сказал Господь;
Если ты получил знания о Слове Божьем,
Теперь услышь и вести о святых,
Со сладостью которых не могут спорить ни сахар, ни мед.
Говорят, что на берегу реки Сейди³
Сидел Султан, обладатель чар (*сахиб-хюнер*),
Рядом с ним появилась толпа,
Чтобы обратиться с просьбами к этому кладу щедрости.
В тот день также пришли к Султану
Три человека, дабы пасть ниц перед его ликом.
Все трое были дервишами, индийцами⁴,
Послушай, что они сказали Султану.
Они сказали: «Если он и вправду постигший, о душа,
Пусть он даст знак с нашей родины.
Если его сила простирается над Западом и Востоком,
Пусть Хаджи⁵ даст нам знамение!»
Когда они пришли и достигли встречи с ним,

1 | Получается, что сам Султан Шуджа эд-Дин якобы возвестил о своих чудесах.

2 | В подлиннике по-арабски.

3 | Имеется в виду верхнее течение р. Сакарья, протекающей через селение Сейидгази.

4 | Связь Султана Шуджа эд-Дина с Индией и индийцами несколько раз подчеркивается в житии.

5 | До этого нигде не говорилось, что Султан Шуджа когда-либо совершал паломничество в Мекку, поэтому его наименование Хаджи в данном случае выглядит странным.

Они увидели, что он окружен народом.
Они поклонились до земли Царю:
«Выслушай, о кладезь щедрости, душевное слово!»
Эти пришедшие к нему люди свои припасы
Принесли с собой и поставили перед ним.
Если чья-то просьба не была приемлемой,
То Султан отказывался есть еду с ним, о щепетильный!
Султан в тот миг сказал людям:
«Ваши просьбы услышаны, вкушайте.
В диване Друга разлетелась весть,
Что там принимают ваши просьбы, о любимые!»
Когда Падишах⁶ изъяснил эту тайну,
Приступили к еде и войско и предводитель.
Когда же пища была съедена и трапеза окончена,
Они возблагодарили гимнами и молитвами [Творца].
Султан встал, разделся и вошел в воду,
Да слышат слушающие слова святых!
Они увидели, что Султан вошел в воду,
И каждый поспешил снять свою одежду.
В то мгновение Султан погрузился в реку,
И тогда все *ашики*, подобно морю, узрели это чудо.
Султан вдруг исчез в тот миг,
И все, старцы и юноши, были поражены.
Они увидели, что Султан не появляется,
И ничей ум не мог постичь этой тайны.
Через час они смотрят — он появился вновь,
И все дружно пропели славу [Господу].
Он держит в руке три цветка перца(?),
И, неся их, выходит и бросает их дервишам со словами:
«Вы хотели получить знак от старца,
Возьмите же от вашего пира жемчужину души!»
Они увидели просветленность Султана,
И поняли, какова сила [букв. «жизнь»] Друга [Бога].
Для святого нет разницы между близким и далеким,
Если ты правоверный, сожги в огне свое многобожие (*ширк*)!
Когда Султан сотворил это,
Подумал один человек из народа:
«Да, мы познали, что Султан — постигший,
Что его сила простирается над Западом и Востоком.
Может быть, его рука и до небес достает», —
Промелькнуло у него в сердце, но не осмелился он сказать.
Обернулся Султан, посмотрел ему в лицо,
Слушай, какой ответ он дал на его размышления.

6 | Шах, Султан, Падишах — в житиях суфийских святых — принятые наименования святого, подчеркивающие его духовную власть «в обоих мирах».

Он сказал: «Нас было три братца,
Мы были все трое на небесах.
Нас посадили в отдаленное место,
Нас спустили в Нигярчалы.
Мы, покачиваясь, пошли, о, старцы,
Один из нас был влюблен(?) и был пьян,
Наш пир же лежал плача
И просил у Всевышнего своей доли».
Так сказал тот избранный муж,
Тот Рудник святости, Царь веры.
На этом заканчивается эта речь,
Святой — наш Царь, а мы — его рабы⁷.

*Рассказ о Султане Шуджа эд-Дине Баба,
да освятит Аллах его драгоценный дух!*

Услышь же еще сладостный рассказ,
Место которого — в возвышенном рае.
Речи о святых — это пища духа,
То, что бывает открыто во вратах Истины [т. е. откровения].
В то время возлюбленный пресвятой Султан
Явным образом творил чудеса,
Несколько торговцев (*базарган*) во времена святого
Собрались совершить путешествие в Индию.
Был среди них один торговец,
Которого звали Ходжа Мехди.
Тот человек был владельцем многих товаров,
И к тому же был он очень образованным и умным.
Через какое-то время прибыли они в Индию,
Когда ехали, послушай, что с ними стало.
В море их захватила буря,
Все они плакали и стонали [от ужаса],
Ветер дул в противоположную сторону,
Их корабли отгонял в разные стороны.
Он подхватил их корабли, о достойные⁸,
И бросил их в пучину океана как игрушку (*баз*),
Когда так они разлучились друг с другом,
Они обнажили головы и зарыдали.
Ходжа Мехмед [sic! — Ю. А.] сказал, обнажив голову,
Послушай, какие слова он сказал:

7 | Обращает на себя внимание отличие данного рассказа от прозаической версии «Вилайет-наме», в которой эпизод с индийским перцем связан с Моллой Фенари, а не с дервишами из Индии, а о погружении святого пира в воду вообще ничего не говорится.

8 | Постоянные риторические обращения к слушателям соответствуют литературному этикету классической османской поэзии, в особенности принятому для повествовательных жанров.

«И на море, и на суше святые мужи
Обладают властью, если они есть.
Свою помощь окажи старцу, святой,
Ибо милость твоя [букв. «его»] велика, без числа».
Ходжа таким порядком молится,
Послушай теперь о том, что делает святой.
Они [терпящие бедствие] увидели, что вдруг какой-то человек появился,
Лицо его было закрыто зеленым покрывалом.
Повернувшись, он простер руку к кораблям,
И в тот же миг привел их к берегу.
Ходжа увидел, что корабли достигли берега,
Он обратился к Султану: «О, постигший, о, Султан,
Где мне найти тебя, о, Падишах,
Того, кто стал для нас опорой и спасением?»
Султан сказал им: «Вы нас ищите
В стране Рум, там, где Сейидгази.
Там называют нас Султан Шуджа,
Для тех, кто любит нас, нет забвения (*сила*)».
Так он сказал и исчез оттуда,
Расскажем теперь о том, что стало с теми [людьми].
Когда тот Ходжа прибыл в свою страну,
Послушай, что он тогда предпринял.
В сердце его запала любовь к святым,
Тот, кто отрицает святых, становится смутьяном.
Обездоленный, искал он способ
Найти лекарство от своей болезни.
Он собрал великих людей той страны
И рассказал им о том, что его мучит.
Он растратил все свои деньги, которые были в наличии,
Но две тысячи динаров отложил.
Он сказал: «Мне следует пойти,
И повстречаться с тем Царем, оказавшим мне услугу,
Пришло время мне увидеть его священный лик,
Пусть эти деньги будут моим обетом, пожертвованием ему».
Но он не утерпел и потратил и эти деньги,
Посмотри, что делает с людьми расточительство.
Остались у него из ценных вещей только книги,
Он отправился, чтобы посетить страну Рум.
Куда бы ни пришел он, везде спрашивал о Султানে,
Но встреченные люди лишь огорчали его душу⁹.

Задавал он вопросы знающим людям,
Но всех он ставил в затруднение (*мюльзем*)¹⁰.

9 | Букв. «были печалью души»

10 | Эти слова агиографа служат косвенным доказательством того, что Шуджа эд-Дин был не слишком известен при жизни даже в пределах Малой Азии (возможно, как и другие суфийские подвижники, он скрывал свою святость)

Наконец он предстал перед лицом Султана,
Истина каждого своего раба приводит к желаемому¹¹.

Он положил перед Султаном яблоко,
Чтобы попросить его о своей нехватке,
Он поцеловал его руки и склонился к его ногам,
И сказал: «Прости мне мою несостоятельность».
Султан сказал ему: «Детушка,
А где та тысяча монет, которые ты обещал старцу?»
Он ответил: «Я допустил оплошность, Царь,
Я знаю, что это — моя вина».
Он [Султан] сказал: «Не заботятся старцы обо всем этом,
Я дам тебе достоинство бега над бегами.
Существуют пятьдесят семь тысяч абдалов Рума,
У святых мужей такой заведен порядок,
Я делаю тебя выше их всех!»
Смотри, как называли его величайшим из них.
Он остался при Султани служить:
Что поделаться, в его руки попал истинный Возлюбленный.
К каким бы он ни приходил знатокам,
Он мучился и бывал побежден ими, о безумец.
Когда он взялся за руку этого чистого сокола (*пак баз*),
Его привели в Сосновую рощу¹².
Султан тогда бросил взгляд на землю,
Кто может постигнуть мудрость святых?
В тот миг открылись врата могущества,
И внутрь вошли они оба в тот момент.
Ходжа увидел перед собой сад, изысканный и свежий,
Много роз, повсюду страстно поют соловьи,
Еще увидел он огромный прекрасный дворец,
Превосходно построен он, знай, о любимый.
Он увидел, что внутри поставлен трон,
(Еще ты не уселся [как следует] в седле знания)¹³.
Султан в то время берет в руки писание (*мусхаф*),
И в течение часа читает молитву.
Он сказал: «Старец тоже читал, детушка,
Однако ни на кого он не нападал.
У него не речь поет, поет сострадание,
В одночасье можно стать постигшим¹⁴».

11 | Букв. «к надежде»

12 | Священный сосновый лес служит в данном рассказе вратами в иной мир (в рай). Ср. почитание леса многими реликтовыми этноконфессиональными сообществами в современной Малой Азии (тахтаджи, ак-коюнлу и др.).

13 | Это риторическое замечание обращено, по-видимому, к читателю или слушателю текста (прием, обычный в средневековой османской поэзии).

14 | Данное утверждение Шуджа эд-Дина напоминает основное положение учения чань-буддизма о «мгновенном просветлении» («учение о внезапном» — кит. *дун цзяо*). См. Маслов А.А. Письмена на воде. Первые наставники чань в Китае. М., 2000.

Снова он берет за руку [Ходжу] и выводит наружу,
Ворота стали невидимыми, не осталось и следа от них.
Ходжа теперь понял свою неполноценность,
Он принес покаяние, получил свою долю (или «похвалу» — *ойюни, огюни*).
Когда в его сердце пронеслись эти мысли,
Он в своем [благом] намерении сказал такую речь.

Речь Ходжи

О, Эсири, если эти слова будут повторяться до дня воскресения¹⁵,
Как же наступит Страшный суд, пока не закончены они.
О, ныряльщик в море щедрости, Султан Баба,
О, Султан Баба, по сравнению с которым и Хызр и Ильяс слабы.
И вновь послушай приятный и свежий рассказ,
Для имеющего ум эти слова послужат примером.
Эта весть — загадка эвлия,
Но отверженец не получит об этом известия.
В то время Султан, рудник щедрости,
Проявлял чудесную силу (*веляет*).
Был великий муж, более великий, чем падишах,
Называли его Султан Варлыгы¹⁶.
Захотел он посетить, о, исполненный приличий,
Мухаммед-бега, из династии Караманов¹⁷.
Сказал принц [сын Мухаммед-бега?] своим визирям:
«Приходите, отправимся куда-нибудь на охоту.
Заклучим удачу в наших сердцах,
Подвигнем нашего шаха на охоту.
Давайте каждый из нас призовет по одному святому мужу,
Посмотрим, кому улыбнется счастье от Истины.
У кого из нас святой-эр самый мощный,
Самый устрашающий среди эвлия?»

15 | Эти строки по стихотворному размеру отличаются от основного текста *месневи*. Предполагаемый автор стихотворной части жития — некий Эсири, который сам называет свое имя в этой строке. В османских *тезкире* встречается автор XVI в. под псевдонимом Эсири, который долгое время был пленником (*эсир*) у христиан и потому избрал для себя такое прозвище. Этот поэт проживал на острове Агрыбоз в Эгейском море и скончался в 1591 г. (о нем сообщают авторы антологий Ашик Челеби и Хасан Челеби Кыналызаде). Если принять, что именно этот Эсири дополнил текст «Вилайет-наме», то из этого следует, что произведение получило свой современный вид во второй половине XVI в. Как и в других вилайет-наме, в этом сочинении мы не сталкиваемся ни с явными шиитскими симпатиями, ни с осуждением власти султана, что и позволило братству бекташий безболезненно включить его в свой «канон».

16 | Здесь повествование опять как бы начинается сначала и читателю опять представляется Султан Шуджа эд-Дин, как будто он до этого ничего не знал о нем. Это показывает, что жизнеописание Шуджи складывалось из отдельных фрагментов, не связанных друг с другом, каждый из которых существовал какое-то время в качестве самостоятельного произведения.

17 | Имеется в виду Мухаммед-бег II (ок. 1370–1423), сын Ала эд-Дина, эмир Карамана в 1402–1423 гг. (с перерывами). Будучи врагом Османской династии, он пытался противопоставить Османам государства Тимуридов и мамлюков. В 1414 г. Мухаммед-бег потерпел решающее поражение от османского войска в битве при Конье и вынужден был уступить Османам города Бейпазары, Сиврихисар, Акшехир, Ялавач, Бейшехри, Сейдишехри и фактически признать свою вассальную зависимость от османского султана (которым был в тот момент не Мурад II, а его отец Мехмед Челеби (1403–1421)). В 1423 г. Мухаммед-бег попытался со своими войсками напасть на османский порт Анталья, но во время осады города он был убит разорвавшимся снарядом. Таким образом, мы можем предположить, что в «Вилайет-наме» речь идет именно о событиях 1414 г., и Султан Шуджа эд-Дин был жив в это время.

Каждый из них призвал на помощь одного-двух святых-эров,
Источник святости для тех, кто их видит(?).
Пустил вначале своего сокола падишах [эмир Карамана],
Ах, не принес он тому мужу никакой добычи.
Пустил тогда один из визирей своего сокола,
Послушай, о, утонченный, что он тогда сделал,
Дабы его сокол теперь поохотился,
Поднял он пыль столбом до небес(?).
Тот Али Челеби, сын Тимурташа¹⁸,
Который был у бега визирем¹⁹,
И он пустил своего охотничьего сокола.
Послушай теперь, что он сотворил²⁰.
Воскликнул он: «О, Султан Шуджа, от тебя я жду помощи,
Ибо чудеса были видены без счета от тебя,
Ясно, что ты — предводитель эвлия,
Не будет обделен тот, кто последовал за тобой».
Пустил он сокола, и принес тот ему добычу,
Пришпорил он лошадь, воздавая хвалу без числа,
То место, куда он погнал коня,
Было обрывистым, и вдруг он полетел вниз,
Вскричал он: «От тебя я жду помощи, Султан Баба!»
Тотчас примчался тот подобно ветру с востока (*саба*),
На лицо он набросил зеленое покрывало,
Подхватил его [визиря] и спокойно уложил на землю.
В тот же миг он [святой] немедленно скрылся,
Послушай же, что делает падишах.
Видели все, что его визирь упал,
Сказали они [придворные]: «Жалко, разбился царский сокол»²¹.
Но увидели они, что ничего ему не стало, он жив-здоров,
Идет он, взяв руками свою добычу.
Вопросили они: «Раскрой нам эту тайну,
Кто был тот, кто поддержал тебя и опустил на землю?»
Он ответил: «Султан Шуджа, мой пир,
Мой эмир на троне святости!
Он подхватил меня и опустил на землю,
Любовь к нему поселилась в моем сердце как в собственном жилище».

18 | Али-бег, сын османского полководца Тимурташа, в 1402 г. был взят в плен Тимуром; затем он управлял в качестве *санджак-бега* бывшим княжеством Сарухан и вынужден был бежать оттуда во время восстания Торлака Кемаля (1415 г.). В 1421 г. вместе с двумя своими братьями вошел в состав военного совета нового османского султана Мурада II. В качестве визиря участвовал на стороне последнего в междоусобной войне с претендентом на османский престол — принцем Мустафой Челеби (1422 г.). Затем он снова возглавил область Сарухан с центром в Манисе (Магнезии). В 1428 г. вышел в отставку и оставался в Манисе, где он возвел пятничную мечеть. Точная дата смерти неизвестна.

19 | В прозаическом тексте «Вилайет-наме» также упоминается Али Челеби, сын Тимурташа, однако не говорится о том, что он был визирем у правителя Карамана Мухаммеда.

20 | Эти строки, похоже, повторяют то, что было сказано четырьмя строками выше (возможно, ошибка переписчика).

21 | Вероятно, придворные называли визиря Али метафорически «царским соколом».

Так поговорив, они поскакали далее,
Увидели они, что нет у них добычи.
Услышав обо всем, падишах тотчас сказал:
«Во имя Аллаха, доставь и нас к нему [к Шудже],
Да узрим мы его прекрасный лик,
Того Султана, предводителя эвлия!»
Ответил [визирь]: «Если ты увидишь его лицо,
В тот же миг ты отречешься от царской власти.
Царство твое, страна твоя придут в запустение,
Мой падишах, да будет твое величие вечным!
Но позволь мне, чтобы я пошел,
И спросил у него знамения для тебя».
Сказал [падишах]: «Иди, вот тебе мое позволение,
Узнай, какой знак даст нам тот пречистый».
Поцеловав руку, отправился тот в путь,
Хотел он взглянуть, какое знамение даст Султан.
Через какое-то время прибыл он пред очи Султана,
Стал он восхвалять Султана безгранично,
Встал он [Шуджа] и быстро пошел в сторону пропасти (*йара*),
Туда, где много и уступов и колючек,
Сказал [визирь]: «Снимите с меня мои сапоги,
Пойду и я туда вослед за Царем!»
Сняли с него [слуги] сапоги, о, деде,
Пошел и он, шагая вослед за Султаном.
Султан остановился в одном месте и замер,
Изъявил он очевидный знак своей силы,
Произнес он загадочные слова о правителе Караманоглу,
Сказал он: «Собирался он идти на охоту,
Но схватили его самого, детушка,
Только мальчонке все же смерти нет!»
Визирь получил этот знак силы,
Знал он о могуществе этого Царя.
Поцеловал он руку Султана с миром,
Понял он [или запомнил] все, что изрек Султан.
Вернулся он к падишаху, передал ему слово в слово,
Все то, что сказал загадочными словами Султан.
В то время [враги], заключив союз,
Напали на того правителя Караманоглу,
Возгласили люди Мухаммед-бега:
«Нашло на нас войско Османов!
Нет у тебя силы, дабы противостоять ему,
Чтобы встретиться с ним лицом к лицу.
Лучше нам пойти и поклониться,
Принять его и подчиниться ему».
Он же [падишах], послушавшись вельмож своих,
Последовал тому, что они сказали.

Выступили они из крепости Акшехир²²,
Поцеловали они руку [османскому] падишаху, покорились.
Падишаху все это пришлось по душе,
В тот час он повелел Караманоглу:
«Кто своими ногами приходит, того не казнят,
Иди, — сказал он ему, — я тебя освобождаю!
Совершай же добро в согласии со своим сердцем,
Не проявляй неповиновения (‘укук) в отношении нашего Бога,
о, спорщик (фузуль)!»²³.
После таковых речей заключили они мир,
Смотри же, каков был знак эвлия.
Отправился тот [правитель Карамана] в путь вместе со свитой,
Прибыли они радостные в Мюските (?) (букв. «Место молчания»).
Так сбылось это чудесное предсказание,
Воздадим же славу душе Мухаммеда.
Услышь же вновь об этой святости,
Того, кто внемлет этим словам, ожидает счастье,
Каждый, кто выслушает эти слова силы,
Пусть отречется от своего существования.
Тот, кто преодолел себя самого [перешагнул через себя самого],
обрел душу,
Тот, кто отдал жизнь ради Друга, тот станет тысячью душ,
Пойми эти слова, ибо они — основа,
Говорит Пророк: «Умри раньше смерти своей»,
Послушай об этих тайнах, о, муж веры!
Пресвятой Султан, предводитель эренов
Совершал многие чудеса,
Тот человек Божий, чудотворец.
В городе Энгури [Анкара] однажды, о, друг,
Как вы слышали, был вождь по имени Хаджи Байрам²⁴.
Святой-эвлия бросил на него свой взгляд,
Оттого и стал он столь почтенным.
Сказал он: «Желание наше таково,
Пойдем, повидаем Султана Шуджу,
Поцелуем ему руку, совершим поклон,
Попросим у него для себя сына, смуглого и проворного (таз)
Да случится так, что он исполнит нашу просьбу,
Он — обладатель истинного зрения, ничто от него не скрыто».

22 | Акшехир — город в 130 км к западу от Коньи, на берегу озера Акшехир.

23 | Из этих слов османского султана можно понять, что правитель Карамана до этого уклонялся от правоверного исповедания. Из источников известно, что в княжестве Караман проживала многочисленная община турок — православных христиан (так наз. караманлы), которая существует и в наши дни. На землях этого государства также жило немалое количество греков (йунан) и армян.

24 | Хаджи Байрам Вели (ум. 1429) — анатолийский святой-суфий, основатель братства байрамии (умеренно суннитского толка). Проповедовал в городе Анкаре и окрестностях, первоначально распространял учение братства халватийа. Он запретил своим сторонникам совершать публичный зикр и показывать свою набожность перед людьми. Похоронен в Анкаре за развалинами античного храма Ромула и Августа. Об общении его с Шуджа эд-Дином другие источники не сообщают.

Сказали мюриды шейху: «Как жаль,
Вы человек шариата, слова ваши благочестивы,
Как можно вам целовать человека, чьи брови и ресницы выщипаны!
Если вы сделаете это дело, сие не будет одобряемо».
Хаджи Байрам продолжал настаивать,
Сказал он: «От Истины было нам откровение.
Если будете смотреть на святого человека такими глазами,
Душу свою предадите адскому пламени!»
Был у него один послушник из Эскишехира,
Сказал он в тот час оному послушнику:
«Проводи ты нас к святому-эру,
Пойдем мы преклоним голову перед тем Царем».
Было у него [Хаджи Байрама] около двух сотен мюридов,
Отправился он в путь вместе с ними.
Разговаривали между собой некоторые из его мюридов,
Сказали они: «Безумец, как там можно ночевать,
Откуда взять нам съестное?»
Так они переговаривались друг с другом.
Стало известным Султану все это,
Смотри, как проявилась его святость.
Султан в тот же миг встал и пошел,
Двинулся он по пути, по которому и они шли,
И там, где садился пресвятой Султан,
Там собирались и яства из невидимого мира,
Поступали они с кухни Силы без числа,
Не было берегов у моря даров.
Сказал он [Султан] абдалам: «Встаньте, детушки,
Сложите эти припасы туда-сюда».
Сложили они в одно место лепешки, в другое — жареное мясо,
И все прочее, что там имелось из припасов.
Потом он [Шуджа] встал и пошел в иное место,
Смотри, какую загадку он загадал.
Хаджи Байрам как раз в тот самый час
Прибыл туда, и дервиши вслед за ним,
Сошел он с мула и пошел пешком,
Был он *ашиком*, нет в этом сомнений.
Когда узрел он избранника Божьего,
Послушай, о тот, чья вера чиста, что за тайное деяние тот сотворил.
У одного [из мюридов] потекла вдруг кровь.
Сказал Хаджи Байрам дервишам: «О, гордецы (*мерахан*)!»
Воззвал он к дервишам: «Воспойте хором духовный гимн (*гюльбанг*),
Ибо просьба наша принята, знайте!»
Когда дервиши увидели пищу(?),
Они стали спрашивать: «Что это за загадка?»
Сказал им [Хаджи Байрам]: «Тот человек таковую тайну сотворил,
Это — трава, корм, вы же — не люди, а животные,

В сердце своем вы помыслили нечто подобное,
Такого тайного знамения не видал еще взор!»
Оттуда пошли они к Султану Баба,
Приложились к его руке, поклонились ему,
Сказал [своим] дервишам Султан следующее:
«Подойдите к ним и возьмите их за руки,
Держите за руки каждого из них.
Пусть станет здесь явной тайна истины,
Каждый, кто в то озеро Единства не нырнул,
Не познал, что есть жемчужина смысла».
Каждый из них уселся возле дверей,
Хаджи же стоял пред глазами Султана.
Оторвал Султан кость от вареного мяса (*сегюш*),
Бросил взгляд в сторону Хаджи Байрама,
Протянул ему кость и трижды сказал:
«Ибрахим вернется от Друга²⁵».
С пресвятым Султаном на языке откровения
Беседуя так, Хаджи Байрам
Три дня и три ночи провел в разговорах,
Погрузился глубоко в море смыслов.
На третий день, поцеловав его руку,
Отправился он в свою землю.
Через положенное время родился мальчик,
Чье лицо было полно светом, имя же ему нарекли — Ибрахим,
Так загадка [Султана] стала явной.
Оставь лицемерие, пробудись от сна невежества,
Предай свою душу святым-эвлия,
Займи свое место в согласии с благим уставом.
Закончилась с благодарностью и эта речь,
Тысячу раз хвала пречистому духу Мухаммеда!
И новая глава началась о той святости,
Если ты выслушаешь, познаешь много смыслов, без числа.
Если хочешь, чтобы в каждом слове был смысл,
Нужно, чтобы слова эти произносили своими устами постигшие,
Стоит услышать тебе эти слова, о счастливый.
В Кыркаваке²⁶ меж тем пресвятой Султан
Сидел вместе с несколькими абдалами,
Разговаривали они на языке откровения.
Вдруг встал тот утонченный, что прежде сидел.
Смотри, что делает избраннык Божий.
Взяв свой посох, поднялся он в небо,
Скрылся он из глаз, окутанный облаком,
Через час увидели они [дервиши], что он появился

25 | Подразумевается пророк Ибрахим, которому Бог даровал сыновей уже в преклонных летах.

26 | Букв. «Сорок тополей».

И держит в руках зеленоватое крыло птицы.
Опираясь на посох, вручил он свой груз одному [из дервишей],
И вновь опустился на землю тот сокровенный.
Когда Юнли Самуд увидел те перья (крыло),
Попросил он: «Султан мой, дай мне эти перья».
Стал он умолять Царя без слов,
Дабы отдали ему то оперение, о, горделивый.
Возложил он [Шуджа] ему на голову [крыло] и указал ему его место,
Сказал он: «Знай, эти перья у тебя заберут».
Если в руки Самуда попадали какие-либо перья или шерсть,
Он начинал их распахивать повсюду(?)²⁷.
В то время он вышел и спустился в Рум,
Да будет разъяснен смысл этого деяния, о, счастливый.
Он оставил народ Рума, отправился в путь,
Подошел он наконец к Сиврихисару²⁸,
Собрались люди из Сейидгази,
Среди них были и старшины.
Сказали они: «Пойдем-ка к Султану Баба,
Поцелуем ему руку и взмолимся,
Скажем ему, что надвигается на нас Тимур-Камень (*Тимур-сенг* вместо *Тимур-ленг*?),
Спросим: что ты нам посоветуешь сделать?»
Султан в тот час прогуливался по горам,
Придя, стали они умолять того предводителя,
Сказали: «Вот каково наше положение,
О, величайший наш, возлюбленный святых-эвлийя,
Что нам делать, бежать или оставаться?
Вот приближается беспощадный Чагатай²⁹».
[Шуджа] сказал: «Идите, старец вас на месте оставляет!»
Радостно они головы преклонили к земле,
Сказали они: «Наша просьба исполнена,
Хороший знак нам дал Султан Баба».
И отправились они обрадованные в путь.
Смотри же на загадочные деяния Султана.
Было у Султана три послушника по имени Самуд,
Один из них — Юнли, другой — Зинджирли Самуд (букв. «Самуд в цепях»),
Третьего же называли Черный Самуд.
Сказал тогда Султан этим Самудам:
«Поднимайтесь, идите навстречу тому мужу (Тимуру),
Пусть не входит он в нашу страну,
Пусть не сгоняет со своих мест наших приверженцев!»

27 | Это место в тексте не совсем ясно, возможно, при переписке оно было испорчено. Здесь делается попытка объяснить прозвище Самуда, так как Юнли означает «Шерстяной», «С шерстью».

28 | Сиврихисар — небольшой город, расположенный в долине р. Сакарья, у подножия горы Арайит, на полпути между Эскишехиром и Анкарой. Вблизи него находятся развалины древнего (фригийского) города Пессинунт.

29 | Государство Тимура по-прежнему официально называлось Чагатайским по имени династии монгольских ханов-Чагатаидов, потомков Чагатая, сына Чингисхана, регентом при которых считался Тимур.

Встали Самуды и пошли в дорогу,
Слушайте же, о, чистейшие, какова тайна!
Время прошло, и достигли они [Тимура],
Заговорил с ним каждый из них загадками.
Объявили они: «Не вступай в нашу страну,
Не причиняй вреда нашим возлюбленным».
Повернулся Тимур, обратился к ним,
Сказал: «Выражайтесь яснее,
Скажите яснее, а мы вас послушаем
И узнаем к тому же, откуда ваш путь к нам».
Увидел Юнли Самуд, что отступать некуда,
Воскликнул: «Имя нашего пира — Султан,
Этот муж послал нас к тебе,
Он сказал: пусть не вступает в нашу землю».
[Тимур] спросил: «Что за человек ваш пир?
Опишите мне, как он выглядит».
«Наш пир выглядит так-то и так-то», — ответили они.
Описали они своего Царя.
Сказал им Тимур: «С добром вы пришли,
Я рад исполнить все, что скажет ваш глава!»
Оказал он честь Юнли Самуду,
Сказал: «Пусть подойдет сюда, ко мне.
Пусть принесут из моего колчана (*теркеш*) стрелу,
Принесут и воткнут ее перед абдалами.
Не сломаться вовек этой стреле,
Так и я верен моему слову, это Божье право,
И каждый, кто увидит эту стрелу на границе,
Не хватит у него мужества вступить в эту страну».
Тогда пошли [слуги] и принесли ту стрелу,
Вручили ее Самудам, о, почтенный,
Взяли Самуды стрелу и пустились в путь,
Ибо та стрела была тем знаком, который он [Тимур] им дал,
Сказал [Тимур] Самуду: «Не уходи,
Еще на какое-то время останься с нами!»
Юнли Самуд принял его предложение,
Некоторое число дней он пребывал там,
Те же Самуды отнесли стрелу,
Передали ее с поклоном Султану.
Сказал он: «Идите и воткните ее теперь, детушки,
Чтобы больше на вас они не нападали».
Пойдя, воткнули жители стрелу на границе (*сынур*)³⁰,
Научили они своих детей прекрасному гюльбангу,
От врага в тот час они стали в безопасности,

30 | Неизвестно, о каком точно месте идет речь, но вероятно, что имеется в виду какой-то степной район к востоку от Сейидгази.

И Тимур повернул и ушел оттуда³¹.
О чудесных деяниях Юнли Самуда
Рассказывали Султану о каждом по очереди,
Царь был очень рад этому,
Вознеси же хвалу Мухаммеду Мустафе!
Закончилось и это чудесное деяние,
Избавь же свою душу от тревог и будь счастлив.
Услышь же еще об одном чуде,
И оно принадлежит моему Султану.
Восседал он на горе Алмалы,
Тот предводитель святых, полный милости,
Был там человек по прозвищу Иса Чакылар,
Пришли повидать Султана пятьдесят человек,
Пришло с ним вместе немало его послушников,
Послушай, какая тайна в этом кроется.
Когда подошли они близко к Султану,
Увидели они, что подбежали к Султану два волка,
Волки уже были рядом с Султаном,
Прыгали вокруг него, лизались.
Взял Султан в руку свой посох,
Погладил им спины волков,
Сказал им: «В Алтунташе³² у слепого Сатылмышы
есть два хороших быка.
Одного из них старец вам отдает,
Если вы голодны, идите и съешьте его».
Один из них ушел, второго же
Погладил он [Шуджа] еще раз по спине,
Сказал: «И ты поспешай вслед за ним,
Без твоей помощи ничего не выйдет».

Волки убежали, люди же подошли к Султану,
Поцеловали руку, поклонились ему,
Когда же они расселись, тот Царь
Неожиданно натянул свою хырку на голову.
Через час вновь он высвободил голову,
Слушай же теперь, что творит Сила.
Он сказал: «Жаль, что от жары они выбились из сил!»
Такого рода загадку им загадал.
Те люди подумали: «Что это за тайна?»
И вновь они расселись на земле.
Через час они попросили Султана:
«Если будет на то твоя воля, мы удалимся».

31 | В 1402 г. полчища Тимура заняли османскую столицу Бурсу, осадили и взяли христианский город Смирну (Измир), но затем повернули назад и покинули Анатолию.

32 | Селение Алтынташ (Алтунташ) существует до сих пор. Оно расположено примерно в 80 км западнее Сейидгази.

Султан говорит им: «Сейчас придет один братец,
Для старца он взял пять жертв[енных баранов] (*курбан*), и вот он идет.
Зарежьте тех баранов, освежайте и ешьте,
Потом же, если хотите уйти, уходите».
Услышав эти слова Султана,
Стали они наблюдать, кто же придет?
Увидели, что один мóлодец на ходу гонит
Впереди себя пять баранов, о, хаджи,
Бараны же, одурев от жары, высунули языки,
И тяжело дышали, разве не жаль их?
Поняли они [люди] тогда, что вещал им Султан,
«Жаль, что от жары они выбились из сил», — говорил он.
Когда стала эта загадка ясной для них,
Султан приказал: «Немедленно зарежьте этих баранов!»
Принесли в жертву всех пятерых баранов,
Сварили их и съели в тот же час.
И вновь попросили люди разрешения уйти,
Услышь же теперь таковую весть,
Султан снова говорит им: «Немного подождите,
После жертвенного мяса разве вы не поедите закуски?
Сейчас идет сюда из Алтунташа один человек,
Несет он вьюк халвы и лепешек.
Придите, поешьте той халвы и лепешек,
А потом я разрешу вам удалиться».
Увидели, что снова идет один человек,
Несет он вьюк халвы и лепешки,
Приносит он это к дому Султана³³,
Сам же он целует его руку и садится,
Султан говорит: «Вот о ком мы вели речь,
Откушайте же, и потом я позволю вам уйти».
Поели они халвы и лепешек,
Некоторые из них ушли, некоторые остались.
Назавтра был базар в Алтунташе,
Послушай теперь, что случилось с Сатылмышем.
Пришли те два волка и съели одного из быков,
Узри же тайну святых-эвлий!
Те люди ушли [от Султана]
И на базаре вот что они слышали.
Два человека разговаривали меж собой,
Один сказал: «Смотри, каковы дела Господни,
У Сатылмыша было двое быков,
Вчера одного из них задрали два волка».
Те люди, которые приходили к Султану,

33 | Здесь впервые заходит речь о доме (эв) Султана Шуджи, так как до этого он постоянно появлялся в житии «на лоне природы».

Познали, что это — его тайное деяние,
Не ведали они прежде, что за человек Султан,
Что он дает пищу диким волкам в природе³⁴.
Тогда же Султан, сидя перед теми людьми,
Вдруг полетел и скрылся от их взоров,
Он пропал, и они не могли его видеть,
Послушай же, что за тайное деяние он сотворил.
Султан в тот миг обратился в сокола (*шахин*),
Поднялся и стал летать в воздухе перед ними,
Увидел народ, что перед ним летает сокол,
В лапе же он держит сеть и тянет ее за собой.
Сделал он один круг, другой, возвратился,
Взлетел и сел на вершину кургана.
Сказали в народе: «Пойдем, схватим его!
Подождите, придет хозяин, мы его ему отдадим».
Побежали и стар и млад вприпрыжку,
Увидели они, что на холме сидит Султан.
Он показался им в обличье сокола,
Прилетел на холм и завернулся в шубу(?) (т. е. вернул себе
человеческий вид?).
Пресвятой Султан сказал этим людям:
«Долго ли мне нужно ловить вас сетью?»
Когда они увидели святого-эвлию в таком виде,
Бросились к его ногам, с плачем простерлись.
И это чудесное деяние свершилось,
Лицо того, кто отрицает, пусть почернеет.
Вначале всего — Истинный Бог, он ни в чем не нуждается,
Возлюбленный пребывает и днем и ночью, и зимой и летом,
Сила Его сотворила человека,
Пойми же эту мудрость.
В обличье человека, сотворенного из персти земной, Мустафа
(пророк Мухаммед)
Обучил народ религии, тот рудник чистоты,
То высшее из творений (*энам*) — Любимый Аллахом,
Его душе вознесем сто тысяч молитв и приветствий.
Он — тайна Али Муртазы, сын царя Хорасана,
Покровитель старцев и глава над вождями святых.

*Право сего нищего униженного Дервиша Мухаммеда (Мехмеда)
ибн Баттала, да простит его Аллах. Окончание.*

34 | Ср. многочисленные поверья кавказских народов о Св. Георгии как о покровителе волков и обряд жертвоприношения быка в день Св. Георгия (6 мая).

Исследования исламского наследия

2

Б.М. Бабаджанов

«Новшество (*бид‘ат*) — худшее из заблуждений»? Фетишизация ритуальной практики глазами кокандских авторов XIX в.

Поскольку общества — это не застывшие структуры, а процессы, отзывающиеся на перемены, то в них возникают или заимствуются новые ритуалы, а старые хиреют и исчезают.

...В этом потоке постоянных изменений, новых поводов для ритуалов, даже новых ритуальных конфигураций, сохраняются формы, которые чаще принимают вид вариантов старого, чем радикальной новизны.

[Тернер, 1983, с. 33]

С тех пор как Густав фон Грюнебаум ввел понятие «классический ислам», среди некоторых исследователей и особенно современных богословов эпоха культурного расцвета этой религии часто воспринимается как период расцвета теологии, что как бы само по себе предполагает повсеместное воплощение предписаний в общине. Между тем, ни в эпоху «классического ислама», ни позже естественный разрыв между предписаниями т. н. «книжного ислама» и воплощением религиозных предписаний и ограничений в повседневной жизни, особенно в ритуальной и обрядовой традиции, не был преодолен, несмотря на неутраченную критику богословов. Достаточно привести в пример весьма символические описания ситуации в домонгольском Багдаде из сочинения богослова того времени ‘Абд ар-Рахмана ибн ал-Джаузи «Талбис Иблис» («Наущение дьявола»). В нем перечисляются заблуждения правоверных Багдада, которые, как полагает автор, внушаются им дьяволом: популярность гадателей, астрологов, немусульманский обряд захоронения (в одежде и гробах), оплакивание покойников и даже джиннов, сопровождаемое плачем женщин, ударами себя по лицу, разрыванием одежд, обычай посещать могилы предков (*зийара*), особенно в середине месяца *ша‘бан* и приносить в дом «священную землю» с могил и т. п. Причем автор с сожалением говорит о массовости подобной ритуальной и обрядовой традиции [Большаков, 1984, с. 144–145, 146–147]. Примерно такие же пове-

рья в до- и послемонгольскую эпохи существовали и в Средней (Центральной) Азии. Здесь, по сообщению местного историка Джувайни, в народной среде с легкостью приживались лжеучения с верой в исцеления при помощи обращения к духам святых и джиннов, возникали и исчезали новые ритуалы, связанные с обрядом паломничества к могилам и т. п. Именно с таким учением было связано восстание Махмуда Тараби (1238 г.), выходца из семьи магов и лекарей [Бартольд, 1963, с. 545].

Вопрос о формах «чистой религии» («чистого ислама») один из самых обсуждаемых на протяжении многих веков. И это обсуждение, переходящее в разногласия, расколы, внутриконфессиональные столкновения не прекращается в исламе и поныне. Исследователи чаще всего указывают на одну из главных причин перманентных споров о формах «новшеств» и «дозволенного» — это отсутствие в исламе такого института, как церковь, которая в христианстве призвана предупреждать расколы, более или менее ясно определяя нормы предписанного и формы «ересей». Хотя наличие церкви (как у католиков, так и у православных) не уберегло христианство от расколов, приводивших к появлению новых сект и даже «новых» церквей. Ислам, лишенный такого института, как церковь, тоже пытался выработать собственные механизмы, дабы остановить расколы, появление «сект», новшеств в ритуальной практике. Ритуальное и отчасти догматическое разнообразие могло подвергнуть сомнению сам принцип единобожия, заявленный в кредо ислама («Нет бога, кроме Аллаха...»). Ученые-богословы, придерживающиеся Сунны, предложили «закрыть ворота» *иджтихада*, основного методологического инструмента (иногда даже повода) для «разделения мнений» по принципиальным богословским вопросам. «Суннитский ислам» стал доминирующим и легитимным в глазах большинства мусульман общины Пророка.

Взаимная легитимация (взаимное признание) *мазхабов* отнюдь не означала, что внутри них этот необходимый инструмент правовой и ритуальной интерпретации (иногда и реинтерпретации) был упразднен окончательно. Речь идет об «*иджтихаде* внутри *мазхаба/мазхабов*» (*иджтихад фи-л-мазхаб/мазахиб*), право на который получали, естественно, признанные религиозные авторитеты¹. Однако пределы и методология такого рода *иджтихада*, естественно, были ограничены преимущественно ритуально-обрядовыми и второстепенными правовыми вопросами, что и определило разнообразие между *мазхабами* и даже внутри них (локальные формы бытования ислама²). Поэтому даже такое ограничение предоставляло простор для появления вариаций в толковании одних и тех же прецедентов в практике и жизни локальных общин, поскольку у отдельных богословов всегда оставалось

1 | Естественно, здесь изложена лишь общая схема, вне пределов которой остались иные важные стимулы в динамике внутренних дискуссий и расколов в исламе.

2 | Это понятие введено и обосновано российским исламоведом С.М. Прозоровым.

право самостоятельного толкования любых вопросов в пределах собственной компетенции.

Кроме того, «живая» (или «народная») ритуальная практика была в этом смысле весьма динамична и консервативна одновременно. Ведь община подобна сложному и живому организму, и она должна была реагировать на всякие внешние и внутренние изменения. Носители (знатоки) «книжного ислама» жили в общине с ее специфическим пониманием предписаний и традиций. Перманентная критика богословов могла означать разрыв внутренних конфессиональных и общественных связей. Отсюда попытки адаптации строгих предписаний к реальному положению дел. Несколько дистанцированная от т. н. «книжного ислама» община простых верующих была более открыта для новых креативов духовного и ритуального опыта или даже ритуальных коммуникаций, что могло поставить под сомнение «исламскость» этого действия, если, конечно, исходить из пуристического толкования ислама. А это, как сказано, грозило возникновением нежелательной (впрочем, всегда существовавшей) дистанции между толкователем (богословом, имамом) «общего» религиозного предписания и вершителями вновь созданного ритуального действия. В этом случае часто случалось так, что «Магомет шел к горе», то есть богословы искали пути легитимации приемлемых форм нового ритуального действия, которое уже стало частью духовной жизни и ритуальной традиции общины. Иными словами, мусульманские богословы предложили свои интерпретации возникающим новым прецедентам в жизни общины, в том числе и ритуальной практике, легитимируя их, например, как «полезные новшества» — «*бид'а хасана*». В этих случаях часто разумелась легитимация тех «новых» обрядов и ритуалов, которые не противоречили в резкой форме общепризнанным установкам шариата. Они получили название *нафила* — то есть «дополнительные ритуалы», которые, как сказано, не противореча общей предписанной ритуальной практике, лишь способствовали усилению «богобоязненности», совершенствовали саму готовность раба Божьего поклоняться Ему постоянно и поминать Его.

Возьмем другой пример — обряд паломничества к могилам (*зийарат ал-кубур*), особенно посещение могил тех личностей, которые признаны святыми (*аулийа*). В ранней практике общины такое паломничество было запрещено. Затем *сунна* в большинстве мазхабов «пересмотрела» кораническое предписание (запрет), включив его в так называемые «отмененные» — *мансух* на основании изречения Пророка: «Сначала я запрещал вам паломничество (*зийарат*), однако теперь совершайте его» [более подробно см.: Му'ин ал-Фукара, 1904, с. 2–4]. Интересно, что в Средней Азии этот хадис зафиксирован на памятниках Караханидской эпохи (Бабаджанов, Некрасова, 2001, с. 98–99), в погребальной эпиграфике. *Зийарат*, его правила и пределы дискутировались на протяжении очень долгого времени, эти споры

нашли отражение в местных сочинениях по *фикху*. Кроме того, были составлены специальные сочинения — «Путеводители» по «святым могилам» знаменитых городов и сел. В предисловиях этих сочинений мы обязательно обнаруживаем интерпретацию названного коранического запрета, хадисов Пророка, отменивших этот запрет, и даже дополнительные аргументы в пользу разрешения паломничества. Не меньше внимания в них уделяется критике «запретных деяний» во время *зийарата* (растирание «священной пыли» могил по лицу, возжигание свечей, громкий плач и т. п.) как явно противоречащих духу ислама³. Это, похоже, был как раз тот случай, когда «официальное богословие» легитимировало и одновременно лимитировало существующий обряд/ритуал.

Итак, самый показательный пример изложенного — это дискуссии о формах, ритуальных нормативах, сложившихся вокруг *зийарата*, особенно в его локальных формах. Однако одно дело паломничество к месту захоронения конкретного и авторитетного в былом лица («святого»), другое — посещение иных «святых мест», вроде следов коня халифа 'Али б. Аби Талиба, мест хранения священных предметов (особенно принадлежавших Пророку и другим авторитетным людям), или культ священных деревьев. Известия о таких культовых местах попадали даже в исторические источники (см. ниже).

Для иллюстрации этих кратких тезисов предлагаю рассмотреть конкретный случай возникновения в конце первой половины XIX в. «нового места паломничества» в Коканде, подробно описанный кокандским историком Хаким-ханом в его сочинении «Мунтахаб ат-таварих» [МТ] и затем поправленный и дополненный другим историком Мулла 'Аваз-Мухаммадом Хуканди (خوқندى). Речь идет об эпизодах из религиозной жизни Коканда периода правления Мадали-хана (Мухаммад-'Али-хан, 1823–1842). Первым из местных историков на описанные ниже эпизоды в религиозной жизни ханства обратил внимание Хаким-хан. До этого он был изгнан из ханства (1824 г.) Мадали-ханом (родственником, другом детства), что и определило крайнюю пристрастность автора в толковании любых событий, происходивших в эпоху этого хана. Итак, автор пишет, что в то время в Индии жил некий плутоватый шейх по имени Гийахи (گیاهی)⁴. Жил он на берегу реки Лахор. Мошенники Индии отстригли клочок его волос и объявили, что они принадлежали Пророку. Дело было поставлено на коммерческую основу, и эти волосы стали продавать. Одним из покупателей якобы стал Мадали-хан, который поместил «благословенный волос» во дворец своего покойного отца, 'Умар-хана (1810–1822), — *Иски урда* и превратил этот дворец в место паломничества (*зийарат-гах*). Более всего эта «новая святыня» стала популярной в среде кочевников, живущих в ханстве. Через неко-

3 | Предисловие упомянутого сочинения Му'ин ал-Фукара (с обоснованием *зийарата*) дублировалось во всех соответствующих руководствах паломникам, написанных местными авторами.

4 | То есть буквально «заросший/обросший» (человек, у которого нестриженные волосы и борода).

торое время этот волос был перемещен в селение Каратипа, которое стало знаменито как Му-йи мубарак (букв.: «[святыня], где хранится «священный волос Пророка») и местом паломничества. В конце концов, как пишет автор, «все оказались в заблуждении» и «стали вершить действия, не соответствующие шариату». Например, со всех провинций Ферганы люди стали устанавливать на том месте особые шесты (*тугха/туз*)⁵ на которых навешивались «знамена» из хвостов степных коров (*гав-и дашти*); эти «знамена» назывались *кутас* (قوٹس). Хаким-хан говорит, что то место было отмечено примерно четырьмя тысячами *тугов*, напоминая лес. В это же время другой человек, побывавший в хаджже, организовал такое же место поклонения «волосу Пророка» в провинции (*вилайат*) Маргилан. Почти одновременно в доме одного из придворных 'Азим-джана появился такой же «благословенный волос Пророка», и он тоже организовал к нему паломничество. Автор говорит, что народ Ферганы простоват и, приняв все на веру, стал поклоняться этим волоскам, допустив «новшество» (*бид'а[m]*) и «бросив себя в пучину заблуждений» (*далалат*).

Далее автор приводит ряд хадисов и известий о деяниях Пророка и его сподвижников (*хабар*), доказывающих, как он полагает, религиозную нелегитимность описанных им эпизодов. В частности, приведен наиболее часто используемый в таких случаях хадис: «Всякое нововведение [в религии] есть недопустимое новшество; всякое недопустимое новшество есть заблуждение; всем заблудшим [гореть] в огне». После такого ряда аргументов автор пишет, что он многое видел, побывал в Мекке и Медине, общался с потомками Пророка (*шарифан*), которые в принципе подтверждали наличие волос Пророка в Египте, Сирии и других местах. Однако ни один из них не говорил и не слышал, что три таких волоса существуют «в вилайате Коканд». И если волосы Пророка существуют действительно, то те, кто приписывает всякие другие волосы ему, вершит деяние, которое, по убеждению автора, греховно и наказуемо. Хаким-хан пишет, что появление таких очевидных «новшеств» (*бид'ат-и сарих*) и «противоречий установленному» (*хилаф-и шар'и*) связано с греховностью, исходящей, как он полагал, от Мадали-хана [MT, с. 590–94]. О другом похожем обычае автор пишет следующее: «В Туркестане существует обычай (*расм*) — если где есть огромное дерево, [люди] превращают его в особый знак (*'алам*), а женщины принимают это место за «святыню» (*мазар*), завязывают там [на ветки] тряпочки, ставят светильники и ищут там помощи [от святого], впадая тем самым в заблуждения». Автор утверждает, что 'Алим-хан (1799–1810) занялся такого рода «нарушениями» и «вырвал их с корнем» [там же, с. 91].

Такова версия и мнение Хаким-хана, связавшего все эти явления с нарушениями шариата при Мадали-хане. Неприязнь Хаким-хана к

5 | Особый деревянный шест, устанавливаемый на *мазарах* «святых» [Бабаджанов, Некрасова, 1999, с. 85–86].

этому правителю серьезно подрывает доверие к описаниям и особенно оценкам автора. Что касается самих эпизодов, связанных с неожиданным возникновением культовых мест со «священными волосами Пророка», Хаким-хан в это время не был в Коканде и не мог видеть всего воочию. Еще более сомнительным следует признать желание автора хронологически ограничить появление «непозволительных новшеств» пределами правления своего политического противника Мадали-хана. Кроме того, столь пуристическая оценка Хаким-хана выглядит несколько лицемерно, если учесть, что он воспринимает совершенно нормально (по крайней мере без осуждения) более вопиющие нарушения шариата со стороны других правителей, например кумира автора — Умар-хана (1810–1922).

Во всяком случае, чтобы создать определенное равновесие во взглядах на ритуальные традиции кокандцев того времени, обратимся еще к одному автору (Мулла 'Аваз-Мухаммаду), описавшему эти же эпизоды, однако в несколько ином стиле и, очевидно, более близко к реальному положению дел. 'Аваз-Мухаммад сам был наблюдателем событий и эпизодов, которые он описывает, либо опирался на сведения непосредственных свидетелей. Наблюдения зафиксированы в двух его сочинениях, близких по содержанию: «*Тарих-и джахан нумай*» [ТДН] «*Тухфа-йи таварих-и хани*» [ТТХ].

Итак, согласно его рассказу, в Намангане жил некто по имени Ишан-и Шайхча, который «по случаю приобрел волос с благословенной головы Пророка». Он старался скрыть это от людей, но однажды проговорился друзьям. Весть дошла до слуха шайхов Коканда [по списку ТТХ — до самого Мадали-хана], которые велели привезти «с полным почетом» того наманганского шайха в Коканд с его реликвией. Несколько дней к реликвии продолжалось паломничество «и богатых и бедных, и старых и молодых», и затем «сообщество богословов» решило поместить «благословенный волос» на втором этаже построенного Умар-ханом медресе (*Мадраса-йи 'алийа*), расположенного в старой крепости (*арк*) Чахар-дара. Хранителем новой святыни сделали Ишан Махдум-и Курра-йи Маргинани (он назван «наставником вельмож Коканда»). Паломничество было разрешено всем, независимо от происхождения. По утверждению автора, через некоторое время в этом месте началось буквально столпотворение, поскольку люди в своем рвении «услужить святыне» (естественно, в той форме, как сами понимали это «услужение») превратили место паломничества (подножие старой крепости) в «свалку мусора» (*мазбала*), проявив невоспитанность» (*би-адаб*), то есть действия, не соответствующие религиозным предписаниям и этике. А мясники обосновались там и стали резать жертвенных баранов, тоже отступая от предписанных, с точки зрения автора, норм.

Далее рассказ обретает несколько легендарные (либо фольклорные) формы, за которыми, однако, можно угадать реальные на-

строения политической и духовной элиты города, которую, видимо, беспокоило такое скопление людей, занятых сомнительными ритуалами. Собственно, рассказ заключается в том, что хранителю святыни привиделся сон, в котором сам Пророк с гневом сказал *мутавалли*, что место хранения его волоса превращено в свалку. После сна, как доказательство незримого присутствия Пророка, все в округе будто бы наполнилось запахом мускуса и другими ароматами. Ишан-и Курра сильно испугался и сразу доложил об этом сне Мадали-хану, а по другой версии, об этом сне узнали «люди мистического пути (суфии) и шайхи». Учитывая сложившуюся ситуацию (т. е. «гнев самого Пророка»), реликвию решили перенести в селение *Кара-типа*, по каковой причине позже оно стало известно как *Му-йи мубарак*. Начало переноса реликвии было торжественным. Множество улемов, амиров (военная и политическая элита), шейхов, ходжей (*хаджа*), простых людей «встали группами и рядами» стали читать молитвы. После этого был совершен своеобразный обряд «упаковки» священной реликвии. Волос был положен в серебряную коробочку, которую заключили в золотую шкатулку и затем в железный ящик, который «обернули в семь слоев дорогой материи». Упомянутый хранитель водрузил этот «драгоценный сверток» на свою чалму (*дастар*) и был посажен на белого верблюда и направлен в сторону Кара-типа, сопровождаемый «тысячами и тысячами людей», которые шли за верблюдом с плачем и криками. В этот день, как пишет автор, «и стар и млад государства плакали, словно это было началом Судного дня», а многие «люди мистического пути» исполняли ритуал *зикр-и джахр*, то есть громкое поминание имен Аллаха или иных формул.

С таким исключительным почетом, благоговением и шумными проявлениями душевных эмоций священный волос был доставлен на место нового хранения. После того как все немного успокоилось, названные представители духовной и политической элиты вместе с Мадали-ханом (по другой версии — по его инициативе) собрались в саду у водоема Чахар садда. Причиной стало то, что в самый разгар описанного выше обряда явился некий «одноглазый мулла»⁶ родом из Кандагара (имя не названо) и устроил дискуссию с улемами Коканда. О сути его претензий ничего не сказано. Однако речь, очевидно, шла о правомерности (с точки зрения предписаний) совершаемых церемоний и ритуалов. Далее страсти накалились, и многие улемы набросились на смельчака «с рычанием лесных львов». Дискуссия была весьма бурной, и стороны разделились относительно «исламской легитимности» поклонения волосу Пророка. Деталей дискуссии автор, к сожалению, не передает и пишет лишь о том, что своеобразное резюме в споре было выведено авторитетным богословом Коканда Ишаном Махдум-и Бухари, который сделал заключение с опровержения-

6 | В тексте «*Ахад ал-'айн*» (одноглазый). Возможно, выражение использовано как идиома и означает не вполне грамотных или не видящих всех обстоятельств дела людей и т. п.

ми (*раддийа*) мнений тех, кто, видимо, высказывался против этого культа (и вновь, к сожалению, в тексте нет конкретного содержания «опровержения» и аргументов Ишана). Заключение Махдум-и Бухари сводилось к тому, что такое дело (то есть поклонение волосу Пророка) есть «богоугодная/правильная акция» (*саваб*). Это означало, что этот относительно новый для Коканда культ получил своеобразную «государственную легитимацию», поскольку на собрании присутствовал сам хан, а Ишан Махдум-и Бухари занимал должность главного судьи в армии ханства (*кади ал-'аскар*). Мадали-хан, довольный решением, одарил Ишана и остальных улемов [ТДН, л. 1516–152а; ТТХ, л. 215а–216а].

Однако даже благословение знаменитого в ханстве шайха не сняло проблемы «сомнительных ритуалов» вокруг культа волос Пророка, количество которых увеличивалось, а вместе с ними множились и места соответствующих паломничеств, поскольку они оказались, как будет видно ниже, весьма доходным предприятием для их владельцев. Об этом пишет тот же 'Аваз-Мухаммад. По его рассказу, через полгода в Коканде стало известно, что один из «старейшин Маргилана» совершил хаджж и тоже привез с собой волос Пророка. Его жилище стало фактически местом паломничества («местом столпотворения»). Там люди оставались ночевать, готовили пищу и т. п. Когда этот слух дошел до Мадали-хана, он послал в Маргилан нескольких авторитетных улемов и велел удостовериться, действительно ли это волос Пророка. Улемы (не ясно, по каким признакам) признали волос подлинным. Тогда по приказу Мадали-хана в центре города, у старой крепости Маргилана, была выделена земля и отдельное помещение для хранения реликвии. И это новое культовое место, получив фактически государственную легитимацию, стало местом паломничества тысяч и тысяч людей, посещавших святыню целыми городскими кварталами (*махалла*), селениями, родовыми кланами. На поклонение к нему шли киргизы, кипчаки, другие кочевые тюркские народы.

Однако, как замечает автор, святыня стала прибежищем крайнего фанатизма (*та'ассуб ба-та'ассуб*). Например, на мазаре стало устанавливаться масса *тугов*. Церемония их установления сопровождалась коллективным плачем, зикром, другими «сомнительными ритуалами». Люди жертвовали значительные средства, часть своего имущества (*вакф*) в пользу святыни, приносили другие дары⁷. За короткое время количество *тугов* на маргиланской святыне выросло до тысячи. Между тем эти известия дошли до Коканда, и население столицы и округи тоже «решило подвязать пояса» (т. е. проявить усердие) ради «службы святому волосу Пророка». Сюда, по свидетельству

7 | Помимо прочего раньше и теперь такого рода святыни приносят солидный доход хранителям и шайхам, борющимся за «пост» их хранителей. Материальный интерес также был и остается серьезным стимулом для «пропаганды» и поддержания в среде верующих представлений о том, что пожертвования таким «святыням» — дело богоугодное и будет иметь последствия «помощь в делах», в исцелении недугов, удачном разрешении беременности и т. п.

автора, для установки одного *туга* прибывало до двух тысяч человек из какого-нибудь городского квартала или улицы (каждая улица или квартал «поднимали свой *туг*»). Автор подтверждает сведения Хаким-хана о том, что на завершие *туга* устанавливались коровьи хвосты (что, как пишет автор, было диковинной вещью). Цены на них резко поднялись из-за высокого спроса (до двух-трех золотых).

‘Аваз-Мухаммад кратко описывает саму церемонию установления *туга*. Для основания его ствола (часто это высокий многолетний тополь) выкапывалась яма, в которую устанавливался основание-ствол и начиналась церемония «поднятия *туга*», сопровождаемая громкими криками и плачем и даже зикром *джахр*. Все это, очевидно, должно было свидетельствовать об искренности намерений совершающих этот ритуал, их «службу от всего сердца» собственно святыне, а за исключительно высоким накалом эмоций угадывались надежды на «спасение», помощь «святого» (в данном случае самого Пророка) в делах. Люди привозили сюда *туги* отовсюду (из Чуста, Намангана и других мест Ферганы). Особенно много было «степняков» (*сахрайи*) и горцев. Они оставались ночевать на неделю-две в местной мечети, в которой во время церемоний установления *тугов* проводились сеансы зикра *джахр*. Участники ритуала (среди которых были женщины и дети) также распевали мистические вирши (*сама’*), хвалебные оды Пророку (*на’ат*), исполняли зикры и во время «шествия», то есть с момента выноса *туга* из своих селений, городских кварталов, либо зимних становищ, чем, по мнению автора, проявляли «необычные для мусульман вещи». Приверженцами культа волоса Пророка становились даже дети и подростки. ‘Аваз-Мухаммад заметил также, что поднимая *туг*, люди тратили до нескольких сот золотых ради этих церемоний. На святыню приносили дорогие ткани (европейские, кашмирские и проч.), украшая ими свои *туги*. Кроме того, люди в порыве эмоционального рвения готовы были отдавать свое имущество; иногда так и было — они жертвовали целые сады, земли и т. д. Появилась даже традиция соревнования, кто больше угодит духу Порока своей щедростью в подношениях. Самыми «благоприятными днями» для установки *тугов* считались пятница и понедельник, в каковые дни, как пишет автор, все вокруг приходило в движение и поднимался далеко разносящийся гвалт. Иногда в день поднималось от пяти и до десяти *тугов* [ТДН, л. 152а–153а; ТТХ, л. 216а–217б]⁸.

За короткое время на кокандской святыне количество *тугов* возросло до нескольких тысяч, и эта святыня стала «знаменательным признаком» (символом) Коканда того времени. По представлениям многих людей, это должно было свидетельствовать о том почтении мусульман

8 | В ТДН на полях на узбекском (чагатайском) языке добавлена следующая фраза: «Невероятно, чтобы благословенный волос Посланника — мир ему! — оказался в руках у какого-то кокандского торговца или ферганского шейха. Это какой-то волос, который называют «Молящийся влюбленный» (?) (*‘ашик салават*). Некоторые [кто видел] говорят, что это похоже на волос. Но [что это] — Аллах знает».

ханства, которое было оказано волосу Пророка, а значит, и ему самому. Правда, по мнению автора, «фанатизм» выводил все эти ритуалы в разряд «сомнительных» с точки зрения его представлений об исламских предписаниях.

Вскоре знаменитый кокандский ветер, переходящий в ураган, смел все эти *туги* и «разорвал в клочья ткани». Тем не менее культ того волоса сохранялся не только в эпоху правления Мадали-хана (вплоть до середины 1842 г.), но и позже. Захвативший Коканд правитель Бухары Насрулла-хан (1826–1860), который казнил Мадали-хана, в числе других трофеев вывез в Бухару все три известных в Фергане на то время волоса Пророка, очевидно признав их в качестве святынь. Оставшиеся *туги* были использованы для укрепления стен Коканда во время второй интервенции бухарцев (1843) либо для строительства ворот и мостов города. Позже, как пишет 'Аваз-Мухаммад, два волоса «вновь были возвращены в Коканд» (в 1288/1871–72 гг.), а один утерян [ТДН, л. 153а, б; ТТХ, л. 2176–218а].

В своем сочинении 'Аваз-Мухаммад повторяет также и ремарку Хаким-хана по поводу обычая поклонения жителей Мавераннахра/Трансоксианы разного рода «священным деревьям». Некоторые детали, особенно в списке [ТТХ], уместно привести здесь. Эти события связаны с попытками упомянутого правителя 'Алим-хана, активно боровшегося с разного рода проявлениями «суеверий», совершить «религиозную реформуацию». Одним из таких обычаев, попавших в список «неправильных», оказался ритуал «освящения» деревьев. 'Аваз-Мухаммад, повторяя замечание Хаким-хана, пишет о том, что среди жителей Трансоксианы распространено поверье, по которому большие деревья считаются «местами [обитания] *чилтанов* и потому на них устанавливают особые знаки/знамена (*'алам*). Речь идет о невидимой иерархии «святых» (*аулийа'*), число которых обычно достигает 40 (реже — 7). Между прочим, эта иерархия (с указанием окончательного их числа) сложилась к X в. и в последующем, с появлением новых *вали*, количество святых в каждой ступени (начиная, естественно, со второй) у суфийских авторов стало возрастать [Кныш, 1991, с. 45–46]⁹. Далее автор, фактически слово в слово повторяя ремарку Хаким-хана, пишет: «А глупые женщины считают это место святыней (*мазар*), подвязывают там тряпочки, возжигают светильники (*чирагха*) и просят там о помощи, бросая себя в пучину заблуждений» [ТДН, л. 50б; ТТХ, л. 114б. Эпизод упомянут в работе: Mulla Muhammad, p. 20, comment. 23]. В подтверждение этого «заблуждения и шарлатанства» автор приводит рассказ о кокандском мяснике в квартале *Куш-арик* Уста Саййиде, который «всегда был в долгах». Однажды он заявил, что в его дворе у высохшего дерева в ночь на пятницу и понедельник появляется один из «*чилтанов*» — Гавс ал-А'зам (ле-

9 | Ср. эти рассказы с народными легендами, записанными русским этнографом М.А. Андреевым [Андреев, 1927, с. 334–348].

гендарный основатель суфийского братства Кадирийя). Его двор стал популярным. Через некоторое время мясник не просто расплатился с долгами, но еще и разбогател (ТТХ, л. 1146).

* * *

Итак, обе версии рассказа (при той или иной степени пристрастности их авторов) показывают, насколько быстро распространился и стал массовым относительно новый культ (поклонение волосу Пророка) среди жителей Кокандского ханства XIX в. Резкая критика Хаким-хана по поводу причин появления этого культа, очевидно, не вполне отражает реальное положение дел. Ведь такого рода «суеверия» и «поклонения» существовали в исламе и в другие времена. Например, тот же культ деревьев, о котором упомянул сам Хаким-хан. Поэтому его желание связать «суеверия» исключительно с именем Мадали-хана не может быть признано надежным по изложенным выше причинам. Тем не менее в некоторых замечаниях Хаким-хана есть свои резоны, хотя бы в том смысле, что исламская нравственность (в том числе и в ритуальной практике) в деспотических обществах так или иначе связана с волей правителя, точнее зависит от степени его приверженности этой самой нравственности. Не исключено, что Мадали-хан, вовлекаясь сам и вовлекая общину ханства в новый культ, пытался отвлечь общественное внимание от негативных оценок и последствий, связанных с открытыми нарушениями ханом норм шариата. В этом смысле «волос Пророка» оказался «в нужном месте и в нужный час», получив «государственную легитимность» — через благословение авторитетным богословом (состоящим на государственной службе) нового культа в присутствии (и наверняка при прямом стимулировании) Мадали-хана. И именно эта «государственная легитимация» стала, очевидно, одним из главных стимулов массовости культа.

Тем не менее оба автора говорят, что на «священный статус» волоса Пророка первыми откликнулись кочевники, горцы и простые жители городских кварталов. Даже из приведенных скупых описаний совершенно ясно, что у этих слоев мусульман было свое понимание религии и «священного». Можно даже сказать, что они нуждались в такого рода святынях не меньше, чем в мечетях, ибо они имели реальную возможность прикоснуться к реликвии, к духу «святого», к его волосу, предмету одежды. Однако объяснение этих явлений исключительно «безграмотностью», «простотой» и даже «дикостью» массы простолюдинов [Хуршут, 1989, с. 46–52] тоже не может дать нам полного представления о самом явлении, ибо в целом такой способ фетишизации в исламе уже существовал, как существовали признанные «фетиши», вроде камня Каабы, одеяния (*хирка*) Пророка, его «легитимных» волос в других регионах исламского мира, могил или «мест, где ступала нога

святого», и прочие. И между прочим цитированный здесь «аристократ от истории» Хаким-хан (потомок Пророка — саййид) говорит о подобных святынях, связанных в той или иной степени с такой же фетишизацией массы других предметов, сопровождаемой сложными культами и ритуалами. Например, весьма подробно рассказывая о культе горы «*Тахт-и Сулайман*» (Ош), других святынях и «чудесах» этого региона, которые ему довелось посетить, он при этом ни словом не обмолвился об «осуждаемых» ритуалах на тех святынях (МТ, с. 184–186).

Следует признать синкретический характер фактически нового культа «волоса Пророка», возникшего за очень короткий срок в Коканде. Не стоит также отрицать, что комплекс *Муйи мубарак* представляет пример слияния (синтеза) разных культовых (и, если угодно, этнокультурных) традиций. Однако, как показано выше, это естественный синкретизм, поскольку ритуальные традиции и представления отражают более сложные явления, чем просто обычные предписания «книжного ислама». Ведь внутриконфессиональная критика не выносила однозначных решений по названому культу, чем тоже фактически легитимировала синкретический характер названного культа, оговаривая, правда, языческие (значит, осуждаемые) формы его проявления. Это естественная реакция монотеистической религии, в принципе не одобряющей духовных конкурентов.

Однако отвлечемся от оценок местных авторов и повторим аксиому религиозной социологии — духовность общества, как и оно само, дифференцированы. Духовность чаще всего зависела от социального статуса, восприятия священного, ритуала вообще и многих других обстоятельств. И эта дифференцированность всегда предполагает критический взгляд «аристократов» на дела и образ поведения «черни», что переходило даже в презрение и духовное отчуждение. Критика снизу не так слышна, так как продукты интеллектуального творчества (по которым мы часто судим о конкретных событиях или конкретной «ситуации») — это прерогатива «верхов». А их взгляды и понимание (дошедшие в тех же письменных источниках) так или иначе влияют на наше представление об «истории» и «прошлом» и, увы, часто на наши оценки.

Во всяком случае, здесь наиболее интересными кажутся по крайней мере две стороны обсуждаемых эпизодов. Во-первых, нельзя не обратить внимания на массовость явления, связанного с названными культами. Во-вторых, стоит обратить внимание на очевидную фетишизацию большинства этих и похожих культов. Правда, заметно, что оба автора (даже более либеральный 'Аваз-Мухаммад) осуждали форму совершаемых ритуалов, особенно установку *тугов* и «знамен», но считали такие действия лишь результатом «фанатичности/суеверности» участников ритуала. Тем не менее ни один из авторов не стал обвинять паломников в «неверии» (*куфр*), указав лишь на их «фанатичность» (*та'ассуб*), которая, по их мнению, и привела паломников

к заблуждению (*далалат*). В системе дискуссий и обсуждений разных проблем внутри ислама эта разница в оценках деяний личности или группы мусульман весьма важна. Ведь речь идет, условно говоря, о праве «оставаться в исламе» той части мусульман, которая подвергается критике мусульманским богословом (богословами). Здесь хочу напомнить и оценку еще более жесткого критика фетишизации культовой и лечебной практики, вынесенную известным бухарским богословом и историком Рахматаллахом Марви, больше известным как Вазих (ум. в 1893 г.). Он с иронией и изрядной гиперболизацией описал практику «лечений и заговоров», широко распространенную в среде знатных бухарских женщин. Однако и его жесткая критика не выходила за пределы принятых норм и не содержала даже намека на обвинение объектов своей критики в «неверии» (*куфр*) (Вазих, л. 1266–138а).

Я не склонен разделять устоявшийся взгляд на такого рода обычаи, как проявление «доисламских ритуалов». Это, на мой взгляд, слишком упрощенная оценка сложных проявлений культов и повседневной ритуальной практики, часто связанных с тонкими психологическими переживаниями, мироощущением, особыми духовными запросами, мировоззрением и т. п. К тому же, если принять такой взгляд на «исламскость» (или наоборот) описанных и похожих культов, то «настоящими мусульманами» в Коканде следовало бы признать лишь ту небольшую группу богословов (во главе с упомянутым муллой из Кухистана), которые оспаривали правомерность культа волоса Пророка. Проблема оценки «истинно исламского» много шире, и ее нельзя ограничивать взглядом (критикой) лишь одной группы богословов. Следовательно, исследователям (будь то исламоведы, историки или этнографы) не стоит вновь и вновь использовать (по сути, миссионерские в былом) клише «неисламскости» («доисламскости») тех или иных реликтов и культов местных мусульман. Задача исследователя понять, какие функции эти практики и ритуалы выполняли, кому были нужны, кому мешали, наконец, почему отжили или сохранились, обретая, может быть, иные формы. Ведь эти культы были и остаются частью ритуальных традиций и представлений (не обязательно доисламских) конкретной части общины. Ритуал возникает и существует в определенном этнокультурном пространстве, и затем становится его органической частью.

Независимо от оценок его «правильности» и «неправильности» (даже с точки зрения «внутренней»/богословской оценки) они были и остаются в рамках ислама, учитывая его локальные и внутриконфессиональные формы, разнообразие оценок богословов и т. п. Проблема гораздо сложнее, и она между прочим была очевидна и для самих мусульманских богословов («взгляд изнутри»), которые при всей жесткой критике описанных деяний, связанных с перманентной фетишизацией культовой практики, все же были гораздо более осторожны в оценках, чем современные исследователи. Поэтому прежде чем выносить одно-

значные и упрощенные вердикты «доисламского/неисламского характера» того или иного реликта, не мешало бы обратиться к этой самой «внутренней оценке» конкретного культа, сделанной самими мусульманскими богословами. Научная продуктивность такой методологии (по крайней мере в свете нынешней степени изученности проблемы) очевидна. Кроме того, не менее продуктивными должны стать обзор и оценка, условно говоря, «религиозного состояния» общества, с которым мы имеем дело, прилагая формулировки и существующие ныне методы религиозной социологии.

Исходя из сказанного, мы сознательно отходим от ограниченной или даже апологетической оценки «чистого ислама», предлагая рассматривать эту религию, или «исламское», значительно шире, то есть как культурное, историческое, региональное и даже этнобытовое явление в смысле наличия своих обычаев и обрядов у этнических групп и наций. Особенно это касается ситуаций в прошлом, например в относительно недавней исторической перспективе. Иными словами, мы предпочитаем следовать мнению и самоощущениям акторов исторического прошлого, совершающих некие ритуальные действия на условной «религиозной/ритуальной сцене», но, самое главное, воспринимающих эти свои действия как «истинно религиозные», «священные», «сакральные». Тем более в случаях, описанных выше, богословы выносили неодинаковые решения относительно исламской легитимности этих ритуалов, как это мы видели из приведенных выше эпизодов. Точно так же мы считаем неправомочной оценку миссионеров и отчасти ориенталистов колониального периода, характеризующих названные прецеденты ритуальной практики как «неисламские», «доисламские реликты и верования» и т. п. Все эти оценки были подхвачены советской этнографической школой [Кнорозов, 1949, с. 86, 97; Сухарева, 1950, с. 159–160, 177–178; Сухарева, 1960, с. 3–5, 85 и др.], которая воспринимала и толковала такого рода обычаи как некое подспудное доказательство «неисламскости» этих ритуалов, «суеверного ислама», в конечном итоге — «слабости ислама в местной народной среде». Добросовестно фиксируя «реликты» и «народные верования» местных мусульман, большинство советских этнографов (особенно местные ученые) фактически восприняли «аналитический метод» миссионеров под лозунгом «разоблачения ислама», вскрытия его «консервативной сущности» и т. п. Все это серьезно искажало действительную картину, приводя к искусственному разделению ислама (вслед за Л.И. Климовичем и А. Беннигсенем) на «официальный» и «неофициальный», «народный», «бытовой», «параллельный» и пр., а в конечном счете — на «правильный» и «неправильный»

Критика «реликтового характера ислама» началась еще со времен миссионеров, указывавших на приверженность некоторых мусульман этим самым реликтам и «фетишам», и тем самым подвергавших сомнению настойчиво декларируемую форму единобожия в исламе. Между

прочим мусульманские модернисты конца XIX и начала XX в. (включая Исмаила Гаспринского и джадидов) со своей стороны добросовестно воспроизвели миссионерскую критику «реликтов» и «фетишей» в исламе, полагая, что они и есть главная причина отсталости и невежества исламской *уммы*, подрывающая рациональную сущность этой религии. «Отсталый», «консервативный» ислам стал рассматриваться модернистами как «историческое прошлое», «ненужный груз» и пр., что, естественно, порождало конфликт внутри общины. Такая оценка скорее отражала политические и социальные задачи, которые поставили перед собой «модернисты» от ислама. Я далек от мысли осуждать или обвинять модернистов или джадидов и им подобных. Нет, конечно. Они тоже явление историческое и также должны рассматриваться в рамках ислама как результат общественных, интеллектуальных и прочих перемен в общине. Я лишь говорю о современном методе научного анализа и оценок, в которые не должны переноситься реалии политических задач каких-то движений, господствующей идеологии.

Исследователь не может и не должен воспринимать ритуальные действия простых верующих как некое суеверие, прилагая к ним еще и расхожие определения вроде «доисламские», «неисламские» и пр. По крайней мере, используя похожие термины, гораздо продуктивнее в научном анализе отказаться от критической и даже осуждающей тональности. Ибо, повторяю, задача исследователя — рассматривать такого рода действия (ритуалы) в локальной общине как результат проявления именно верований, обычаев (но в рамках ислама!), как проявление собственного понимания религии вершителями некоего «сомнительного» обряда и ритуала, считающими себя, однако, мусульманами и воспринимающими собственные действия как часть традиционных (а значит, исламских) обрядов. Попытки унификации, «очищения ислама», «возрождения его первородных форм» и т. п. лозунги в современном мусульманском мире не должны переноситься в научные оценки отдаленного и более близкого исторического прошлого и тем более на их «родимые пятна» (или «реликты») в сегодняшних реалиях.

Тем более ислам как религиозная система, или как традиция предписаний и ограничений, гораздо более динамична и гибка (особенно если учесть его мазхабные и локальные формы) и прибегает к веками выработанным методологиям «обоснования» и «опровержения». Иными словами, ислам не исключает проявления «новшеств» в ритуальной практике, многие из которых на протяжении веков все-таки легитимировались в той или иной форме (в виде «приемлемого/хорошего новшества»), а другие отвергались, хотя продолжали существовать либо возрождаться. А потому ограничение сложившегося порядка ритуальных норм в разных мазхабах и регионах рамками исключительно книжных и пуристических регламентов «дозволенного» и «запретного», на мой взгляд, некорректно. Одновременно представляются неправомерными назойливые попытки отыскать корни «доисламских

реликтов» в т. н. «народных обычаях», поскольку сама система «оценки» внутри ислама уже давно детерминировала, а в большинстве случаев легитимировала такого рода ритуальное разнообразие, закрепив за одними ритуалами понятие *машру'* (шариатское), за другими *'урф ва 'ада* (обычаев и локальных обрядов, не противоречащих шар'иату), или *навафил* (дополнительные ритуалы) и т. п.

Мы уже отмечали в одной из своих публикаций [Бабаджанов Б. О фетвах], что одна из особенностей местных форм бытования ислама состояла в том, что обычаи (*'урф*, *'ада[m]*) в разных формах всегда сохранялись в обычной (не предписанной) ритуальной практике, а местными доисламскими правовыми нормами (как второстепенным источником права) нередко пользовались третейские и верховные судьи (*хакам*, *кади ал-кудат*). Известно значительное количество фетв местных богословов, по-разному характеризовавших множество норм и обычаев, относящихся к *'урф* и *'адам*¹⁰. При этом по одному и тому же обычаю разными богословами могли выноситься неодинаковые решения; обычай мог быть признан и приемлемым (*макбул*), и нежелательным (*макрух*), и недозволенным (*харам*) и т. п. Можно предположить, что по этим же вопросам возникало множество устных дискуссий, о которых изредка упоминается в средневековых источниках. Независимо от богословских оценок тех или иных обычаев они существовали (и даже со-существовали с шариатом), а принцип самой догматической системы ислама предполагал свободное их обсуждение. Именно такая система наряду с другими факторами определила способность ислама приспосабливаться к любой (даже самой неблагоприятной) политической системе и к разным вариациям этнокультурной среды. Саморегулятивный потенциал ислама тоже во многом обусловлен дискуссиями, которые и сформировали его богословско-правовое разнообразие и служили естественным противовесом унификации, которая чаще всего и приводит к постоянному ренессансу салафитских идей о «возрождении первородного ислама», или, пользуясь устоявшимся ныне термином, к «фундаментализации религии».

Как бы там ни было, *'урф* и *'адам* (и не только культовая практика) занимали значительное место в культурных и бытовых традициях местных народов, и, как нам кажется, их стандартная характеристика как «неисламских» (или «доисламских») реликтов и обычаев не всегда корректна, поскольку они не могут выноситься за пределы ислама как явления регионального, имеющего свои постоянно развивающиеся локальные формы бытования.

Не стоит забывать, что локальные исламские общины не были свободны от перманентного возникновения внутри них различных прецедентов появления «новых культов», в том числе связанных с фетишизацией предметов, таких как одежда Пророка (знаменитая

«хирка»/халат), его волос, предметы туалета других личностей, знаменитого «Корана Османа/Усмана» и т. д. Тем более что фетишизация волоса Пророка, предметов его туалета и пр. могли и должны были считаться сакральным действием. Ведь по представлениям приверженцев таких культов, их симпатии восходили к легитимному «образу» (архетипу) — самому Пророку. И эта фетишизация, отчасти легитимная (как в случае со знаменитым священным камнем Каабы или теми же волосами Пророка) и отчасти «новая», или региональная (а значит, сомнительная для богословов других регионов, как в случае с культом одежды знаменитых личностей), является частью религиозной жизни локальных (если угодно, этнических) общин, как бы строго они ни осуждались некоторыми наиболее пуритически настроенными богословами. Между прочим один из богословов региона начала XX в., Али-хан тура Сагуни, опираясь на хадисы, тоже писал о «священных признаках» волос Пророка, их целительной силе и о том, что уже первые *асхабы* (сподвижники) собирали эти волосы и хранили их [Алихонтұра, 1991, с. 9–10].

В заключение я постараюсь изложить собственные соображения касательно перспектив и направлений исследований по теме этой статьи, но уже не только с исламоведческой или исторической точки зрения, но и с точки зрения обновления методологии и сегодняшних задач этнографии (этнологии). При том что синтез достижений этих наук представляется куда более перспективным.

Итак, символы ритуала — это символы общества, которое сакрализует их. В описанных случаях удачное стечение обстоятельств предоставило возможность приложить собственные символы (например, материальное их воплощение — сакральные шесты/*туги*, и как действие-символ — коллективные радения) к официально сакрализированным ритуалам (*на'ат* — хвала Пророку) и/или предметам (волос Пророка), но не вопреки «официальной религии», а в полной гармонии с ней, по крайней мере в глазах самих исполнителей ритуала. Кроме того, ритуальное пространство вокруг нового культа включает в себя и культовые сооружения, так сказать, нормативного свойства. Я имею в виду мечети, которые используются не только как площадки для исполнения предписанных ритуалов (молитв), но и как места, обслуживающие «дополнительные ритуалы» (*навафил*) нового культа. Именно такой синтез был бы интересен для теоретического осмысления. Однако следует иметь в виду, что мы имеем дело не только со столкновением, но и взаимодействием разных точек зрения, как в их «официальном» проявлении, так и в обыденном. Таким образом, перспективной задачей стала бы расшифровка семантики ритуальных действий и форм на стыке (и даже в конфликте) традиционной культуры и религиозных (книжных) предписаний, особенно в их строгом, пуритическом толковании, пытающемся делегитимировать такого рода ритуалы.

Полезно было бы также взглянуть на такого рода ритуалы с точки зрения ролей акторов этих действий, смысла этих действий, самоощущений и, наконец, собственно структуры ритуальных действий. Скажем, приведенные нами эпизоды показывают и высокую степень социальной вовлеченности индивидуумов в коллективные действия, и такую же высокую потребность в этих действиях. Накал эмоций, выраженный в высшей степени духовного переживания/экстаза — плаче, тоже может восприниматься как способ ритуальной коммуникации, коллективного сопереживания и призыва, казалось бы, объединить духовно всех участников ритуала. Однако этого не происходило. Каждый городской квартал, каждый род (родовое колено) и село ставили «свой туг», а значит, собственное символическое воплощение «службы духу Пророка». А это, как отмечают авторы, порождало некое соревнование разных социальных групп, желавших получше (побогаче) украсить свой туг, и тем самым выделиться, а значит, иметь больше заслуг перед духом Пророка (его волос стал символом материализации его духа). Этот волос являлся еще и центром ритуального пространства. Именно в этом соревновании единый культ и единообразные ритуальные действия вместо социальной унификации порождали групповую изоляцию, что отражало этнически дисперсное состояние общества, в котором патриархально-родовая структура еще не была разрушена окончательно. Индивидуумы привыкли к сохранению этнической/племенной/групповой идентичности, разбивая единое ритуальное пространство на родовые «священные ячейки», где установлен «собственный туг» рода (квартала, улицы).

Суммируя вышесказанное, можно следующим образом сформулировать вопросы для дальнейших изысканий по теме статьи: 1) Что происходит, если конкретная среда/общество уже имеет некоторый набор ритуальной практики, легитимированный более развитой религиозной системой (в данном случае исламом) и какова окажется природа микроконфликта при появлении нового культа и нового фетиша? Ведь эта религиозная система, как сказано, воспринимает любое новшество/*бид'а* в ритуале как недопустимое, возможно даже ведущее к политеизму/*ширк*, оцениваемому иногда более тяжким грехом, чем даже неверие/*куфр*. 2) Вступает ли ислам в противоречие с этой традицией, новым культом, особенно со множественностью его значений? И не следует ли уточнять, о каком исламе (в локальном, культурологическом или хронологическом смысле) идет речь? 3) И соответственно каковы аргументы тех, кто осуждает «новый культ», и насколько правомерна их претензия говорить от имени ислама? Иными словами: так ли уж однозначна позиция богословов и соответственно богословия в отношении к новшествам?

Сокращения

ИВ АН РУз — Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, Ташкент
 ИВР РАН — Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург
ИнТБРИ — Ислам на территории бывшей Российской империи. *Энциклопедический словарь* / Под ред. С.М. Прозорова. Вып. 1, 2. М.: Вост. лит., 1999, 2001.
ИЭС — Ислам. *Энциклопедический словарь*. М.: Вост. лит., 1991.
 МТ — منتخب التواريخ. جلد دوم. تألف محمد حكيم خان. تصحيح — يايوني كاواهارا، كونيچي هانه دا. توكيو: مؤسسه مطالعات فرهنگ ها و زبانهای آسيا و افريقا، ۲۰۰۶.
 ТТХ — ‘Аваз-Мухаммад Аттар Хуканди. *Тухфа-йи таварих-и хани*. Ркп. ИВР РАН, № С–440.
 ТДН — ‘Аваз-Мухаммад Аттар Хуканди. *Тарих-и джахан нумай*, л. Ркп. ИВ АН РУз, № 9455.

Список источников и литературы

Алихонтўра, 1991 — Алихонтўра Соғуний. *Тарихи Муҳаммадий*. Тошкент: Мерос, 1991.
 Андреев, 1927 — Андреев М.А. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В.В. Бартольд — *Туркестанские друзья, любители и почитатели*. Ташкент, 1927.
 Бабаджанов, 2001 — Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // *Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри* (ред. А. Малащенко, М. Олкотт) М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 170–184.
 Бабаджанов, Некрасова, 1999 — Бабаджанов Б., Некрасова Е. Туг // *ИнТБРИ*. Вып. 1. М.: Вост. лит., 1999.
 Бабаджанов, Некрасова, 2001 — Бабаджанов Б., Некрасова Е. Чашма-йи Айуб // *ИнТБРИ*. Вып. 2. М.: Вост. лит., 2001.
 Бартольд, 1963 — Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. *Сочинения*, т. I, М.: Наука, 1963.
 Большаков, 1984 — Большаков О.Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XI–XIII вв. // *Ислам. Религия, общество, государство* / Отв. редакторы П.А. Грязневич, С.М. Прозоров). М.: Наука, 1984. С. 144–148.
 Вазих — Вазих. ‘*Акаид ан-ниса*’. Ркп. ИВ АН РУз, 3759/3.
 Кнорозов, 1949 — Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // *Советская этнография*. 1949 (2). С. 84–100.
 Кныш, 1991 — Кныш А.Д. Вали // *ИЭС*.
 Му’ин ал-Фукара, 1904 — Му’ин ал-Фукара. *Китаб-и Мулла-зада*. Казань, 1904.
 Сухарева, 1950 — Сухарева О.А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // *Труды Института истории и археологии АН УзССР*. Вып. II. Ташкент, 1950. С. 152–178.
 Сухарева, 1960 — Сухарева О.А. *Ислам в Узбекистане*. Ташкент, 1960.
 Тернер, 1983 — Тернер В. *Символ и ритуал*. М.: Вост. лит., 1983.
 Хуршут, 1989 — Хуршут Э. Критика суеверий и духовенства в «Мунтахаб ат-таварих» // *Адабий мерос*. 1989. № 1 (47).

И.В. Зайцев

К истории библиотеки московских имамов Агеевых

История ислама в Москве вплоть до начала XX в. крайне скудна оригинальными текстами. Для воссоздания отдельных ее аспектов исследователи пользовались, как правило, материалами на русском языке (это архивные источники, законодательство, статистика, источники мемуарного характера)¹. Пожалуй, одним из немногих текстов, касавшихся московской общины и вышедших из-под пера московских мусульман, который оказался отраженным в научной литературе, стала расписка московского имама Рафика Агеева о произведенном бракосочетании на обороте «Вежлет-наме»² от 19 октября 1837 г. [ЦИАМ. Ф. 2200. Оп. 1. Д. 1 (Метрическая книга Московской мечети). Л. 33 и 33об], опубликованная в виде факсимиле [Хайретдинов, 2002, с. 233–236].

В 2008 г. было предпринято издание энциклопедического словаря «Ислам в Москве» [Ислам, 2008], который наглядно показал, что, несмотря на очевидные успехи «исламского москвоведения», наши знания об истории этой мировой религии в столице России все еще весьма скромны и приблизительны. Еще меньше нам было известно об уровне образованности московских мусульман, книжном и рукописном деле, собирательской деятельности и исламских библиотеках города.

В 1805 г. оренбургский муфтий Мухаммеджан Хусаинов лично обратился к московскому военному губернатору А.А. Беклешеву с ходатайством о возведении каменной мечети в московской Татарской слободе, объясняя необходимость этого многочисленностью приезжающих в город мусульман (ежегодно от 250 до 300 торговцев и гостей). Сама слобода к тому времени насчитывала 12 домов и 57 и 45 душ мужского и женского пола соответственно. Однако на основании жалобы причта Замоскворецкой церкви великомученика Никиты новый московский генерал-губернатор князь Д. Голицын 28 сентября 1823 г. предписал уведомить мусульман о том, чтобы азан в Татарской слободе не производился. Одновременно в качестве компенсации за запрет,

1 | Интересующихся темой отсылаю к ряду статей Ал. Маслова «Древние урочища Замоскворечья: Крымский двор», «Крымский брод», «Крымский луг» [Маслов, 1992, 1993а, 1993б], монографиям Ф.А. Асадуллина [Асадуллин, 2004] и Д.З. Хайретдинова [Хайретдинов, 2002]. См. также мою рецензию на последнюю книгу: [Зайцев, 2004], и мои собственные статьи [Зайцев, 2005, 2006].

2 | В данном случае это доверенность в выдаче замуж.

купцу «из бухарцев» Назарбаю Хашалову³ разрешалось производить богослужение, не называя помещение молитвенного собрания мечетью [Загидуллин, 2007, с. 333].

В 1880 г. старший ахун Хайретдин Агеев и староста молитвенного дома Ибрагим Девишев представили план реконструкции (расширения) молитвенного дома (мечети) архитектора Д.И. Певницкого [Там же. С. 334]⁴. В следующем году она была перестроена, возведены минарет и купол, и в 1882 г. мечеть приобрела вид традиционного культового исламского здания.

Молитвенные собрания в мечети вплоть до 1913 г. проводились ахунами из рода Агеевых⁵. В литературе встречается мнение, что эта семья была родом из Сибири [Асадуллин, 2004, с. 81]⁶, однако в действительности, как будет показано ниже, происходили Агеевы из Казани. Казанское происхождение Агеевых косвенно подтверждается их родственными связями. Видный татарский общественный и религиозный деятель Габдеррашид Ибрагимов вскользь упоминает о своей встрече в 1879 г. в Одессе в доме муллы Ибрагима Адигаева с неким Ахмедом Нэрми (в османских документах он упоминается как أحمد نرمی) и при этом называет его родственником московского муллы Хайретдина. Безусловно, под последним имеется в виду Хайретдин Агеев. Нэрми подобно самому Ибрагимову намеревался покинуть Россию без паспорта, нелегально, что ему в конце концов и удалось. «Сведения о предыдущей и последующей биографии Нэрми содержатся в одном из томов Реестра государственных служащих Османской империи. Согласно сведениям этого документа, хранящегося в Османском архиве, Ахмед Нэрми родился в 1277/1860–61 г. в Москве, в семье “казанского жителя и улема” Нурутдина и является “одним из казанских мухаджиров”. По окончании Султанской школы гражданско-административной службы ... [Нэрми. — И. 3.] поступил на государственную службу». К 1891 г. он совмещал должности преподавателя русского языка в Султанской школе военных наук и переводчика службы гражданского листа при султанском дворе [Мустакимов, 2008, с. 24].

Рафик б. Бекбулат Агеев стал муллой в 1817 г., а имамом Московской мечети — в 1833 г. (возглавлял Историческую мечеть вплоть до 1867/68 гг.). Судя по тому, что к имени имама добавлялась почетная приставка «хаджи», Рафик Агеев совершил хаджж. Умер имам в

3 | В литературе можно встретить написание Хамалов (видимо, правильный вариант фамилии). Кроме того, часто указывалось, что он был купцом первой гильдии.

4 | Дмитрий Иванович Певницкий (ок. 1825 — 1887) — архитектор Пятницкой части Москвы с 1880 г.

5 | Агеевы — достаточно распространенная татарская фамилия. Так, печать некоего И.Б. Агеева (возможно, родственника московских Агеевых) стоит на рукописном экземпляре *Хуласат ал-хисаб фи илм ал-хисаб* («Сущность арифметики»), переписанной в 1871 г. и привезенной в Казань из Касимовской археографической экспедиции 1964 г. [Идеатуллин, 1987, с. 30]. Некий офицер-прапорщик татарин «Агеев» летом 1917 г. служил в Спасском полку Юго-Западного фронта и вел там разъяснительную работу среди солдат-мусульман в связи с выборами в Учредительное собрание [Исхаков, 2004, с. 224]. Первый профессиональный татарский детский писатель также носил фамилию Агеев [Назаров, 2009].

6 | Впервые об этом написал московский журналист М. Третьяков, побывавший в мечети в 1901 г. По воспоминаниям же потомков рода, Агеевы были пензенскими или тамбовскими мишарями [Хайретдинов, 2008, с. 7].

1873 г. [Асадуллин, 2004, с. 57; Хайретдинов, 2008, с. 8]. Официально должность Рафика именовалась «Татарской слободы соборный имам мухтасип и мударес мулла Рафек Агеев»; он подписывался также «ахун и соборный мулла-мухтасиб, мударрис». Исходя из этих званий, становится ясно, что иерархически московский имам подчинялся муфтию в Уфе, а московские мусульмане составляли отдельный *мухтасибат* в рамках Оренбургского магометанского духовного собрания. Кроме того, очевидно, что Агеев преподавал в медресе при Московской мечети. В его обязанности входила также и работа с военнослужащими-мусульманами из московских воинских частей.

Следующим имамом (с конца 60-х гг. XIX в.) стал его сын, выпускник Апанаевского медресе в Казани Хайретдин хаджи Агеев «московский гражданский и военный имам», почетный гражданин Москвы, умерший в 1913 г. на 86-м году жизни (род. ок. 1827 г.) [Хайретдинов, 2002, с. 121, 126, 209]⁷. Рафик б. Бекбулат и его сын Хайретдин проживали в Татарской слободе Москвы (на Б. Татарской улице в двух домах напротив Татарского и Кузнецкого переулков). В справочнике «Вся Москва» за 1901 г. (с. 5) Хайретдин Рафиков «Агеев» указан живущим на Б. Татарской в собственном доме. Там же указан и Мухаммед Зайнулло-вич «Агеев» (Б. Татарская, дом Исакова) — муэдзин мечети.

Хайретдин Агеев личность в истории московской мусульманской общины выдающаяся. По данным Д.З. Хайретдинова, он владел восемью восточными и европейскими языками. Пожалуй, лучше всего Хайретдин Агеев охарактеризован Ф.А. Асадуллиным: «Знаток нескольких восточных и европейских языков, человек высокой образованности не только в исламских, но и в гуманитарных науках, Хайретдин Агеев оставил заметный след в научной и культурной жизни Москвы конца XIX — начала XX в. Не прерывая духовно-проповеднической деятельности в Соборной мечети, он преподавал основы исламского вероучения в медресе и военных учебных заведениях Москвы, где учились мусульмане, состоял переводчиком при Оружейной палате, оставив после себя описания памятников средневековой мусульманской материальной культуры. Например, ему принадлежит авторство перевода стихов персидского поэта Гассана-Кази на “зульфикаре” — двухконечном мече Али, четвертого праведного халифа: “Нет храбрее, чем Али, нет меча, кроме Зульфикара”, — который поступил в Оружейную палату в 1810 г. Во время посещения Москвы иранским монархом Насер ад-Дин-шахом, ахун Хайретдин Агеев сопровождал его и давал объяснения во время осмотра экспонатов палаты. При его активном участии в качестве одного из консультантов было осуществлено последнее издание русского перевода Корана, выполненного К. Николаевым. Перевод Николаева, имевший бесспорные литературные достоинства, был выполнен не с оригинала, а с французского перевода, что потребовало от Хайрет-

7 | О военных имамах и круге их должностных обязанностей см.: [Абдуллин, 2005, с. 225–230].

дина Агеева значительных усилий для исправления многих смысловых неточностей. К мнению просвещенного ахуна проявляли интерес многие ученые-востоковеды, царские чиновники, занимавшиеся жизнью мусульманских народов, ...» [Асадуллин, 2004, с. 81]. К величайшему сожалению, сам шах Насер ад-Дин, который оставил довольно подробное изложение своего первого путешествия по Европе в 1873 г., описал и визит в Оружейную палату Московского Кремля, однако не счел нужным упомянуть о сопровождавшем его там московском имаме... [Насир ад-Дин, 1377, с. 45].

Действительно, Х. Агеев много сделал для описания восточных коллекций Оружейной палаты. Об этом свидетельствует докладная записка директору палаты А.Ф. Вельтману от Хайретдина Агеева, датированная сентябрем 1868 г., с просьбой о вознаграждении его Тарханским достоинством за труды по переводу восточных текстов в собрании Оружейной палаты в 1863–1866 гг. [Зайцев, 2010].

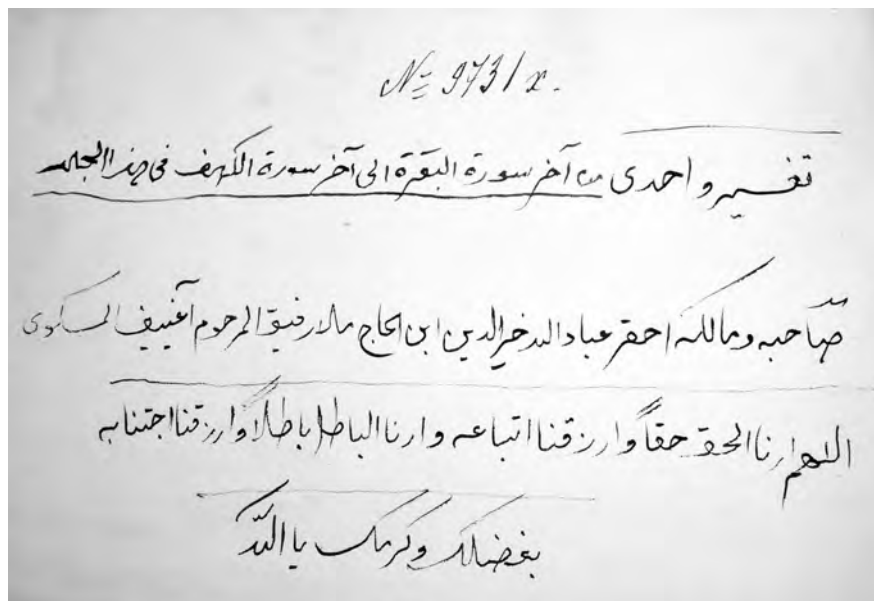
Потомки семьи продолжали служение при Исторической мечети и в советское время. «Благодаря стараниям муэдзина Мухамметкарима Агеева, скорее всего связанного родственными узами с известной семьей имамов, во дворе мечети были построены солнечные часы в виде каменного столба, по которым можно было точно определить время намаза». Этот поступок вызвал одобрение Галимджана Баруди (1857–1921), тогда муфтия Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири: «Дело ведь не только в том, чтобы призвать к молитве, нужно точно определить ее время, — замечает Г. Баруди. — Быть муэдзином, несведущим в вопросах религии, необразованным, не знающим молитв, алчным, как некоторые казанские муэдзины, — большое бесстыдство и нечестность. Хотя Москва — непросвещенное место, мусульман в ней немного, этот муэдзин постарался хорошо выполнить свою обязанность...» [Цит по: Асадуллин, 2004, с. 108].

Мечеть была закрыта в 1937 г. после расстрела последнего ее имама Абдуллы Шамсутдинова — родственника Агеевых (он был женат на дочери Хайретдина Агеева — Магире) [Хайретдинов, 2008, с. 9]. Позднее часть семьи переселилась в Узбекистан (устное сообщение Р. Шигабдинова автору), где до недавнего времени проживали потомки московских Агеевых.

Таким образом, более ста лет духовными лидерами московских мусульман были представители одной семьи. Естественно, что многообразная религиозная, общественная и научная деятельность Агеевых предполагала наличие богатой семейной библиотеки, которая, вероятно, была по преимуществу рукописной. К счастью, ее часть дошла до нас. Большое количество рукописей, принадлежавших семье, хранятся ныне в собрании библиотеки Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД РФ, а также в фондах Отдела рукописей Российской государственной библиотеки. Одна, безусловно агеевская, рукопись найдена мною в Институте восточных

рукописей РАН в Санкт-Петербурге⁸. Основные признаки, которые выделяют агеевские рукописи, — владельческие записи, пометки и печати членов семьи. Перечислим известные к настоящему времени рукописи семейного собрания Агеевых⁹.

1. **Абу-л-Хасан Али ал-Вахиди ан-Найсабури** (ум. в 468/1075 г.) «تفسير القرآن الوجيز». (МГИМО, № 7). Комментарий к Корану¹⁰. Плотная восточная бумага без филиграней. Размер 18×25,3 см (блок толщиной 4,5 см), по 27 строк на странице (есть и по 26, и по 28). Почерк *наسخ*. Чернила коричневатые и красные. Текст без рамки. Колофон на л. 183 дает дату переписки рукописи — Шабан 729 г.х. (июнь 1329 г.). Переписчик Сулейман б. Абдаллах б. Сулейман б. Аби аз-Зикр. На форзаце владельческая запись «Хайреддина сына покойного хаджи муллы Рафика Агеева ал-Москови»¹¹.



2. **Мухаммад ал-Бахарзи**. Комментарий к комментарию Ахмада б. Муса ал-Хайали (после 1458 г.) [ИВР № 1422–1462] к комментарию ат-Тафтазани (1322–1390 гг.) [ИВР № 1376–1421] к «ал-Акаид ан-Насафийа» Омара б. Мухаммада ан-Насафи (1142 г.) [ИВР № 1342–1592]. (МГИМО № 11; старый лазаревский № 9740х на л. 1). Т. 1. По-

8 | Я чрезвычайно признателен заведующей библиотекой МГИМО(У) МИД М.В. Решетниковой, а также В.Ф. Молчанову, О.Л. Солюминой (ОР РГБ) и И.Ф. Поповой (ИВР РАН) за возможность ознакомиться с соответствующими коллекциями.

9 | Для рукописей МГИМО в качестве шифра дается их порядковый номер по машинописному каталогу. Отождествление арабских текстов из собрания МГИМО произведено Д.И. Морозовым при описании коллекции.

10 | Списки см.: [ИВР № 408–410].

11 | Рукопись экспонировалась на выставке «Исламская рукописная книга из московских собраний» (Государственный исторический музей, 17 августа — 20 сентября 2004 г.). Каталог см.: [Зайцев, 2004а, с. 11, № 6, ил. на с. 51].

воложье, XVIII в. Форзац оклеен цветной бумагой, переплет кожаный (17×21,5 см), поверх наклеена потертая синяя бумага с красными пятнами (обои?). Корешок утрачен. Бумага русская (крест с короной в овале и буквы ТФСТ). На л. 2 печать Зайн ад-дина Рафикова. Чернила коричневые (заголовки и отдельные слова красными), почерк *наسخ* с небольшим наклоном вправо, *хафизы*, 17 строк на странице. На л. 180 печать ИВ НКП РСФСР № 09/107681. Задняя крышка отстает. На л. 179об. сохранилась владельческая надпись Хайретдина сына муллы Рафика ал-Булгари. Между л. 114 и 115 оказалась вложенной записка на клочке бумаги с русским текстом в старой орфографии:

«В татарской улице замаскварецким мисгит(ь)

Записка

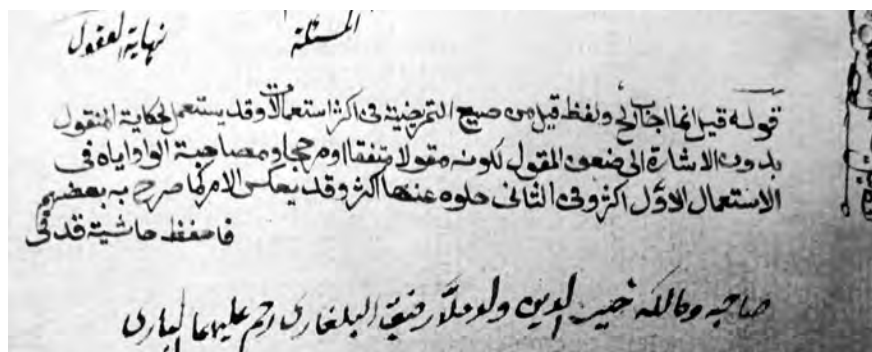
Господину дьякану. Прашу прибыть для похоронения ва вторник байгуша¹² извещаю прапорщик Буханов

Хоронил тело умершаго Диакон Хаасан Абдул Карамичь Муслимова

Генваря 21го дня 1834 года».



12 | Байгуш — собственно, «безлошадный»; слово вошло в русский язык и зафиксировано в Толковом словаре живого великорусского языка В.И. Даля в значении «обнищавший инородец, нищий» (оренбургское).



3. Правила совершения молитв на арабском (МГИМО № 25). 1852 г. Пометки на татарском. Тетрадка (11×18 см) без переплета. 8 листов. Между листами 5 и 6 вложен листок с *басмалой* и несколькими пометами и оттиском крупной восточной печати с именем Мухаммад Карим б. Зайн ад-Дин¹³ и датой 1278 г.х. (1861–62 гг.). На обложке очень коряво по-русски попытки написать адрес: *в г. Москве на Тоторской улиц въ Дом Агееву* (далее не совсем разборчиво *Мо(с)ква?*). Чернила коричневые, почерк *наسخ*, 12–13 строк на странице, *хафизы*. На л. 7 колофон на татарском, согласно которому текст был переписан 2 октября 1852 г.

4. *Бурхан ад-Дин Махмуд б. Садр аш-Шариа* (ок. 1281 г.) «Викайат ар-ривайа фи масаил ал-Хидайа» (МГИМО № 30), списки см: [ИВР № 3967–74]. Бумажный переплет без корешка подплетен позднее. Формат 17×25,5 см. Бумага русская (филиграни с датой 1820 г.). Лазаревский № 9732х; на л. 1 печать МГИМО 1948 г.; на л. 142об. печать НБ ИВ НКП РСФСР № 09/112288. Чернила черные, *наسخ* (иногда сбивается на *тали*к с наклоном вправо), по 15 строк на странице, заголовки красным. Текст без рамки, площадь примерно 10×18 см, *хафизы*. По поздней карандашной нумерации 142 листа. На л. 1 коричневыми чернилами *наسخом* выполнена владельческая надпись о том, что эта книга принадлежит Зайн ад-дину сыну муллы Рафика ал-Булгари. На полях нередко пометы, подчеркивания в тексте — красным. Между л. 83 и 84 оказались вложенными 2 клочка (первый — на татарском с правилами совершения молитв и азана; второй со стихами, 1 аятом из Корана и пословицей).

5. *Маулана мулла Садик* (Мухаммад Садик XVI в.?). Комментарий к комментарию ал-Кати (1359 г.) [ИВР № 5340–5405] к «Исагуджи» [ИВР № 5322–5339] — обработке «Введения» Порфирия (VI в.) к «Логике» Аристотеля, принадлежащей Асир ад-Дину ал-Абхари (1265 г.) [списки см: ИВР № 5414–5426] МГИМО № 38, старый лазаревский № 9742х. На форзаце надпись:

13 | Видимо, внук Рафика Агеева. Муэдзин Исторической мечети (упомянут в этом качестве в 1891 и 1915 гг.) и ее фактический руководитель в годы Гражданской войны [Хайретдинов, 2008, с. 9].

ملا صادق

هذا خاشيه مولنيا ملا صادق من يساغوجي

На форзаце печати МГИМО (1948 и 1954 гг.), а также надпись:

كتبه ملا عبد الله ابن امام المسكاوى المرحوم

Европейский картонный переплет, оклеенный синей бумагой (17×21,5 см). Корешок (кожаный) отсутствует. На верхней крышке под своего рода тугрой заглавие рукописи. 128 листов, почерк *насх* (с элементами *талика*), коричневые чернила, бумага русская (штемпель). Отдельные слова и подчеркивания — красными. Текст без рамки (примерно 7,5×15 см), кончается на л. 123. *Хафизы*. На полях пометки красными чернилами. Поздняя карандашная нумерация с пропусками (напр., лист между л. 71 и 72 не нумерован). Между л. 93 и 94 лист вырезан. На его месте оказался листок с текстом на тюрки на одной стороне и фрагментом письма с образцами подписи (в том числе и по-русски Агеев) — на другой:

احمد كريم ابن امام المسكاوى زين الدين المسكاوى

В последнем случае в *нисбе* ал-Маскави *вав* написан с характерными тремя точками над харфом.

6. *Табир-наме* (تعبير نامه) Тюркская (МГИМО № 269).

Переплет красной кожи, 18×22,2 см, крышки с тиснением (угольники и по серединем сторон), *турундж* со спутниками. Бумага русская, листы 1–4 чистые. На л. 1 чернилами старым дореволюционным почерком и орфографией краткое описание и номер 9736х (вероятно, Лазаревский). На л. 5 в верхнем левом углу черными чернилами надпись в 4 строки (рядом печать научной библиотеки МГИМО и смазанный оттиск восточной печати:

تعبير نامه // صاحب هذا الكتاب آخوند شيخ // المسكاوى ملا خير الدين //

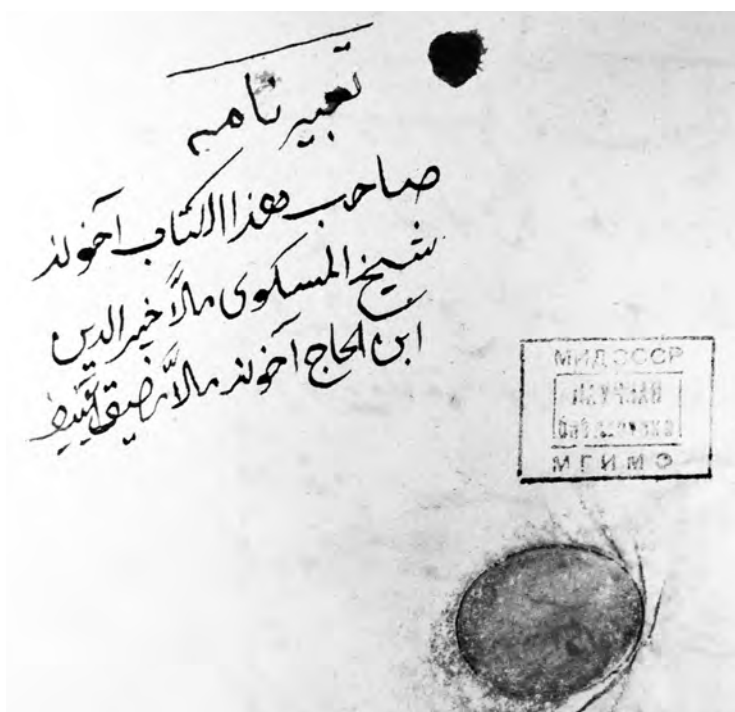
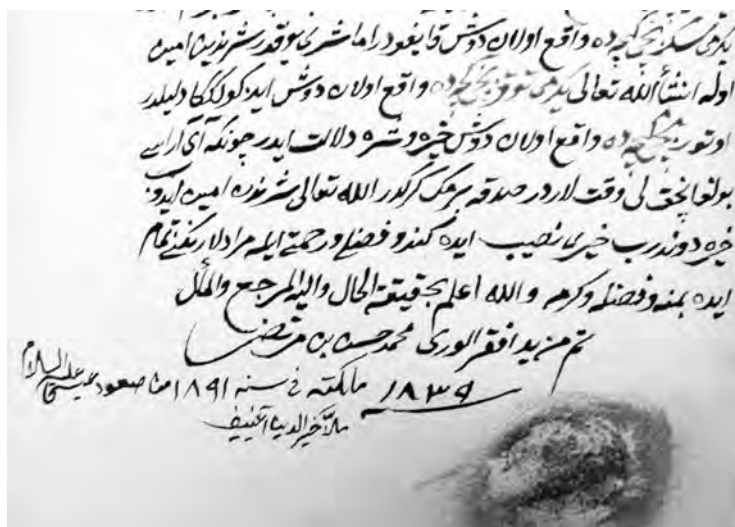
ابن الحاج آخوند ملا رفيق آغيف

Начало после *басмалы*, почерк размашистый *насх* с элементами *талика*, наклон вправо. Чернила черные, заголовки — красными, *хафизы*, 15 строк на странице. Текст в красной рамке 13×16 см. Согласно колофону на л. 79, переписчик манускрипта — некий Мухаммад Хасан б. Муртаза, дата переписки — 1839 г. Там же пометка Муллы Хайр ад-Дина Агеева 1891 г.

ملا خير الدين آغيف

Листы 80–82 чистые. На л. 79об. печать ИВ НКП РСФСР с номером 09/107663. Сочинение это, судя по incipit, полностью идентично

рукописи ИВР РАН — (шифр В2832) анонимному сочинению — толкованию снов без названия, переписанному в Поволжье не позже 1871 г., и принадлежавшему 'Абд ал-Хакиму б. Халиду, а потом Х.Х. Бакирову [Дмитриева, 2002, с. 524, № 2293].



7. *Кул Гали. «Кысса-и Юсуф»* (МГИМО № 271). Переплет кожаный, не оригинальный, размер 16×20 см. Оригинальный переплет был бумажный из «мраморной» (эбру). Начало стандартное [Булгаков, 2002, с. 56–72, № 24–42].

В начале и конце к переплету подклеено по 3 листа. На форзаце (подклеенном) номер лазаревского описания 9751х. Почерк *наسخ*, текст в две колонки, 15 строк, *хафизы*, листы реставрированы поздней бумагой. На подплетенных листах в начале оказалось несколько интересных записей на русском и татарском языках, в том числе перечень детей Рафика Агеева:

«Татаринъ Зайнуддинъ Рафиковъ
Татаринъ Зайнулла Рафиковъ
Татаринъ Хайруддинъ Рафиковъ
Татарка Бибишарифя Рафикова
Газа китапъ Юсовъ Хайруддинъ Рафикова
в татарскомъ диалекте писанъ».

На листе с автографами дата и место переписки: *فی شهر قزان ۱۸۲۴*.

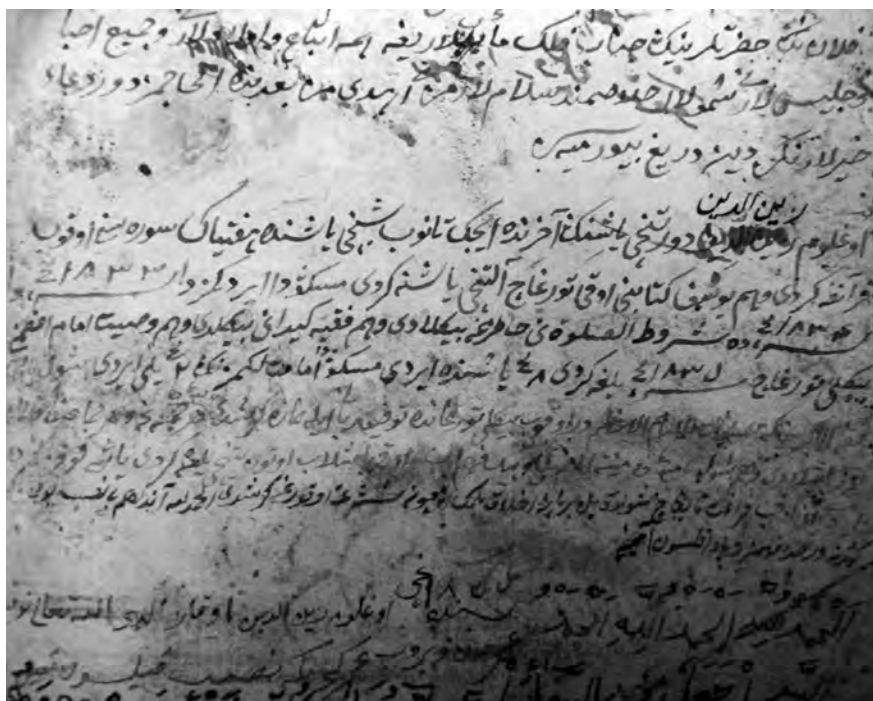
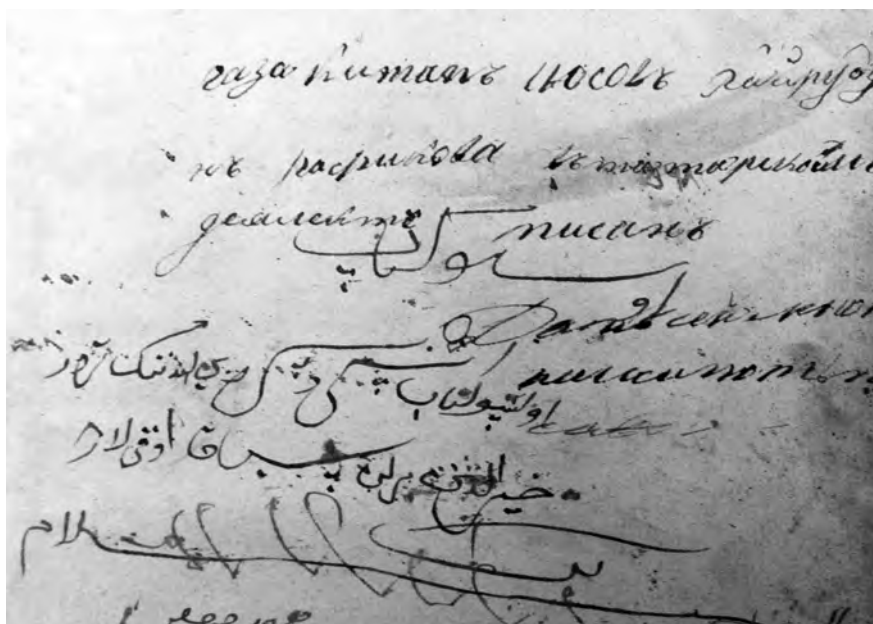
Особенно интересен лист рукописи с пометками Рафика б. Бекбулата о своем сыне Зайнетдине. Отец, исполненный гордостью за сына, пишет: «В конце четвертого года жизни мой сын Зайнетдин узнал азбуку, в пять лет, приехав в Казань, он читал суры хафтияка и мог читать уже “Книгу о Юсуфе”¹⁴. [Когда] ему исполнилось шесть лет в 1833 году мы приехали в Москву, в 1834 году в 7 лет он знал наизусть “Правила молитв” (*شروط الصلوة*), “Кайданиев фикх” (*فقه کیدانی*) и “Завещание высочайшего имама” (*وصية امام اعظم*). В 1835 году, когда ему исполнилось 8 лет, нашему служению имамом в Москве было уже 2 года....»¹⁵. Указанные сочинения — небольшие по объему популярные и ходовые тексты: правила исламского ритуала (*شروط الصلوة*) [ИВР 3209–3240], изложение ханафитского фикха (*رسالة في انواع المشروعات وغير المشروعات*) Лутфаллаха Насафи ал-Фазил ал-Кайдани (ум. ок. 750/1349 г.) [ИВР 4570–4660] и религиозно-этические наставления Абу Ханифы (*وصية ابي حنيفة لتلامذته*) [ИВР 3702–3724].

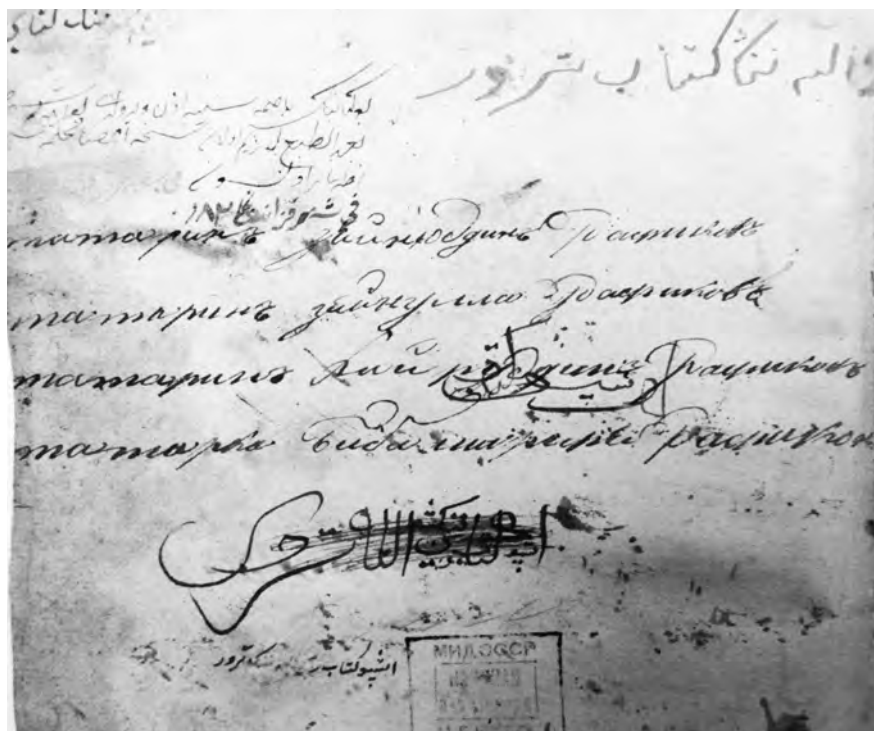
Ниже еще одна заметка: «в 1855 году мой сын Зайнетдин получил указ (*اوقاز الدی*)», т. е. стал указным муллой. Ему тогда было 28 лет.

Рукописи МГИМО (У) МИД — это лишь часть библиотеки семьи московских имамов. Другая ее часть оказалась в Отделе рукописей РГБ. В разные годы туда поступило несколько рукописей, некогда бывших в семейной библиотеке.

14 | Вполне возможно, тот самый список, на котором и сохранилась эта заметка.

15 | Последующий текст, к сожалению, сильно затерт.





8. Ибн Кемаль-паша **الاصلاح والايضاح** (ОР РГБ, ф. 179. Музейные (арабские), № 37). Другие списки см.: [ИВР 4043–4046]. Рукопись поступила в 1941 г. от Кямиля Хасановича Булатова (продал Библиотеке 5 книг за 115 рублей), проживавшего по адресу Большая Татарская улица, дом 24, кв. 19. На верхней крышке приклеена бумажка с номером чернилами ٧٨. На нижнем обрезе коричневыми чернилами проставлено название сочинения. То же название повторено коричневыми чернилами и на приклеенной к корешку бумаге. Переплет картонный, крышки оклеены темно-коричневой кожей, корешок и края крышек — светло-коричневой. Размер 16×25,3 см. Блок слегка выступает по длинному обрезу. Крышки переплета, видимо, были переиспользованы и первоначально принадлежали другой рукописи. На форзацах — остатки *шемсе* (*турундж* со спутниками) черной кожи. Листы 1–6 чистые, подплетены позже. На л. 7–8 — стихи на тюрки. На л. 9 — фихрист. На л. 10 — черный оттиск круглой печати с двуязычной легендой:

أحون المسكوى رافيق [بن] ييكبولاط اغيف
Ахунъ Агъевъ

На л. 10об. после *басмалы* в орнаментальном прямоугольнике начало текста сочинения. Почерк *наسخ*, чернила черные, 23 строки на

странице. *Хафизы*, оригинальная пагинация до л. 234. По современной пагинации — 255 листов. Листы 250–255 подплетены позже.

9. **Толкование Корана** (*тафсир*) с последовательным арабским текстом и переводом на тюрки (*لسان ترکی*). Том 1. Автор, судя по предисловию, — Абу ан-Наср Абд ан-Насир б. Ибрахим ал-Булгари ал-Курсави (по-татарски Габдуннасыр Курсави, ок. 1776–1812 гг.). ОР РГБ, ф. 180 (рукописи на языках народов СССР), № 5. Поступила в ОР РГБ 1962 г. На л. 291 (по библиотечной пагинации; л. 284 — по оригинальной) — черный оттиск круглой печати с легендой: «Московск. Магометан. Имамъ Х.Р. Агъевъ. ملا خير الدين بن ملا رفيق اغييف». Переплет (21×31,5 см) картонный, оклеен сильно потертой светло-коричневой кожей. На верхней крышке, которая отстает от блока, приклеен бумажный ярлык с номером (вероятно, порядковым в библиотечном собрании Агеевых): *نومر* 19. Бумага русская (штемпель). Текст в красной одинарной рамке (12,5×22 см). Почерк *насталик*, коричневые чернила, коранические цитаты подчеркнуты красными чернилами, названия сур (с указанием места ниспослания — Мекки или Медины, а также количества айатов) также выполнены красными чернилами, 19 строк на странице, *хафизы* отсутствуют. На полях проставлено деление на *джузы*. Том заканчивается толкованием последних слов суры «ал-Исра'» («Перенос ночью»).

10. **دلایل الخیرات وشوارق الانوار فی ذکر الصلاة علی النبی المختار** (ОР РГБ. Ф.179. Музейные (арабские), № 119).

Переплет картонный, оклеен коричневой кожей с золотым тиснением (*шемсе* со спутниками) в османском стиле. Прекрасный многоцветный *унван*. Всего 94 листа. Бумага европейская (на л. 94 филигрань ACALARDON), размер 12,5×18,5 см. Текст в рамке (8×12,5 см) написан черными чернилами, почерк *наسخ*, 11 строк на странице, деление на строки подчеркнуто специальным значком, выполненным золотом; *хафизы*. На л. 13об–14 планы-изображения Мекки и Медины. Списки этого сочинения в мировых собраниях весьма многочисленны.

Год переписки рукописи: 1159 г.х. (1746/47 гг.). Экземпляр приобретен библиотекой в 1941 г. за 150 рублей у Мавтухи Хасановны Агеевой, проживавшей по адресу Большая Татарская, д. 20, кв. 12. Эта рукопись не российского происхождения. Однако судя по тому, что куплена она была у представительницы семьи московских имамов, скорее всего, была привезена из хаджа кем-то из Агеевых.

11. Одна арабская рукопись из коллекции московских имамов оказалась ныне в собрании Института восточных рукописей РАН (бывший СПб Ф ИВ РАН). Это сочинение светского характера — антология по *адабу*. Шифр В 4523 [ИВР 9094]. Переплет картонный, оклеен коричневой материей, размер 17,5×21,5 см. На верхней крышке проставлен на приклеенной бумажке номер: 123. Бумага русская (штемпель). Чернила коричневые, почерк *наسخ*, 18 строк на странице, текст

в красной одинарной рамке (9×14 см), последовательно проставлены *хафизы*. К сожалению, в рукописи утрачено начало (до страницы 465 по оригинальной пагинации). Сохранившиеся главы посвящены восхвалению смелости, порицанию трусости и т. д. Согласно колофону (с. 473), манускрипт переписан в Москве в среду 4 Джумада II 1286 г.х. (16 декабря 1859 г.). Переписчик Зайн ад-Дин б. ахунд мулла Рафик. В конце 13 чистых листов.

Исходя из изложенного можно сделать несколько выводов:

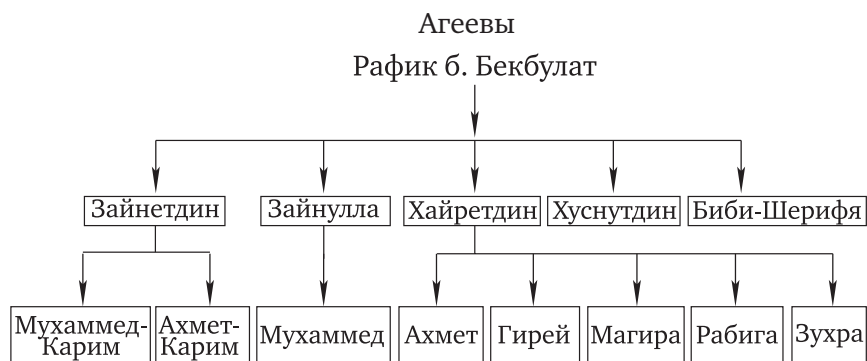
1. Думается, что и совокупная коллекция рукописей Агеевых из собрания библиотеки МГИМО (У) МИД, ОР РГБ и ИВР РАН далеко не полностью отражает состав библиотеки Агеевых. Нумерация некоторых рукописей (в частности, тафсира и *الاصلاح والايضاح* из ОР РГБ) свидетельствует, что в собрании Агеевых было никак не менее 71 рукописной книги, а возможно, даже больше (если учесть номер 123 на крышке переплета Санкт-Петербургской рукописи), из которых к настоящему времени нам известна лишь часть: 7 — в коллекции МГИМО (У) МИД, 3 — в ОР РГБ и 1 — в ИВР РАН. Уверен, что дальнейшие розыски рукописей из агеевской коллекции увенчаются успехом.

2. Часть рукописей (№ 1, 10) была Агеевыми куплена (скорее всего, в хаджже), часть переписывалась до переезда в Москву (1833 г.) в Казани (№ 7) и позже Москве (№ 3, 11).

3. Приписки к рукописи № 7 подтверждают, что переезд в Москву Рафика Агеева и начало его служения на новом месте состоялись в 1833 г. Несомненно казанское происхождение семьи.

4. Состав сохранившейся части библиотеки Агеевых любопытен. По языкам рукописи распределяются следующим образом: 8 — арабских, 2 — тюркские, 1 — смешанная (арабо-тюркская). Арабские рукописи представлены сочинениями по религии, философии (очень известный и популярный комментарий к Корану, догматика, правила совершения молитв, *фикх*, философия (логика), а также своего рода антологией по *адабу*, на тюркском — литература и гадания.

5. Наконец, можно сделать несколько замечаний к генеалогии семьи московских имамов. Исходя из владельческих пометок и других данных, состав и родственные связи семьи выглядели примерно так (понятно, что новые источники могут уточнить наши представления о родственных связях). Рафик имел четырех сыновей: Хайретдин (род. ок. 1827 г.), Зайнетдин (родился, согласно пометке на рукописи МГИМО, в 1827 г.), Зайнулла (даты рождения его мы пока не знаем) и Хуснутдин (1838 г.р.) [Хайретдинов, 2008, с. 8] и как минимум одну дочь — Биби-Шерифя (1840 г.р.) от брака с супругой по имени Мегурбан. У Зайнетдина было два сына — Ахмет-Карим и Мухаммед-Карим, у Зайнуллы — один сын (Мухаммед). Хайретдин имел как минимум пятерых детей, о которых, впрочем, мало что известно: сыновей Ахмета и Гирея и дочерей Магиру, Рабигу и Зухру.



Выяснить, кто были мулла Абдулла («сын московского имама», перписчик рукописи № 5), некий Хасан и его дочь Мавтуха Агеевы, упомянутая как владелица манускрипта № 10, пока не представляется возможным¹⁶.

16 | Д. Хайретдинов [Хайретдинов, 2008, с. 9] упоминает также и некого Ахмед-Хафиза Мубиновича Агеева (1892 — 29.05.1938).

Сокращения

ИВР — *Арабские рукописи Института востоковедения АН. Краткий каталог* / Под ред. А.Б. Халидова. Ч. 1. М., 1986.
ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы

Список источников и литературы

- Абдуллин, 2005 — Абдуллин Х. Мусульманское военное духовенство: состав, порядок избрания и утверждения (конец XVIII — XX в.) // *Гасырлар Авазы / Эхо Веков*. 2005. № 1.
Асадуллин, 2004 — Асадуллин Ф.А. *Москва мусульманская*. М., 2004.
Булгаков, 2002. — Булгаков Р.М. *Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы*. Ч. 1. *Тюркские рукописи*. Вып. 1. Произведения XII–XVIII веков. Уфа, 2002.
Дмитриева, 2002. — Дмитриева Л.В. *Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук*. М., 2002.
Загидуллин, 2007 — Загидуллин И. *Исламские институты в Российской империи. Мечети в европейской части России и Сибири*. Казань, 2007.
Зайцев, 2004 — Зайцев И.В. Рецензия на книгу: Хайретдинов Д.З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX века. Нижний Новгород, 2002 // *Восток (Oriens)*, 2004. № 2. С. 188–192.
Зайцев, 2004а — *Исламская рукописная книга из московских собраний / Islamic Manuscripts in Moscow Collections. Государственный исторический музей, 17 августа — 20 сентября 2004 г.: Каталог выставки* / Авт.-сост. И.В. Зайцев. М., 2004.
Зайцев, 2005 — Зайцев И. В надежде на посмертное воздаяние... // *Восточная коллекция*. Весна 2005. № 1 (20). С. 134–141.
Зайцев, 2006 — Зайцев И.В. Из истории московской мусульманской общины в начале XVIII в.: дело о московском муэдзине (1712 г.) // *Turcica et Ottomanica. Сборник статей в честь 70-летия М.С. Мейера*. М., 2006. С. 59–63.
Зайцев, 2010 — Зайцев И.В. Московский имам в Оружейной палате. Новый документ о Хайретдине Агееве // *Сборник статей в честь В.И. Шеремета*. М., 2010 (в печати).
Идеатуллин, 1987 — *Арабские рукописи по астрономии и математике в фондах Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского* / Сост. М.Н. Идеатуллин. Казань, 1987.
Ислам, 2008 — *Ислам в Москве: Энциклопедический словарь*. Н. Новгород, 2008.
Исхаков, 2004 — Исхаков С. *Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. — лето 1918 г.)*. М., 2004.

- Маслов, 1992 — Маслов Ал. Древние урочища Замоскворечья: Крымский двор // *Московский журнал*. 1992. № 11.
- Маслов, 1993а — Маслов Ал. Древние урочища Замоскворечья: Крымский брод // *Московский журнал*. 1993. № 1.
- Маслов, 1993б — Маслов Ал. Древние урочища Замоскворечья: Крымский луг // *Московский журнал*. 1993. № 5.
- Мустакимов, 2008 — Мустакимов И.А. Введение // *Документы по истории Волго-Уральского региона XVI–XIX веков из древлехранилищ Турции*. Казань, 2008.
- Назаров, 2009 — Назаров Р.Р. Агеев Фахрель-Ислам Невмятуллович // *Ислам в Центрально-Европейской части России: Энциклопедический словарь*. Н. Новгород, 2009. С. 8–9.
- Насир ад-Дин, 1377 — ۱۳۷۷، تهران، (ق. هـ. ۱۲۹۰). روزنامه خاطرات ناصر الدین شاه در سفر اول فرنگستان
- Хайретдинов, 2002 — Хайретдинов Д.З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX века. Н. Новгород, 2002.
- Хайретдинов, 2008 — Хайретдинов Д. Агеевы // *Ислам в Москве: Энциклопедический словарь*. Н. Новгород, 2008.

История мусульманских обществ

3

Д.Ю. Арапов

Единый центр управления конфессиональной жизнью отечественных мусульман: планы его создания в первой половине XX века

В России существует длительная история практики государственного регулирования духовной жизни отечественной исламской общины. Внутренние и внешние политические обстоятельства русской жизни привели к тому, что в 1773 г. императрицей Екатериной II был законодательно признан принцип религиозной терпимости по отношению к неправославным конфессиям Российской империи, в том числе исламу [Арапов, 2001, с. 45–46]. Одним из итогов этого решения стало складывание в России с конца XVIII в. государственной системы регулирования духовной жизни отечественного «мусульманства». В данном деле, по мнению исследователей, монархия Романовых отталкивалась от опыта Османской империи и ее вассала — Крымского ханства. Турки и крымские татары создали в своих странах огосударствленные структуры суннитских муфтиятов. В литературе подчеркивается то, что это явление не соответствовало шариатским нормам (в исламе нет института церкви), возникло под влиянием традиций византийского православия, но отвечало политическим интересам светской власти султанов-Османов и ханов-Гиреев [Иванов, 1993, с. 241–242]. Эти турецко-крымские духовные институты носили общегосударственно-централизованный характер и возглавлялись шейх-уль-исламами (муфтиями) [ИЭС, с. 177].

Анализ действий царских властей в «мусульманском вопросе» позволяет сделать вывод о том, что они начиная с екатерининского времени, исходя из «правительственных целей», стали выстраивать нечто вроде «Русской Исламской церкви». Необходимо, однако, подчеркнуть то, что имперская администрация с самого начала стремилась устроить эту систему как совершенно децентрализованную. Учреждаемые в России мусульманские духовные правления пребывали под постоянным «государственным присмотром» и являлись своеобразным придатком царской административной машины [Арапов, 2004, с. 46–47].

На Юго-Востоке Европейской России в 1788 г. был учрежден первый российский суннитский муфтият — Оренбургское магометан-

ское духовное собрание (ОМДС), открытое в Уфе в 1789 г. Его юрисдикция была распространена на территорию всей России, кроме Тавриды. В 1794–1831 гг. было образовано Таврическое магометанское духовное правление (ТМДП). Ему подчинялись как крымские татары-сунниты, так и «магометане» Западного края — литовские татары. В 1872 г. для мусульман Бакинской, Елисаветпольской¹, Тифлисской и Эриванской губерний были созданы расположенные в Тифлисе Духовные правления суннитского и шиитского учений. Руководители всех исламских духовных правлений утверждались в своих должностях царем. Лояльная империи Романовых мусульманская духовная элита послужила ядром для созданного в царской России сословия «мусульманского духовенства». Деятельность исламских правлений была подконтрольна петербургскому Департаменту духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) имперского МВД (1810–1917 гг.). ДДДИИ состоял исключительно из православных по своему вероисповеданию чиновников, его работа курировалась главным административным лицом в монархии Романовых — министром внутренних дел [Арапов, 2001, с. 23–24].

Активизация мусульманского мира на рубеже XIX–XX вв. затронула и российскую исламскую общину. В ходе первой русской революции 1905–1907 гг. имперские власти вынуждены были легализовать деятельность мусульманских съездов и собраний; в Государственной думе образовалась мусульманская депутатская фракция. Однако многие пожелания мусульманской общественности по переустройству форм организации их духовной жизни, как правило, сталкивались с полным неприятием их царскими чиновниками. Особое беспокойство имперской бюрократии вызвало прозвучавшее в ходе III Всероссийского мусульманского съезда (1906 г.) предложение об объединении деятельности руководителей мусульманских духовных правлений в едином совете и учреждении должности стоявшего над ними высшего в России мусульманского духовного лица. Этот духовный предводитель российских мусульман должен был быть выведен из подчинения МВД, зависеть только от царя и получить право личного доклада императору [Арапов, 2001, с. 311]. В данном предложении, несомненно, отразилось типичное традиционно-общероссийское патриархальное стремление, минуя лукавых «бояр», иметь дело и решать проблемы с самим царем. Это пожелание в целом лояльной по отношению к монархии мусульманской общественности вызвало самую негативную реакцию имперских властей. Царские чиновники не только не хотели никакого объединения во что-то целое руководителей мусульманских духовных правлений, а, напротив, именно в то же время предлагали разделить на части самый крупный исламский духовный центр — Оренбургский муфтият. В их записках он воспринимался как своего рода «мусульман-

1 | В 1804 г. Гянджинское ханство (на территории совр. Азербайджана) было присоединено к России, город Гянджа был переименован в Елисаветполь (в честь жены Александра I — императрицы Елизаветы Алексеевны) и носил это название до 1918 г.

ский Рим» [Арапов, 2001, с. 298]. Категорическим противником предполагаемой централизации мусульманской конфессиональной жизни выступал и глава МВД в 1906–1911 гг. П.А. Столыпин [Арапов, 2004, с. 202].

Революционные события 1917–1918 гг. привели к ликвидации старой системы государственного регулирования ислама в России. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД и бывшие исламские духовные правления прекратили свое существование. Пришедшие к власти в стране большевики стали устанавливать новые правила игры на «религиозном поле». Их лидеры почти сразу заявили о своем подчеркнуто доброжелательном отношении к исламу. Так в обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», принятом Совнаркомом 20 ноября (3 декабря) 1917 г., объявлялось, что верования и обычаи российских мусульман «свободны» и «неприкосновенны». Подписавшие этот документ предсовнаркома В.И. Ленин и наркомнац И.В. Сталин выражали свою надежду на то, что в ответ на это мусульмане окажут большевикам «сочувствие» и «поддержку» в борьбе с социальным и империалистическим гнетом [Декреты, 1957, с. 114–115].

Через два месяца, руководствуясь как просветительскими (по сути своей чисто буржуазными) принципами, так и собственными прагматическими политическими соображениями, советское руководство 20 января (2 февраля) 1918 г. обнародовало Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви [Декреты, 1957, с. 373–374]. Последняя часть этого законодательного акта вызвала естественное недовольство в мусульманской конфессиональной среде. Впрочем, в сложных условиях Гражданской войны 1918–1920 гг. и первых лет советской власти практическая реализация «школьного» раздела «церковного» Декрета в «исламском мире» России происходила крайне медленно. Целый комплекс внутренних и внешних причин и обстоятельств обусловил проведение в те годы в целом гибкой и осторожной политики компартии и подчиненных ей органов власти по отношению к мусульманским духовным кругам и рядовым последователям исламского вероучения [Алов и др., 1998, с. 279]. На протяжении всей советской истории особую роль в контроле над отечественным «мусульманством» играли органы госбезопасности.

Под их «неусыпным присмотром» в начале 1920-х гг. вместо царского Оренбургского суннитского муфтията снова в Уфе сформировалось Центральное духовное управление мусульман Внутренней России, Сибири и Казахстана (ЦДУМ) [ИЕВ, 2004, с. 362–363]. В Крыму в 1920-е гг. на смену старому Таврическому муфтияту пришло Крымское духовное управление мусульман-суннитов, которое под жестким давлением властей было ликвидировано в 1928 г. Насколько известно, после прекращения существования дореволюционных исламских центров в Закавказье в 1920–1930-е гг. никаких новых мусульманских

управленческих структур создано не было; децентрализованной оставалась и конфессиональная жизнь северокавказских мусульман. В возникшей в 1924 г. Узбекской ССР в 1920-е гг. существовал ряд областных исламских правлений, но общеузбекский мусульманский республиканский центр так и не был образован [Арапов, 2006, с. 320].

Сохранение децентрализации и внесение раскола в исламскую среду являлись важнейшей задачей всех советских структур. Так в 1923 г. «сверхсекретная» комиссия по вопросам отделения церкви от государства при ЦК компартии рекомендовала чекистам попытаться создать в мусульманском социуме партию «обновления», то есть следовать политике раскола, применяемой в тот момент по отношению к РПЦ (поддержка действий сторонников А. Введенского) [РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 115. Л. 12]. В рамках данного партийного указания чекисты до середины 1920-х гг. поддерживали деятельность мусульман-«джадидов», выступавших за реформаторство в исламе. В Уфе советские и чекистские органы всячески способствовали противостоянию между образованным в 1921 г., состоящим из башкир Башкирским духовным управлением (БДУ) и ЦДУМ, где делами заправляли в основном этнические татары [Юнусова, 1999, с. 154–159]. Наконец, соворганами особое значение придавалось полному недопущению возникновения каких-либо организационных связей ЦДУМ с исламскими структурами Крыма, Средней Азии и Кавказа [Арапов, Косач, 2007]. Таким образом, советская власть на практике продолжила реализовывать старый дореволюционный курс политики по отношению к исламу — препятствовать единению исламских духовных правлений и не позволять создать какой-либо общегосударственный мусульманский управленческий центр.

На рубеже 1920–1930-х гг. положение советской исламской общины заметно ухудшилось. В период т. н. «великого перелома» резко усилились гонения на все религии в стране, в том числе и ислам. Мечети закрывались, система исламского образования была практически упразднена, мусульманские духовные лица репрессировались. Функционирование подавляющего большинства исламских региональных конфессиональных правлений прекратилось, формально сохранился лишь ЦДУМ, но его деятельность была фактически заморожена [Юнусова, 1999, с. 189].

Ситуация стала меняться лишь с началом Великой Отечественной войны. Необходимость укрепления социально-политической базы режима заставила советское руководство уже в первые месяцы войны разрешить верующим начать восстанавливать систему организации их духовной жизни. Особую роль в событиях возрождения отечественного «мусульманства», по свидетельству мемуарных источников, сыграл старейший узбекский исламский деятель 85-летний Ишан Бабахан [Усманходжаев, 2008, с. 24–65]. В первой половине 1943 г. он встречался с советскими руководителями Узбекистана — Председателем Президиума

Верховного Совета Узбекской ССР Ю. Ахунбабаевым² и председателем Совнаркома республики А. Абдурахмановым³. Ему было сообщено о том, что Москва дала разрешение на образование Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. По воспоминаниям дочери Ишана Бабахана, где-то на рубеже лета–осени 1943 г. ее отец на поезде отправился в Москву, где побывал на приеме у И.В. Сталина. По словам Ишана Бабахана, Сталин «уважительно и доброжелательно расспрашивал о настроении мусульман, об их жизни, предложил собрать Курултай мусульман, образовать Духовное управление и решительно вести борьбу против [фашистских. — Д. А.] захватчиков» [Усманходжаев, 2008, с. 42]. Данная встреча Сталина с видным представителем мусульманских духовных кругов вполне укладывается в общее русло тогдашней советской конфессиональной политики⁴. Так, 5 сентября 1943 г. произошла известная беседа Сталина с группой высших православных иерархов, в ходе которой именно глава компартии и советского правительства настоял на скорейшем созыве Поместного собора и избрании нового патриарха [Одинцов, 1994, с. 104–105]. Данные советские либеральные решения по «конфессиональному делу» диктовались как внутренними причинами, так и внешними обстоятельствами. Накануне предстоящих в конце 1943 г. Тегеранской конференции и первой встречи «Большой Тройки»: Сталин–Черчилль–Рузвельт СССР должен был продемонстрировать всему зарубежью, что в Стране советов нет никаких проблем с соблюдением религиозных свобод.

Курултай мусульманских улемов Средней Азии и Казахстана состоялся в Ташкенте 15–20 октября 1943 г. Было принято решение о создании Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ). Председателем (муфтием) САДУМ единогласно был избран Ишан Бабахан, ответственным секретарем — его сын и будущий преемник, муфтий в 1958–1982 гг., Зияуддин⁵. В эти же военные годы возрождает свою деятельность в Уфе ЦДУМ, заново создаются духовные управления мусульман Северного Кавказа в дагестанском городе Буйнакске и мусульман Закавказья в Баку. Последнее управление в известной степени носило уникальный характер, ибо ведало одновременно духовной жизнью и суннитов, и шиитов региона [Ислам, 2008, с. 750]. В мае 1944 г. для организации «государственного присмотра» над неправославными конфессиями, в том числе исламом, был учрежден Со-

2 | Ахунбабаев Юлдаш — советский государственный деятель. В молодости был батраком. Пользовался большим авторитетом у населения Узбекистана. В 1925–1938 гг. председатель ЦИК Советов Узбекской ССР, в 1938–1943 гг. председатель Президиума Верховного Совета Узбекистана. Ахунбабаев ушел из жизни 28 февраля 1943 г., поэтому встреча с ним Ишана Бабахана состоялась где-то в январе–феврале 1943 г.

3 | Абдурахманов Абдужаббар — советский государственный деятель. В 1938–1949 гг. председатель Совнаркома (с 1946 г. — Совета Министров) Узбекистана.

4 | Данная встреча не зафиксирована в справочнике: [Посетители кремлевского кабинета И.В. Сталина, 1998]. Мы считаем возможным, что эта беседа, судя по всему реально все же имевшая место, могла происходить где-то в другом, менее официальном помещении и должна была, по замыслу советского лидера, носить более частный характер.

5 | Учитывая наличие заметных противоречий в среде политического «мусульманского духовенства» республик Средней Азии, достижение «единогласия» при избрании Ишана Бабахана муфтием САДУМ, судя по всему, являлось итогом сильного давления на улемов со стороны представителей органов госбезопасности. О Зияуддине Бабаханове см.: [Усманходжаев А., 2008, с. 66–103].

вет по делам религиозных культов при Совнарком (позднее Совмине) СССР (СРК). Его главой в 1944–1956 гг. являлся опытный чекист, занимавшийся религиозными делами еще в довоенное время, полковник госбезопасности И.В. Полянский.

Именно с ведением данным Советом «исламского дела» связан комплекс уникальных, до сих пор не вводимых в научный оборот документов, выявленных нами в Государственном архиве Российской Федерации. Эти материалы датируются началом 1946 г. и отложились в фонде Р-6991 «Совет по делам религии». Вот их содержание:

1) Письмо Совета по делам религиозных культов (Москва), адресованное уполномоченному Совета по Узбекистану (30 января 1946 г.)

В этом, достаточно откровенном, послании московское начальство сообщало своему ташкентскому чиновнику о том, что «отдельные» (!) представители всех четырех вышеназванных исламских правлений неоднократно «возбуждали в порядке предварительного согласования... вопрос о создании единого религиозно-административного мусульманского центра».

В послании подчеркивалось то, что, по мнению данных исламских служителей культа, учреждение подобного органа могло бы решить следующие вопросы, а именно:

1) Можно было бы установить единую программу организационно-административной деятельности.

2) Можно было бы оказывать организационное содействие советским мусульманам, желающим совершить паломничество в Мекку и другие святы места ислама [видимо, имелись в виду шиитские святы места — города Неджеф и Кербела. — Д. А.].

3) Можно было бы руководить работой учебных заведений, координируя и направляя их деятельность в соответствии с нуждами мусульман, населяющих разные регионы СССР.

4) Можно было бы установить «координированные действия» в вопросах издания исламских журналов, молитвенников и другой печатной продукции.

5) Можно было бы более «ответственно» разрешать вопросы, связанные с приемом различных иностранных делегаций мусульман, приезжающих в СССР. Насколько можно было понять, хотя в послании об этом прямо не говорилось, исламский центр предполагалось разместить в столице Союза — Москве.

Необходимо учитывать, что работники Совета, готовившие этот документ, были реальными прагматиками. Констатируя наличие «известного антагонизма» между полиэтническим «мусульманским духовенством» различных среднеазиатских республик, Совет подчеркивал «трудность» и «сложность» реализации предлагаемого проекта. В мо-

сковском послании также отмечалось то, что работники Совета ожидали возникновения споров по поводу фигуры будущего руководителя предлагаемого к созданию исламского центра. Именно поэтому Совет хотел получить необходимые консультационные рекомендации, как от узбекского партийно-советского руководства, так и от председателя САДУМ Ишана Бабахана [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 44. Л. 1, 1об.].

Представляется, что столь ответственный проект не мог быть «запущен» в обсуждение московскими чиновниками по их самостоятельному решению. Несомненно, Совет по делам религиозных культов получил на это санкцию «Инстанции», то есть высшего политического руководства компартии. Думается, что московское начальство предполагало, что именно Ишан Бабахан (или кто-то из его ближайшего окружения) должен был возглавить вновь создаваемую исламскую структуру.

Судя по датам, указанным в других документах, 31 января 1946 г. письма, аналогичные посланному ранее в Ташкент, были отправлены в другие исламские духовные правления и уполномоченным Совета в союзных и автономных республиках со значительным мусульманским населением. В рассматриваемом нами архивном комплексе документов отложились следующие ответные послания, отправленные в Москву.

2) Узбекский ответ

В письме уполномоченного Совета по Узбекистану сообщалось, что и партийно-советское руководство республики, и Ишан Бабахан одобряют предлагаемый проект, называя его «разумным», и поддерживают идею создания исламского московского центра с учетом возложения на него вышеуказанных функций [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 44. Л. 3].

3) Азербайджанский ответ

Реакция уполномоченного Совета по Азербайджану, как и ташкентский ответ, также была в целом позитивной по отношению к московскому проекту. По словам азербайджанского уполномоченного Совета, руководство Совнаркома республики не высказало каких-либо принципиальных возражений против предложения Москвы⁶. Председатель Духовного управления мусульман Закавказья шейх-уль-ислам Али-заде в целом поддержал московский проект, но отметил необходимость учета при его реализации ряда моментов. Так, он считал необходимым выдвинуть кандидатом на пост руководителя проектируемого центра представителя суннитов, составляющих подавляющее большинство верующих

6 | Представляется, что чиновники из бакинского Совнаркома не могли не согласовать эту свою позицию с всеильным первым секретарем ЦК компартии Азербайджана Мир Джафаром Багировым. О М.Д. Багирове см.: [Политбюро. Оргбюро. Секретариат ЦК РКП (б)–ВКП (б)–КПСС: Справочник., 1990. с. 70].

мусульман на территории СССР. Баку предлагал сделать руководителем будущего московского центра сына Ишана Бабахана, Зияуддина Бабаханова, как человека, обладающего «высокими исламскими духовными знаниями». Констатируя наличие заметных противоречий между «мусульманским духовенством» Средней Азии, Европейской России [т. е. подчиненным Уфимскому муфтияту. — Д. А.] и Северного Кавказа, бакинский шейх-уль-ислам считал целесообразным иметь в дальнейшем четырех заместителей председателя будущего центра (по одному от каждого существовавшего тогда исламского духовного правления). При этом уполномоченный Совета по Азербайджану докладывал Москве о желании бакинского советского руководства иметь представителя азербайджанских шиитов в качестве первого заместителя председателя образуемого исламского центра [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 44. Л. 5, 5об.].

4) Туркменский ответ

В отличие от писем, отправленных в Москву из Ташкента и Баку, послание уполномоченного Совета по Туркмении носило совершенно иной характер. Опираясь на мнение своего партийно-республиканского руководства, ашхабадский представитель СРК фактически отверг предлагаемую московскую инициативу. Он подчеркивал в своем послании то, что в целом туркмены всегда были «плохими мусульманами», которые в своей жизни и быту практически отталкивались прежде всего от норм адата (обычного права), а не шариата⁷. По его словам, «мусульманское духовенство» обладало до 1917 г. «небольшим влиянием» в туркменской среде. «Вакуфы» у туркмен практически отсутствовали, «земли духовных лиц»⁸ в случае засухи и крайней нужды в воде по решению населения могли быть лишены права на полив и т. п. Выступая против создания общесоюзного исламского центра, представитель Ашхабада писал об «опасении» того, что в этом новом учреждении туркмены «могут по многим вопросам и во многих случаях оказаться в оппозиции» по отношению к «другим мусульманам» [имелись в виду прежде всего узбеки. — Д. А.] [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 44. Л. 14–15].

5) Таджикский ответ

Негативный, но более уклончиво построенный ответ отправил в Москву уполномоченный Совета по Таджикистану. Ссылаясь на мнение своего партийно-советского руководства, таджикский представитель

7 | О роли обычаев и традиционализма в жизни Средней Азии более подробно см.: [Поляков, 2004].

8 | Здесь, видимо, имелись в виду два вида земельной собственности: вакуфы (вакфы), которые являлись собственностью мусульманских духовных учреждений, и земли, которые выделялись местным обществом на «прокорм» мусульманским духовным лицам (имаму, хатибу и т. д.).

СРК писал: «Учитывая наличие разногласий [между последователями. — Д. А.] двух основных течений ислама — суннитов и шиитов, считаем со своей стороны целесообразным: 1) Создание двух мусульманских религиозных центров — для суннитов в г. Ташкенте и для шиитов в г. Баку. 2) Образование таковых центров в г. Москве представляется нам нецелесообразным» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 44. Л. 20].

6) Проект единого центра по руководству духовной жизнью советских мусульман

Данный документ был создан где-то на рубеже 1945–1946 гг. Анализ этого материала отчетливо показывает, что предлагаемый к созданию исламский центр в реальности получал лишь «консультативные» права, то есть обладал бы чисто совещательными возможностями и должен был скорее носить рекламно-пропагандистский, ориентированный в этом плане на границу характер. Глава этого центра должен был получить пышный титул «великого муфтия СССР». Однако на деле он являлся бы, скорее всего, чисто декоративной фигурой. В отличие от мусульманского проекта 1906 г. где высшее духовное исламское лицо получало бы право личного общения с самим царем, проект 1945–1946 гг. предоставлял «великому муфтию СССР» лишь весьма расплывчатое разрешение представлять интересы своей паствы в Совете по делам религиозных культов. Последний же по-прежнему сохранял все свои права контроля над духовной жизнью советских мусульман [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 44. Л. 78–82].

В архивном деле отсутствуют ответы на московский запрос, которые должны были бы представить уполномоченные СРК в других мусульманских центрах, прежде всего Уфе (Башкирия) и Буйнакске (Дагестан). На наш взгляд, их молчание практически означало отрицательную реакцию и их самих, и местного партийно-советского начальства на предложение о создании единого исламского правления в Москве.

В условиях подобного разногласия мнений руководство Совета по делам религиозных культов в конечном счете отказалось от своего замысла⁹. Судя по всему «Инстанция» также решила «не продавливать сверху» идею о создании единого исламского центра. Ведь существовавшая децентрализация исламских духовных правлений, сложившаяся, как отмечалось выше, еще в царское время, вполне соответствовала в конечном счете и советским государственным интересам. Вплоть до конца 80-х гг., насколько нам известно, каких-либо новых планов создания единого общесоюзного исламского центра советские властные структуры более не выдвигали. Напротив, организационная раз-

9 | Так Совет по делам религиозных культов еще в 1949 г. все же планировал попробовать создать единый общесоюзный исламский центр [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 23. Л. 4]. Однако и эта попытка оказалась также безуспешной.

общенность в исламской среде еще более усилилась: в конце 1980-х гг. обострение межнациональных противоречий привело к распаду Ташкентского и Северокавказского муфтиятов и образованию целого ряда республиканских мусульманских правлений [Алов и др., 1998. с. 326]. Заметной децентрализацией отличается и организация духовной жизни мусульман современной России, в которой, наряду с Уфой, возник ряд новых исламских управленческих центров — в Москве, Казани, Нижнем Новгороде и др.

Сокращения

БРЭ — Большая Российская Энциклопедия. М., 2004.
ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.
ИЕВ — Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004.
ИЭС — Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории.

Список источников и литературы

Алов и др., 1998 — Алов А.А. Владимиров Н.Г. Овсиенко Ф.Г. Мировые религии. М., 1998.
Арапов, 2001 — *Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика)* / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Д.Ю. Арапов. М., 2001.
Арапов, 2004 — Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.)*. М., 2004.
Арапов, 2006 — Арапов Д.Ю. Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 г. (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) // *Расы и народы*. М., 2006. Вып. 32.
Арапов, Косач, 2007 — Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. *Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год*. Н. Новгород, 2007.
Декреты, 1957 — *Декреты Советской власти*. М., 1957. Т. I.
Иванов, 1993 — Иванов Н.А. Организация шариатской власти и административно-хозяйственного аппарата в Османской империи XVI–XVII вв. // *Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти*. М., 1993.
Ислам, 2008 — Ислам // БРЭ. М., 2008. Т. 11.
Одинцов, 1994 — Одинцов М.И. *Государство и церковь в России. XX век*. М., 1994.
Политбюро, 1990 — *Политбюро. Оргбюро. Секретариат ЦК РКП (б)–ВКП (б)–КПСС*: Справочник. М., 1990.
Поляков, 2004 — Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе (1989 г.) // *Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век*. М., 2004.
Посетители кремлевского кабинета И.В. Сталина, 1998 — Посетители кремлевского кабинета И.В. Сталина. Журналы (тетради) записи лиц, принятых первым генсеком. 1924–1953. Алфавитный указатель // *Исторический архив*. 1998. № 1.
Усманходжаев, 2008 — Усманходжаев А. *Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению ислама в Советском Союзе*. М.–Н. Новгород, 2008.
Юнусова, 1999 — Юнусова А.Б. *Ислам в Башкортостане*. Уфа, 1999.

*В.О. Бобровников,
А.Р. Наврузов, Ш.Ш. Шихалиев*

Исламское образование в советском Дагестане (конец 1920-х — 1980-е гг.)

Метаморфозы мусульманской школы в период гонений на религию и массовых репрессий в Советской России и в последовавший за этим относительно стабильный период частичной легализации ислама в Советском Союзе пока еще плохо изучены. Большинство первоисточников, прежде всего на восточных языках, включая архивные документы, материалы частных краеведческих собраний и устные истории, еще только вводятся в научный оборот. Такая попытка на примере Дагестана была предпринята нами несколько лет назад, в ходе работы по проекту «Исламское образование в Советском Союзе и на постсоветском пространстве», поддержанному Фондом Фольксвагена¹. В 2010 г. на английском языке был издан расширенный английский вариант этого исследования [Bobrovnikov et al., 2010, p. 107–167]. Мы представляем вниманию читателей еще не издававшуюся русскую версию этой работы. Она представляет собой сделанный на основе первоисточников обзор истории исламского образования в Дагестане и в целом на Северо-Восточном Кавказе второй и последней трети XX в. Настоящая публикация служит продолжением статьи одного из авторов, Владимира Бобровникова, про исламское образование в раннем советском Дагестане, опубликованной в Pax Islamica в 2009 г. [Бобровников, 2009, с. 126–144].

Массовые репрессии в ходе культурной революции (конец 1920-х — 1940-е гг.)

В конце 20-х годов в Дагестане был взят курс на искоренение любого легального исламского образования. Этот новый период в истории исламского образования при советской власти не случайно начался накануне осуществления общесоюзных программ культурной революции, коллективизации и индустриализации. Принимаясь за

1 | Проект 2002–2004 гг. под руководством профессора Рауля Мотики (Университет Гамбурга).

форсированное социалистическое переустройство мусульманского общества, большевики осознанно пытались лишить его независимой духовной элиты. К тому же следует учитывать и общую установку официальной советской идеологии на изживание религии и религиозных институтов, которые, по мнению властей, лишь мешали государственному строительству и движению советского народа по пути к коммунизму. С начала 30-х годов отношения между государством и мусульманской школой развивались в русле массовых политических репрессий в СССР. С этого времени власти перестали считаться с интересами и религиозными чувствами своих мусульманских подданных.

В 1928 г. арабский язык и сама арабская письменность (*‘аджам*), остававшаяся основным языком школы и духовной культуры дагестанцев в течение многих столетий, фактически были объявлены вне закона. Начался новый виток национально-языковых реформ в рамках культурной революции. Согласно постановлению Президиума ЦИК и СНК ДАССР «О реализации прав родных языков», принятому 28 июля 1928 г., начался переход школы, прессы и делопроизводства с арабского на латинизированный алфавит [ЦГА РД. Ф. р–37. Оп. 20. Д. 16]. Запрещено было употреблять арабский язык и *‘аджам* в общественной переписке. Все крупные и ряд малочисленных народов республики, как кавказо- так и тюркоязычные, получили новый латинизированный алфавит: аварцы, даргинцы, кумыки, лакцы, лезгины, ногайцы в 1928 г., табасаранцы — в 1932-м, цахуры — в 1934-м. Уже вскоре курс реформы опять сменился и в 1938 г. латинский алфавит повсеместно был заменен на новый, созданный на основе кириллицы [Алпатов, 2000, с. 38–101; Бобровников, 2001, с. 68–95]. Преподавание в начальной школе велось на родном языке, а с пятого класса средней школы — на русском (в 1938 г.).

8 апреля 1929 г. Президиум ВЦИК и СНК РСФСР приняли постановление «О религиозных объединениях» [Законодательство, 1969, с. 72–86]. Закон открыл путь к прямому нарушению свободы совести, декларированной в знаменитом декрете «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г. Религиозные общества лишались прав юридических лиц (ст. 3). Им запрещалось создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, оказывать материальную поддержку своим членам, организовывать специальные детские, женские молитвенные собрания, открывать библиотеки и читальни (ст. 17). Вне закона оказалось любое частное религиозное обучение граждан, кроме специальных богословских курсов, получивших особую лицензию от государства (ст. 18). Каждая община или группа верующих могла пользоваться только одним молебным домом (ст. 10). В последующие десятилетия отдельные положения этого постановления не раз редактировались, но в целом контроль за исламским и любым другим религиозным образованием осуществлялся согласно нормам положения

вплоть до принятия Верховным Советом СССР закона «О свободе совести и религиозных организациях» в 1990 г.

Согласно постановлению 1929 г., все мусульманские организации и группы, включая мечетные общины и школы, подлежали обязательной регистрации (ст. 2). С целью учета и контроля за деятельностью религиозных организаций 9 июля 1931 г. при Президиуме Дагестанского ЦИК была создана Комиссия по рассмотрению религиозных вопросов (в деловой переписке называвшаяся «Культовой комиссией», а также «Комиссией по делам культов») [Омарова, 1994, с. 99–101]. Она должна была следить за выполнением на местах советского законодательства о религиозных культах, закрывать и открывать молитвенные здания, разрешать проведение религиозных съездов, рассматривать жалобы верующих на действия районных и городских советов. Кроме того, в ее обязанности входил «учет всех религиозных обществ и групп в ДАССР и составление сводок». В ее состав входил председатель, назначавшийся из членов Президиума ЦИК ДАССР, и 6 постоянных членов от наркоматов просвещения, финансов, прокуратуры. При всех райисполкомах создавались аналогичные районные комиссии по делам культов [Постановление Президиума Центрального исполнительного комитета ДАССР «Об образовании при президиуме ЦИК'а Комиссии по рассмотрению религиозных вопросов», л. 6–8].

Мударрисы, мута'аллимы, имамы, кади и другие представители мусульманской духовной элиты подлежали обязательной постоянной перерегистрации. Сельские и городские муллы и преподаватели примечетных школ обязаны были заполнить и подать в местные советы «анкеты служителей культа» (форма 5). В этих документах кроме персональных данных указывались их духовное звание, образование, место службы и род занятий, сведения о судимости, а также район деятельности, ограниченный местом их прописки, и постоянный адрес [Законодательство, 1969, с. 132. См. образцы заполненных анкет в фонде дагестанской Комиссии по рассмотрению религиозных вопросов: ЦГА РД. Ф. р–564. Оп. 2. Д. 2. Л. 31, 32, 36, 37, 49–51, 54, 56, 61, 63, 66, 69–71, 73, 77, 82, 95, 100, 102, 104, 106, 107, 110, 112, 115, 117, 119, 120, 122, 125, 127, 128, 150, 184, 237, 244, 245]. Религиозные организации и группы верующих также обязаны были пройти перерегистрацию в местных советах. На них заполнялись «удостоверения о регистрации» (форма 3). Согласно постановлению НКВД РСФСР от 1 октября 1929 г. (№ 329), в целом по России регистрация должна была завершиться 1 мая 1930 г. [Бюллетень НКВД РСФСР, 24.10.1929, № 37, с. 690–691]. В Дагестане ее проведение затянулось. Культовая комиссия определила срок перерегистрации в два с небольшим месяца, с 25 ноября 1931-го по 1 февраля 1932 г. Во многих горных районах она началась только в феврале–марте 1932 г. [ЦГА РД. Ф. р–564. Оп. 1. Д. 1. Л. 48, 57].

С 1929–1930 гг. действие законодательства РСФСР о религиозных культах распространялось на Дагестан уже без всяких ограничений и дополнений, как это делалось в первое десятилетие после установления здесь советской власти. Сама идея необходимости учета местной специфики при решении религиозного вопроса отошла в историю. Те дагестанские государственные и партийные работники, которые поддерживали эту идею, были позднее репрессированы и объявлены «врагами народа». В вину им было поставлено «сопротивление внедрению социалистической законности и защита пережитков патриархально-феодалных отношений и религиозных предрассудков». Высокий уровень религиозности дагестанского населения стали объяснять не объективными причинами, а неудовлетворительной, по сравнению с другими регионами, постановкой атеистической работы.

Еще в феврале 1928 г. на пленуме Дагестанского обкома ВКП(б) был поставлен вопрос о налаживании массовой атеистической работе в Дагестане. Не считаясь с настроениями и нуждами мусульманского общества, было решено распространять в массах в первую очередь современные естественно-научные знания. Февральский пленум 1928 г. стал переломным в решении религиозного вопроса в республике. С этого времени атеистическая пропаганда стала носить всеобъемлющий характер. На смену провозглашавшейся ранее осторожной идеологической работе с населением пришли командно-административные меры. С этого времени власти все более теряют знание местных исламских реалий и чувство быстро менявшейся действительности. У большинства партработников сложилось мнение об антирелигиозной борьбе как об одном из важнейших участков классовой борьбы и социалистического переустройства общества. Поэтому они возможно форсировали антирелигиозную работу.

Наиболее активная антирелигиозная пропаганда велась в 30-е годы. В это время развернуло свою работу Дагестанское отделение Союза воинствующих безбожников. Дагестанская организация СВБ с самого начала прилагала огромные усилия для создания сети антирелигиозных кружков во всех районах республики, а также для подготовки антирелигиозных кадров. Известны случаи, когда в члены СВБ насильно записывали стариков и даже мусульманских *алимов*, угрожая им в случае отказа лишить их «как эксплуататорский элемент» избирательных прав и тем самым навлечь на их семьи репрессии властей [Красный Дагестан, 9.05.1930].

Для подготовки специалистов по научному атеизму уже с 1929 г. по разнарядке Северо-Кавказского крайкома партии в Московский и Ленинградские комвузы, другие высшие учебные заведения страны ежегодно из Дагестана направлялись партийные работники. Между автономными республиками проводились регулярные социалистические соревнования в области антирелигиозной работы. 5 февраля был заключен договор на соцсоревнование между ячейками СВБ Дагеста-

на и Татарии [Салахбекова, 2003, с. 20]. Большие усилия прилагались для разработки и издания антирелигиозной литературы на дагестанских языках. По республике распространялись издававшиеся СВБ газета и журнал «Безбожник», журнал «Антирелигиозник». В 1930 г. на кумыкском, лакском, даргинском, аварском, тюркском и лезгинском языках вышла брошюра «Против уразы-байрама», регулярно под лозунгами «Против постов» проводились кампании по «анти-уразе». Была развернута агитация против мусульманских школ [ЦГА РД. Ф. р-238. Оп. 3. Д. 46. Л. 23, 6. Д. 29. Л. 29].

Деятельность Дагестанского отделения СВБ, как и всего союза, носила противоречивый характер. С одной стороны оно вело большую научную и культурно-просветительскую работу, сотрудничало с центрами научного востоковедения — Дагестанским краеведческим музеем и НИИ Дагестана в Махачкале. В последнем с 1928 г. работал известный дагестанский *джадид*, мусульманский историк и публицист Али Каяев, некоторые другие *мударрисы* и выпускники *мадрас*. В СВБ были задействованы академические научные кадры Дагестана, других республик и областей Северного Кавказа, Москвы и Ленинграда. В атеистической работе принимали участие крупные этнографы и востоковеды. С другой стороны, СВБ постоянно применяло недозволенные методы борьбы с религией, оскорбительные для верующих действия, такие как сжигание Коранов и другой религиозной литературы (порой сжигались все книги на арабском языке), насильственное изъятие ковров в мечетях и т. д. Подобные методы, если вначале и осуждались как искривления и ошибки, то постепенно стали вполне обычным явлением в работе безбожников. Более того, под эти методы стали подводить идеологическое обоснование.

В борьбе с мусульманской школой Советское государство использовало и экономический фактор. Уже в конце 20-х годов оно попыталось захватить в свои руки *вакфы*. Перед началом земельно-водной реформы (1927–1932) и коллективизации 23 февраля 1926 г. Дагестанский ЦИК и Совнарком республики приняли совместное постановление «Об изъятии вакуфного имущества на территории ДАССР», а 23 января 1927 г. постановление «О национализации вакуфного имущества» [Красный Дагестан, № 34, 10.11.1927]. К ноябрю того же года органами ОГПУ по республике было изъято вакуфного имущества на сумму 212 707 руб., 6958 десятин земли, 42 мельницы, 88 домов и здания 5 медресе [Материалы, 1929, с. 86]. Во время месячника по изъятию вакуфного имущества в руки местных властей перешло ценностей на сумму до 1,5 млн руб. [Ханбабаев, 2001, с. 64].

Кампания по изъятию *вакфов* в целом была завершена в ходе сплошной коллективизации к середине 30-х годов, когда на бывших вакуфных угодьях были созданы советские коллективные хозяйства. После принятия общероссийского постановления «О религиозных объединениях» 1929 г. были внесены изменения в республиканский

закон о национализации *вакфов*. «...Все вакуфное имущество, имеющее быть выявленным со дня вступления в силу настоящего постановления, а также все культовое имущество ликвидируемых в установленном порядке молитвенных зданий (мечетей, церквей и т. п.), подлежит распределению». С этого времени земли и движимое имущество мечетей и примечетных школ переходило в ведение колхозов и совхозов [ЦГА РД. Ф. р–564. Оп. 1. Д. 1. Л. 6]. Тем самым экономическая основа независимости негосударственной примечетной школы была ликвидирована.

По возможности физически уничтожались преподаватели и выпускники дагестанских медресе. Как «служители культа» многие *мударрисы* и *имамы* лишались избирательных прав, а вместе с ними и защиты закона. Согласно постановлению СНК СССР от 17 июля 1937, их семьи облагались большим подоходным налогом. В связи с коллективизацией начались массовые репрессии, приведшие к высылке и гибели сотен тысяч невинных людей. В 1928 г. из Дагестана было выслано в концентрационные лагеря (ГУЛАГ) и на поселение в районы Усольска (ныне Сызветькар), Сольвычегодска и Котласа (Архангельская область) более 800 «служителей культа», в том числе немало известных дореволюционных *мударрисов* и *алимов*. Крупнейший дагестанский джидид Абусуфьян Акаев был арестован по обвинению в «пантюркизме и панисламизме» (ст. 58–11), и осужден Коллегией ОГПУ на 10 лет лагерей. Он скончался в концлагере под Пермью в сентябре 1931 г. Его богатейшая библиотека была уничтожена [Оразаев, 1992, с. 115, 117–119]. В 1930 г. был сослан на пять лет на Южный Урал Али Каяев. В 1934 г. его досрочно освободили по ходатайству председателя Совнаркома Дагестана Дж. Коркмасова, но в 1938 г. вновь арестовали, он был выслан на 5 лет в Казахстан и умер в ссылке (1943) [Какагасанов, Гаджиев, 1998, с. 176–177].

Всего, по далеко неполным данным НКВД, с начала 1930 по октябрь 1933 г. в Дагестанской АССР было репрессировано 1212 представителей «мусульманского духовенства», в том числе 9 шейхов, 91 «шейхствующих лиц и общественных кадиев», 405 мулл, 702 *мурида* [ЦГА РД. Ф. р–800. Оп. 2. Д. 49. Л. 58. Подробнее см.: Салахбекова, 2003, гл. III]. В это число не были включены арестованные по сфабрикованным коллективным политическим процессам в Даргинском и других районах республики.

В самом конце 20-х — начале 30-х годов по Северному Кавказу прокатилась волна крестьянских бунтов против колхозов: Баксанское и Верхнекурповское «дела» 1928–1929 годов в Кабарде, восстания 1930 г. в Большом Карачае, Дидойский и Хновский мятежи, «дело шейха Штульского». Восставшие требовали восстановить примечетные школы и шариатские суды. Восстания были жестоко подавлены. Только по «делу шейха Штульского» ОГПУ арестовало 316 человек, из которых 10 вместе с самим шейхом были расстреляны, 53 отправлены в

лагеря, а 51 выслан [Муцалханов, Махмудов, 1997, с. 41–42; Дагестанская правда. 23.03.1996]. 30 апреля 1929 г. Дагестанское отделение ОГПУ сфабриковало дело против Али-Хаджжи Акушинского. По статье 58–2 УК РСФСР вместе с самим шейхом и членами его семьи были арестованы 62 жителя Даргинского округа (все *‘улама’*), из которых 29 человек были расстреляны, 27 осуждены на отбывание наказания в северных лагерях, и еще 6 высланы в города Калуга и Орел на сроки от 5 до 10 лет [Какагасанов, Гаджиев, 1998, с. 16]. Массовые репрессии еще в 20-е годы коснулись всех влиятельных суфийских шейхов, в том числе Мухаммеда Балаханского, Мухаммеда Ассабского, Мухаммед-Хаджжи Дейбукского, Хасана Кахибского.

Боязнь ареста и преследований со стороны властей заставляла многих *мударрисов* и *кади* бросать свои занятия. Об этом свидетельствует статистика ДАССР. Только в 1933 г. из 636 *дибиров* (*кади*) из 23 районов республики 552 перестали участвовать в решении семейных и наследственных исков по шариату. Из 1496 имамов пятничных мечетей 941 человек отказались читать пятничные проповеди (*хутба*). После разгрома *вирда* ‘Али-Хаджжи и арестов в Даргинском районе суфии и *алимы* из окрестных округов стали вести себя осторожнее. Захват советской властью *вакфов*, аресты и репрессии заставили бросить свои должности мулл из с. Юхари-Сталь, Кутркент, Хаперкент, Сипал и других селений Кюринского округа. В Дербентском, Касумкентском, Рутульском, Бабаюртовском, Левашинском, Кахибском, Гунибском, Цумадинском, Чародинском, Казбековском районах к середине 30-х годов не осталось ни одного практикующего *кади* [ЦГА РД. Ф. р–800. Оп. 2. Д. 15. Л. 23, 158]. В Левашинском, Унцукульским и некоторых других районах на должность имамов (а с ними *кади* и *мударрисов*) стали выбирать женщин из семей местных *‘улама’* [Там же. Ф. р–238. Оп. 3. Д. 46. Л. 26–27, 45. Оп. 11. Д. 9. Л. 13]. Многие *мударрисы* и *‘улама’* бежали из Дагестана. Скрываясь от возможных преследований, уехал в Среднюю Азию М.М. Мавраев (ум. 1967).

Несмотря на протесты верующих, насильно закрывалось все больше мечетей и школ при них. Еще в 1929 г., по данным, приведенным на X Дагестанской партийной конференции с оговоркой о их неполноте, в Дагестане имелось около 2000 мечетей, около 3391 духовных лиц (*кади*, *будуны-му’аззины*, имамы) и 323 мусульманские школы с 4570 учащимися [Там же. Ф. п–1. Оп. 10. Д. 9. Л. 87. См. также: Ф. р–238. Оп. 8. Д. 4. Л. 3, 61]. Их дальнейшую судьбу определило постановление ЦК ВКП (б) от 15 мая 1932 г. о проведении в стране так называемой антирелигиозной пятилетки. Местным органам советской власти вменялось в обязанность ликвидировать к 1 мая 1937 г. все культовые сооружения (мечети, церкви, синагоги, молельные дома и здания с религиозной символикой) [Какагасанов, 2001, с. 132–137]. После этого в Дагестане начался неоправданно быстрый рост количества закрывающихся мечетей и примечетных школ. Напри-

мер, только на одном заседании Комиссии по рассмотрению религиозных вопросов при ВЦИК Дагестанской АССР 25 ноября 1936 г. было заслушано и удовлетворено ходатайство Акушинского райисполкома о закрытии сразу 39 мечетей. Среди них 15 мечетей в Акуша и 24 в десяти других аулах района [ЦГА РД. Ф. р–564. Оп. 2. Д. 3. Л. 6]. Под решениями о закрытии исламских институтов заставляли подписываться целые сельские сходы.

Еще в середине 30-х годов в республике оставалось более тысячи официально действовавших мечетей, при которых работали сотни зарегистрированных имамов и *кади*, многие из которых нелегально выполняли обязанности *мударрисов*. По данным, собранным Дагестанским Советом СВБ и представленным в республиканское отделение НКВД, на 1 января 1936 г. в Дагестане было 985 действующих мечетей, в том числе 676 «функционировавших» и 309 «не функционировавших, но юридически не оформленных». Под «функционирующими мечетями» понимались те, в которых имелись читавшие *хутбу* имамы. «Не функционировавшие» мечети без имамов просто посещались верующими и были обречены на ликвидацию в ближайшем будущем. 915 мечетей уже было закрыто. Из них 267 использовались под клубы и школы, 239 — под колхозные склады, а 409 никак не использовались. По республике насчитывался 341 зарегистрированный мулла и 30 *кади* [Сведения, 1936, л. 1]. Эти показатели в десятки раз превышали аналогичные цифры по другим северокавказским автономиям.

Однако к этой статистике следует относиться очень осторожно. Во-первых, она была неполна. Многие отдаленные горные районы, в том числе на северо-западе республики (где была сосредоточена основная масса зарегистрированных и нелегальных мусульманских институтов и духовных лиц) слишком поздно присылали сведения, и они не попадали в общереспубликанские сводки. В только что процитированном деле имеется еще один, вероятно, более ранний список, моленных зданий и «служителей культа» по Дагестанской АССР, цифры которого на две-три сотни меньше указанных выше [Там же, л. 5]. Кроме того, следует учитывать, что в условиях постоянных преследований со стороны властей и обнищания насильно загнанного в колхозы крестьянства многие мусульманские институты не могли действовать постоянно. Поэтому в отдельные годы их численность то резко падала на несколько сотен, то опять росла. При общей тенденции к снижению численность мечетей и связанных с ними мусульманских общин и нелегальных школ колебалась.

В борьбе государства с мусульманскими институтами развернулась погоня за процентами. Районы соревновались по количеству закрытых мечетей. По данным Центрального Государственного архива республики, в 1937 г. в Дагестане было закрыто 101 молитвенное здание, в 1938 г. — 136, в 1939 г. — 125, в 1940 г. — 33, в 1941 г. — 9 молитвенных зданий. В результате усиленной кампании к началу

Великой Отечественной войны в Дагестане, согласно официальным источникам, не осталось ни одной официально зарегистрированной и действующей мечети или мусульманского учебного заведения [ЦГА РД. Ф. р–352. Оп. 5. Д. 17. Ф. р–800. Оп. 2. Д. 35. Л. 84]. С 1941 по 1990 г. в республике не было ни одного легально существовавшего *мактаба* или медресе. Как видно из приведенной выше статистики, здания мечетей и примечательных школ использовались под клубы, сельские школы, дома. Примерно половина из них была превращена в склады, а половина — закрыта и постепенно разрушалась.

Признание ислама в послевоенный период (1944 — начало 1950-х гг.)

С началом Великой Отечественной войны отношение к религии и религиозным организациям в стране существенно изменилось. Первые же дни войны разрушили у властей стереотип о контрреволюционной антисоветской сущности «духовенства»: духовные лидеры всех конфессий выступили с патриотическим призывом ко всему народу. Северокавказские *алимы* и имамы осудили представителей духовенства, сотрудничавших с фашистами на западе региона. В 1943 г. в Буйнакске под контролем властей они выпустили листовку на арабском языке, призывая верующих сплотиться вокруг советской власти и ЦК ВКП (б). Все это не могло не изменить государственную политику по отношению к религии и религиозным организациям. Руководство страны пошло на некоторые шаги по нормализации государственно-конфессиональных отношений и улучшения положения религиозных объединений разных конфессий. Более умеренные формы приняла воинствующая атеистическая политика. В 1941 г. была приостановлена деятельность СВБ (окончательно распущен в 1947 г.). Прекратило работать его Дагестанское отделение [Там же. Ф. р–238. Оп. 14. Д. 1]. Вместо уничтожения религиозных деятелей и организаций как «врагов народа» был взят курс на создание централизованной системы государственного контроля за верующими и их общинами, в том числе и за религиозным образованием.

Первой официальное признание добилась Русская православная церковь. В 1943 г. в Москве был создан Совет по делам РПЦ, а 19 мая 1944 г. — Совет по делам религиозных культов (далее: СДРК) при Совнаркоме СССР. Последний имел своих уполномоченных при Совнаркомов всех союзных и автономных республик страны. Его главной задачей было налаживание связей между правительством СССР и религиозными объединениями неправославных исповеданий, в том числе и мусульманами. Он также должен был рассматривать все законопроектные по вопросам религиозных культов, вести общий учет и статистику молитвенных сооружений [Постановление № 572, л. 1, 2. Под-

робнее о деятельности Совета по делам религиозных культов см.: Ro'i, 1996, p. 159–166; Сулаев, 2009]. В 20–30-е годы часть этих функций на общесоюзном уровне выполняла Постоянная комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК (затем ЦИК СССР), созданная в 1919 г. В Дагестанской АССР те же функции после ликвидации в 1938 г. Комиссии по рассмотрению религиозных вопросов при Президиуме ЦИК ДАССР выполнял Президиум Верховного Совета республики [ЦГА РД. Ф. р–564. Оп. 1. Д. 1]. При Президиуме Дагестанского ЦИК, как и в других советских автономиях, СДРК имел своего уполномоченного.

На общесоюзном уровне в Москве было решено легализовать отдельные религиозные общины и институты, чтобы привязать верующих к государству и помочь режиму выстоять в тяжелой Второй мировой войне. Легализация религиозных институтов шла «сверху». Вначале были созданы Духовные управления (ДУ или муфтияты), а затем уже сами ДУ по представлениям мусульманских общин ходатайствовали перед властями об открытии и регистрации мечетей и *джама'атов*. До этого времени в СССР существовал только один муфтият — Центральное духовное управление мусульман России, Сибири и Казахстана во главе с *муфтием* Г. Расулевым в Уфе (ЦДУМ, с 1917 г., правопреемник первого русского муфтията — Оренбургского духовного магометанского собрания, 1789–1917). В 1943–1944 гг. были открыты самостоятельные Духовные управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) в Ташкенте, ДУМ Закавказья в Баку [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 4. № 132. Л. 24]. На съезде мусульман СССР в Уфе в 1948 г. обсуждался вопрос о создании общесоюзного центрального органа руководства над муфтиятами, но он так и не был сформирован.

В мае 1944 г. в Буйнакске состоялся съезд делегатов мусульманских общин всех республик и областей Северного Кавказа, на котором было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), разработан и утвержден устав его внутреннего устройства, определявший структуру и компетенцию ДУМСК [Омарова, 1994, с. 102; Религии и религиозные организации в Дагестане, 2001, с. 68]². Как и в других муфтиятах главной обязанностью ДУМСК было рассмотрение заявлений мусульманских общин и принятие решений (под контролем и при консультациях с органами советской власти на уровне РСФСР) об открытии мечетей и молельных домов, регистрация имамов мечетей. ДУМСК принимал участие в возобновившемся с 1944–1945 гг. хаджже, который, однако, носил спорадический характер и был разрешен лишь отдельным чиновникам муфтиятов. Официальным языком, на котором велась переписка и документация ДУМСК стал русский. Большинство прочих муфтиятов перешло на национальные языки — азербайджанский в Баку, татарский в Уфе. Только САДУМ могло использовать в своей деятельности арабский язык.

2 | История ДУМСК еще практически не изучена, его архив пропал при захвате здания муфтията противниками последнего муфтия Махмуда Геккиева в 1989 г.

Деятельность ДУМСК охватывала 8 северокавказских советских автономий и областей Северного Кавказа с мусульманским населением — Дагестанскую АССР, Кабардинскую АССР (с 1957 Кабардино-Балкарская АССР), Северо-Осетинскую АССР, Адыгейскую АО, Краснодарский и Ставропольский края, Грозненскую область, а с 1957 г. также вновь восстановленные после реабилитации депортированных народов Чечено-Ингушскую АССР и Карачаево-Черкесскую АО. Дагестан занимал в нем ключевые позиции. Сам муфтий располагался на территории республики — сначала в Буйнакске, а после съезда 1975 г. — в Махачкале. Среди его должностных лиц всегда было много дагестанцев. В Дагестане находилось большинство мусульманских общин, представленных при создании ДУМСК. Во второй половине 40-х годов началось открытие на Северном Кавказе мечетей и моленных домов, большинство из которых опять же пришлось на долю Дагестана.

В ноябре 1943 г. СНК СССР принял постановление «О порядке открытия новых церквей», а 19 июля 1944 г. — постановление «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов», ознаменовавшие некоторую либерализацию политики государства в отношении сначала РПЦ, а затем и ислама. Правда, в 1945 г. к нему была принята поправка, оговаривающая условия открытия культовых помещений. Религиозные общества лишались права на собственность открытых храмов, мечетей и моленных домов. Они не имели права вести образовательную, производственную и иные виды деятельности в переданных им зданиях [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 4. № 1. Л. 10. Подробнее об этом см.: Емельянова, 1999, с. 78]. Зарегистрированным мусульманским общинам предоставлялись отдельные права юридических лиц, которых они были лишены в 1929 г. Они могли бесплатно пользоваться зданиями мечетей и моленных домов, оставшихся в общенародной (государственной) или колхозной (в селениях) собственности. *Джама'аты*, получившие лицензию на открытие пятничной мечети, получили право собирать добровольные пожертвования верующих, заключать договоры, нанимать и избирать «лиц, обслуживающих потребности культа», *му'аззинов*, *имамов* и *кади* [Инструкция по применению законодательства о культах (1961 г.), ст. 3, 29, 30–33, на с. 137, 145, 146].

Руководствуясь этими положениями, ДУМСК рассмотрел первые заявки на открытие мечетей. До весны 1945 г. в Дагестане и других мусульманских республиках Северного Кавказа не было зарегистрировано ни одной действующей мечети. В 1945–1950 гг. в ДУМСК было подано 14 заявок на открытие мечетей из Дагестана и 5 из Кабарды. 12 дагестанских и одна кабардинская заявки были удовлетворены и утверждены СДРК.

Первые попытки самовольного открытия верующими мечетей в Дагестане отмечены в 1944 г. Через год отдельные мечетные об-

щины добились регистрации. Первой официально открытой в этот период мечетью Северного Кавказа стала историческая Дербентская (шиитская) *джума*-мечеть (26 мая 1945). Вместе с ней была открыта суннитская пятничная мечеть в с. Какашура (Карабудахкентский район ДАССР). 3 октября 1945 г. были зарегистрированы три мечети — в с. Мюрего Сергокалинского района республики, в райцентре Гумбетовского района с. Мехельта и в с. Кадар Буйнакского района. 10 мая 1946 было подписано разрешение открыть еще 7 мечетей в Дагестане — в с. Доргели Буйнакского района, с. Хуштада Цумадинского района, с. Аракани Унцукульского района, с. Анди Ботлихского района, с. Параул Карабудахкентского района, в с. Цудахар Левашинского района и небольшую мечеть в центре Махачкалы. На 1 мая 1951 г., согласно материалам СДРК, на Северном Кавказе действовали уже 356 мечетей: 26 — в Дагестане, 7 — в Кабарде и 2 — в Адыгее³. Все мечети в Дагестане (за исключением Дербентской) работали в аварских, даргинских и кумыкских районах на севере республики. Из 26 мечетей 24 находились в сельской местности, в основном в горах.

В то же время в послевоенные годы обстановка на Северном Кавказе продолжала оставаться крайне тяжелой. Вновь усилились сталинские репрессии. Были расстреляны и высланы многие бывшие *мударрисы*. В 1942–1943 гг. НКВД спровоцировал выборы «антисоветских правительств» в ряде горных селений Северного Дагестана. После этого по спискам было схвачено и расстреляно в Махачкале несколько сотен *алимов* [Полевой материал авторов, собранный в 1992–1995 в Цумадинском районе РД]. В марте 1944 г. насильственной депортации в Казахстан подверглись поголовно все дагестанские чеченцы-аккинцы, в основном проживавшие на территории Ауховского (ныне: Новолакский), Казбековского и Хасавюртовского районов. Чечено-Ингушская АССР была преобразована в Грозненскую область. При этом ее юго-восточные горные и предгорные земли (Веденский и еще 5 районов) отошли к ДАССР и на них было организовано насильственное переселение жителей дагестанских горных селений из северного и центрального Дагестана. Покинутые селения были разрушены частями НКВД. При массовых переселениях погибло множество арабских библиотек.

Попытки *алимов* Дагестана добиться воссоздания на Северном Кавказе примечательных школ не увенчались успехом. Единственными доступными советским мусульманам в послевоенные десятилетия учебными заведениями для подготовки кадров четырех духовных управлений Союза, имамов мечетей и кади стали два среднеазиатских медресе в Ташкенте и Бухаре, на 30 и 60 *мута'алимов*, открытые согласно решению САДУМ, одобренному постановлением СНК СССР от 10 октября 1945 г. Это были восстановленное *мадраса* Мир-и Араб (известно

3 | Архивные материалы Совета по делам религиозных культов, опубликованные в кн.: [Емельянова, 1997, с. 130, 80]. К сожалению, в этой вообще довольно неплохой, хотя и спорной, монографии искажены чуть ли не все названия дагестанских селений и части районов. Причина этого — ошибки в названиях оригиналов документов. Ср.: [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Л. 26].

с 1540, воссоздано в 1945 г.) в Бухаре и *мадраса* Баракхан (1945–1961) в Ташкенте. На основе последнего в 1971 г. был создан Ташкентский исламский институт им. имама ал-Бухари. Первые должностные лица ДУМСК получили местное, в основном дагестанское, исламское образование. Многие муфтии и должностные лица ДУМСК 70–80-х годов, в частности его последний муфтий Махмуд Геккиев, (а также руководители выделившегося из ДУМСК в 1992 г. Духовного управления мусульман Дагестана, ДУМД) окончили Мир-и Араб и Ташкентский институт.

В то же время в Дагестане развивалось академическое востоковедение, расширялась сеть светских учебных заведений высшей и средней школы. В 1944 г. в Махачкале был создан НИИ школ (ныне НИИ педагогики) и учебно-педагогическое издательство. В городах и крупных селениях открылись вечерние школы рабочей и сельской молодежи. Число общеобразовательных школ к 1956/57 учебному году выросло до 1357 (из них 1252 работали в сельской местности). В них было 11 140 учителей и 159,5 тыс. учеников [Советский Дагестан за 40 лет, с. 119, 121]. Но не только в средней, но и в высшей школе вероучение, институты и даже история ислама не изучались. В какой-то мере этим занимались лишь в Институте истории, языка и литературы (ИИЯЛ, с 1949 в составе Дагестанского филиала АН СССР). В 1945 г. был организован Рукописный фонд института. С 1948 г. в него систематически поступали арабские рукописи и книги из закрытых мечетных библиотек и мадраса [Каталог, 1977, с. 3].

Новый период антиисламских гонений (середина 1950-х — начало 1960-х гг.)

Недолгий период хрущевской «оттепели» имел противоречивое значение для истории исламского образования в Дагестане. С одной стороны, благодаря политическим реформам, проведенным Н.С. Хрущевым после смерти Сталина, произошла либерализация режима и общества в СССР. Репрессии потеряли всеобъемлющий характер. Прекратилось уничтожение людей и народов. Огромный неконтролируемый репрессивный аппарат во главе с МГБ был сокращен до размеров Комитета государственной безопасности, система ГУЛАГа сведена до минимума. Эти процессы затронули всю страну, в том числе и Дагестан. В 50-е годы в республику началось массовое возвращение реабилитированных заключенных и ссыльных из Казахстана, Средней Азии, Сибири. Среди них было немало бывших *мударрисов*, последователей *алимов* и *суфиев* дореволюционного и раннего советского времени. Вместе с тем сюда возвращались отдельные студенты с Северного Кавказа, окончившие Мир-и Араб и Баракхан. Дефицит частично легализованных мечетных общин в образованных имамах и *кади* начал понемногу удовлетворяться.

С другой стороны, в целом по стране положение ислама и других конфессий опять ухудшилось. В новой Программе КПСС, принятой на XXII съезде КПСС (октябрь 1961 г.), было провозглашено вступление страны в период «развернутого коммунистического строительства». Первоочередной задачей стало воспитание нового человека, что подразумевало скорейшее угасание «религиозных предрассудков» и ограничение религиозных институтов, только уже без прежних массовых репрессий, а при помощи административного давления «сверху» [Программа, 1961]. Религиозное обучение несовершеннолетних продолжало караться как уголовное правонарушение. Принятый в 1960 г. новый Уголовный кодекс (УК) РСФСР устанавливал за подобное «нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви... исправительные работы на срок до одного года или штраф до 50 рублей». За повторное нарушение этого положения было положено «лишение свободы на срок до трех лет» (ст. 142). По ст. 227 УК, уличенные в организации и руководстве нелегальными религиозными группами (и школами) присуждались к 5 годам лагерей или ссылке на тот же срок с конфискацией имущества или без оногo [Комментарий, 1980, с. 274, 431].

СДРК принимал меры по сокращению числа официально открытых мечетей. В целом в СССР их количество с 1948 до января 1964 г. упало с 457 до 312 [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 4. № 430. 1.1. Подробнее об этом см.: Ro'i, 1996, p. 161; Сулаев, 2009]. Была также усилена атеистическая пропаганда. Эти общие установки не замедлили сказаться на местах. Открытие новых мечетей в ДАССР было заморожено. С января 1951-го по ноябрь 1964 г. в Дагестане была зарегистрирована всего одна мечеть. Исламское образование на территории Северного Кавказа так и не было легализовано. Более того, в 1961 г. закрылось одно из двух действующих в Союзе медресе — Баракхан.

Курс на усиление борьбы с исламом в советском обществе был закреплен в постановлении ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения». Его неизменность подтвердили Постановление ЦК КПСС «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» от 9 января 1960 г. и решения XXII съезда КПСС, в которых от коммунистов требовали решительной борьбы с религией, был намечен ряд конкретных мер для претворения в жизнь решений партии. Совет Министров ДАССР откликнулся на них постановлением «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», принятым в июле 1961 г. Уличенных в совершении молитв, *уразы*, участия в *курбан-байраме*, *ураза-байраме* и паломничествах к святым местам (*пир*, *зийарат*), а особенно *муридов* суфийских шейхов исключали из партии, если они в ней состояли, не допускали к занятию партийных и общественных постов, должностей, связанных с охраной общественной собственности, даче свидетельских показаний в суде, даже к участию в худо-

жественной самостоятельности [Протоколы, 1962, д. 1148, лл. 80, 276, д. 2052, л. 221, д. 2054, лл. 187, 195 и далее]. Все это в целом представляло разные формы скрытой религиозной дискриминации.

В ответ на притеснения со стороны властей появлялись все более скрытые, недоступные государственному контролю формы исламских институтов и религиозных практик. Но это совсем не означало появления подпольного, «параллельного» официально-му ислама, о чем на основании советских официозных материалов немало писали советологи [Bennigsen, Lemerrier-Quelquejau, 1980, р. 57–59]. По сути дела, ничего антисоветского в нелегальных исламских практиках не было. Никто не боролся с советской властью. Чаще всего религиозные общины, в первую очередь *вирды*, не добившиеся регистрации, действовали без нее. Случались самовольные открытия молитвенных зданий, например в с. Кванада, Гимерсо, Верхнее Гаквари Цумадинского района, организация кружков по обучению религии (главным образом речь шла об открытии нелегальных коранических классов и *мактабов*, например, в том же Цумадинском районе), организация паломничества к святым местам. Эти действия считались серьезными нарушениями законодательства о культах [Дело, 1962, л. 195, 196]. Проводившиеся время от времени проверки обнаруживали немало таких фактов. Так, в докладной записке Председателя СМ ДАССР Председателю СДРК, относящейся к концу 1964 года, приводятся следующие данные: в Дагестане самовольно открыто более 70 зияратов на могилах шейхов («святых мест»), действует около 40 незарегистрированных мечетей (при наличии 28 зарегистрированных) [ЦГА РД. Ф. р–1234. Оп. 4. Д. 29. Лл. 5, 6. См. также: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 4. № 436].

Стабилизация отношений времен «застоя» (1960-е — середина 1980-х гг.)

60-е — начало 80-х годов отмечены стабилизацией отношений государства с мусульманскими общинами страны. Число легализированных мусульманских организаций было регламентировано и несколько сокращено. По данным Совета по делам религий, общее число их с 1966 по 1986 упало с 1820 до 751. В ДАССР одна мечеть была закрыта, и к 1978 г. в ней осталось 27 действующих мечетей [Блокнот, 1978, № 11–12, с. 19. См. также архивные материалы ГАРФ, обобщенные в кн.: Емельянова, 1999, с. 133.]. Создание любых новых религиозных учреждений, в первую очередь образовательных, в период «застоя» было заморожено. Мусульманская община Дагестанской АССР была включена в сложную бюрократическую иерархию управления мусульманами Союза. Контроль за ними осуществлялся по линии ДУМСК–СДРК–Совет Министров СССР и ЦК КПСС.

Структура Совета по делам религиозных культов немного изменилась. Курс на сокращение числа религиозных общин всех конфессий привел к объединению ведомств, курирующих разные конфессии. В иерархии культов первое место было отведено РПЦ. 8 декабря 1965 г. СДРК был слит с Советом по делам Русской православной церкви в единый Совет по делам религий (далее: СДР) при Совете Министров СССР. Его центральный аппарат включал Отделы по делам православных церквей (1); по делам мусульманской и буддистской религий (2); по делам католической, протестантской, армянской церквей, иудейской религии и сект (3); международных связей (4); юридический (5); бухгалтерию (6) и общий (7) [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 545. Л. 97. Д. 634. Л. 70–74; Законодательство, 1969, с. 71–72]⁴. СДР должен был следить за соблюдением Конституции СССР и декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918), разрабатывать проекты общесоюзного законодательства о религиях и вносить их в Совет Министров, информировать правительство о деятельности религиозных организаций, содействовать борьбе СССР за мир и дружбу народов.

Административное давление на религиозные объединения в 60–70-е годы росло. 18 марта 1966 г. Президиум Верховного Совета РСФСР издал постановление «Об административной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах», имевшее силу закона до 1990 г. Согласно новому указу, были объявлены административными правонарушениями: 1) уклонение руководителей религиозных объединений от регистрации объединений в органах государственного управления, 2) нарушение установленных законодательством правил организации и проведения религиозных собраний, шествий и других церемоний культа, 3) организация и проведение служителями культов и членами религиозного объединения специальных детских и юношеских собраний, а также трудовых, литературных и иных кружков и групп, не имеющих отношения к отправлению культа. Тем самым создание нелегальных мусульманских школ и любые формы частного исламского обучения, по-прежнему часто встречавшиеся в Дагестане, были поставлены вне закона.

Кроме того, в силе остались положения законодательства о культах, устанавливавшие уголовную и административную ответственность за «взимание сборов и обложений в пользу религиозных организаций и служителей культа; изготовление с целью массового распространения или массовое распространение обращений, писем, листовок и иных документов, призывающих к неисполнению законодательства о религиозных культах; совершение обманных действий с целью возбуждения суеверий в массах; организацию и проведение религиозных собраний, шествий и других церемоний культа, нарушающих общественный порядок; организацию и проведение

4 | В 60–80-е годы структура СДК не раз менялась. Количество отделов в нем было сокращено.

занятий по обучению несовершеннолетних религии с нарушением установленных законодательством правил». Все эти узаконения помогали союзным и республиканским властям, пользуясь советской «демократической» риторикой (борьба за мир, дружбу народов и проч.), подвергать дискриминации всех связанных с исламским обучением лиц.

Этой задаче служил также порядок регистрации религиозных объединений и служителей культа, определенный инструкцией Совета по делам религий от 31 октября 1968 г. «Об учете религиозных объединений, молитвенных домов и зданий, а также о порядке регистрации исполнительных органов религиозных объединений и служителей культа» [Законодательство, 1969, с. 119–136], не менявшейся до принятия нового закона о свободе совести 1990 г. Перерегистрация и контроль религиозных объединений остались в числе обязанностей исполкомов районных и городских Советов (ст. 1). На каждую мечетную общину заводилась регистрационное дело и карточка (ст. 2). Было запрещено создавать новое религиозное объединение, если в нем было менее 20 членов. Несовершеннолетние в религиозные объединения не допускались. За нарушение законодательства о культах местные Советы и уполномоченные СДР в автономиях лишали «служителей культа» регистрации, а при рецидиве — привлекали их к уголовной и административной ответственности (ст. 20).

Чтобы препятствовать образованию новых религиозных организаций и нелегальных религиозных школ, с начала 70-х гг. к ним, как и к представителям политической оппозиции (диссидентам) стали применять законодательство о «тунеядцах». В феврале 1970 г. вышло постановление ЦК КПСС и СМ СССР «О мерах по усилению борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущими паразитический образ жизни». В связи с этим СДР потребовал от уполномоченных, в том числе по Дагестану, усилить работу по выявлению в незарегистрированных религиозных обществах и нелегальных сектантских группировках лиц, уклоняющихся от общественно полезного труда, и применять к ним соответствующие меры. Эти же задачи были поставлены и совместным постановлением бюро обкома КПСС и Совмина ДАССР от 17 апреля 1970 года с аналогичным названием.

Не надо думать, что в 60–80-е годы вернулись времена сталинских антимусульманских репрессий. Скорее гарантии свободы совести имели половинчатый характер, как и осуществление других демократических свобод советских граждан в годы «застоя». По данным Совета по делам религий на 1978 г. в Дагестане действовали мечети в 12 районах и 4 городах республики. Как уже говорилось, подавляющее большинство из них было сосредоточено в горных районах Среднего и Северного Дагестана. Каждые три года, хоть и в небольшом количестве, издавался Коран, ежегодные календари. Дагестан-

ские мусульмане имели возможность читать журнал «Мусульмане Советского Востока», издававшийся в Ташкенте на шести языках (в том числе на арабском и русском). Кроме того, отдельные имамы и *алимы* из Дагестана имели возможность участвовать в различных конференциях, съездах и других крупных форумах представителей различных религий [Ханбабаев, 2001, с. 69–70].

Немногочисленные официально признанные институты и надстроенные над ними государственные структуры представляли собой что-то вроде верхушки огромного айсберга, подводную часть которого составляли сотни непризнанных государством, но тем не менее существовавших, хотя и мало связанных друг с другом и не представлявших уже особой угрозы режиму мусульманских общин. Эти институты возникали в ответ на растущие нужды быстро растущего мусульманского населения в имамах, *будунах* и других служителях культа. Два медресе Бухары и Ташкента не могли удовлетворить эти нужды. К тому же попасть в них для большинства дагестанцев было совершенно нереально. Для этого нужна была характеристика имама зарегистрированной мечети и поддержка ДУМСК. Прежние каналы связей дагестанских *алимов* с *мударрисами* арабских стран Ближнего Востока оказались полностью перекрыты. Поволжье и Средняя Азия, куда до установления советской власти дагестанские *мута‘аллимы* регулярно ездили пополнять свое образование, сами были в тяжелом положении.

Поскольку большинство мусульманских институтов в послевоенное время действовали нелегально, статистики их не велось. Некоторые (правда не всегда достоверные) сведения об их численности и специализации незарегистрированных мусульманских школ содержатся в отчетах комиссий, ревизовавших состояние атеистической работы в ДАССР (ныне в составе ЦГА РД, ГАРФ). С конца 50-х до середины 80-х годов эти источники довольно стабильно оценивали их число в несколько десятков. Так, в докладной записке конца 1964 г. председателя Совета Министров ДАССР председателю СДРК отмечалось, что в республике самовольно было открыто более 70 «святых мест», действует около 40 незарегистрированных и 28 зарегистрированных мечетей. Подразумевая нелегальные коранические школы и примечетные школы, автор записки клеймил духовенство за «религиозную агитацию и пропаганду среди женщин, молодежи и даже детей» [Омарова, 1994, с. 105].

Система исламского образования стала замкнутой. Из нее выпал ряд звеньев. Связи между учебными институтами разных уровней нарушились. К началу 60-х годов мусульманская школа несколько оправилась от репрессий 30–40-х годов. В сельской местности появилось много новых *мактабов* и начальных коранических школ. *Мадра-са* были уничтожены в 30-е годы и восстановить их в прежнем виде не удалось. Отдельные *алимы* по-прежнему собирали вокруг себя учени-

ков из разных районов. Но все нелегальные школы имели в лучшем случае лишь районное значение. Среди *мударрисов* тех лет известно: пользовались Хапиз-Хаджи из с. Охли, накшбандийский шейх *хафиз* Ибрагимхалил из с. Тидиб, накшбандийский и шазилийский шейх Тажудин (Рамазанов) из с. Ашали, Сулейман из с. Мехельта, Сайфутдин (Гаджиев) и Абдурахим (Магомедов) из с. Саситли, Султан-Магомед из с. Тлох, Гамбулат из с. Метрада, Магомед-Саид (Абакаров) из с. Хуштада и другие.

В 70-е годы такие нелегальные школы отмечены в основном в Среднем и Северном Нагорном Дагестане — в селениях Акуша, Аракани, Ассаб, Верхнее Гаквари, Губден, Доргели, Кахиб, Карабудахкент, Кванада, Мехельта, Нижние Казанище, Нижний Дженгутай, Обода, Охли, Саситли, Тидиб, Тлох, Уриб, Хунзах, Хучада, Хуштада и некоторых других. Время от времени их запрещали, но затем они появлялись снова. Небольшие размеры групп и занятия в частных домах позволяли уходить от преследований. Некоторые *алимы* занимались с учениками ночами или скрывались в землянках (*худжра*). Особенностью кружков было соединение в них уровней *мактаба* и *мадраса*. Один и тот же преподаватель начинал изучать с детьми Коран, *таджвид* и основы арабского, в то же время занимался с более старшей группой морфологией (*сарф*), синтаксисом (*нахв*), *хадисами*, *тафсиром* и *сирой*. Отдельные *мута'аллимы* проходили с ним логику, философию и *фикх*. Учебниками служили книги, напечатанные до революции и в раннее советское время, а чаще — их современные рукописные копии [Полевой материал авторов]. *Мударрисов* часто содержала община за счет тайно собираемых с колхозных (государственных) земель *закята* и *вакуфных* отчислений. Ученики были приходящими. Например, в с. Хуштада они учились в школе-интернате в соседнем райцентре и приходили заниматься к *мударрису* по ночам.

Сходные явления наблюдались в сфере суфийского образования, поставленного вне закона повсюду в СССР. Процесс суфийского образования становился все более закрытым, уменьшилось количество *муридов*. Сеть отделений всех трех распространенных в ДАССР *тарикатов* — накшбандийя, кадирийя и шазилийя, — стала распадаться. Суфийские общины и образовательные группы замыкаются в пределах небольших горных и предгорных районов. Именно этим можно объяснить то, что в 30–80-е годы XX в. *иджаза* идущей от 'Абдар-Рахмана ас-Сугури (из Согратля) ветви братства накшбандийя-халидийя передавалась от шейха к шейху в основном в пределах одного небольшого предгорного района республики (Карабудахкентского, прежде — Ленинского). То же самое наблюдается и среди шейхов накшбандийя-махмудийя-шазилийя. Все шейхи этой цепочки, которые обучали в советское время, передавали *иджазу* своим последователям в основном только из одного района (Советского, ныне — Шамильского) [Полевой материал авторов].

Само мусульманское общество, нуждам которого служило исламское образование, сильно изменилось к позднему советскому периоду. Дагестан урбанизировался. Это было связано в первую очередь с массовым переселением горцев на равнину, организованным правительством ДАССР. Всего переселилось более 200 тысяч человек. Они основали 76 новых поселков [Гаджиев, 1973, с. 136]. Бывшие сезонные хутора при пастбищах (*кутаны*) стали селениями. Многие устраивались в уже существующих селениях и быстро растущих городах Махачкала, Дербент, Кизляр, Хасавюрт, Каспийск (существует с 1947 г.), Избербаш (с 1949), Кизилюрт. Пик переселений пришелся на 60–70-е годы. На равнину переезжали добровольцы, выходцы из высокогорья, где трудно было найти жилье и работу. Толчком к переселениям послужили сильные землетрясения 1966 и 1970 гг. Пострадавшие от него горцы были расселены на равнине. Сюда же переместились некоторые центры исламского образования. К концу 70-х годов нелегальные учебные группы и суфийские *вирды* появились в переселенческих поселках Первомайское, Новосаситли (Хасавюртовский район), Нечаевка (Кизилюртовский район) [Исламмагомедов, Сергеева, 1988, с. 296–302. См. также: Дагестанская правда, 28.11.1979, 29.06.1984].

С другой стороны, под влиянием контактов с немусульманскими народами Южной и Центральной России культура дагестанских мусульман принимала все более светские черты. В противовес старой мусульманской культуре на *‘аджаме* и арабском в послевоенном Дагестане появилась массовая советская попкультура, завоевавшая немалую популярность у молодежи. В ходе советских национальных преобразований были созданы новые светские национальные литературы на языках народов Дагестана, театр, пресса и телевидение [Бобровников, 2001, с. 89–90]. С 60-х годов широкое распространение в республике получил русский язык. Постепенно он вытеснил арабский и отчасти тюркские в качестве средства письменной культуры и межнационального общения. Кириллица значительно потеснила *‘аджам*. На ней стали записывать даже рукописные тексты религиозного содержания. Полностью была русифицирована средняя и высшая школа. С 1964/65 учебного года преподавание в начальной школе с третьего класса тоже было переведено на русский. У горцев, не имеющих письменности на родном языке (агулы, рутульцы, цахуры, андо-цезские народы) русский язык использовался с первого класса.

В Махачкале развивалось академическое востоковедение. Отдельные востоковедные курсы читались на Историческом факультете Дагестанского государственного университета (создан в 1957). Но главным центром оставался Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Здесь сложилась сильная (и единственная на Северном Кавказе) школа исламоведов, выпускников Восточного факультета Ленинградского университета и Исторического факультета МГУ. Она группировалась вокруг Отдела восточных рукописей (руководитель

А.Р. Шихсаидов). У истоков создания отдела стоял ученик Али Каяева М.Д. Саидов (1902–1985). С ИИЯЛ сотрудничали *алимы*-арабисты позднего советского времени, в частности Мансур Гайдарбеков из Геничутля и Мухаммед Нурмагомедов из Аракани. Институт регулярно проводил археографические экспедиции во всех районах республики. К 1985 г. в Рукописном фонде ИИЯЛ удалось собрать 2731 единицу [Тагирова, 2001, с. 137] рукописных книг и сборников, многие из которых вышли из библиотек дореволюционных и ранних советских медресе Дагестана.

Сокращения

Бюллетень НКВД РСФСР — *Бюллетень Народного комиссариата внутренних дел Российской Социалистической Федеративной Советской Республики*.

СВБ — Союз воинствующих безбожников.

ЦГА РД — Центральный государственный архив Республики Дагестан. Махачкала.

Список источников и литературы

Алпатов, 2000 — Алпатов В.М. *Сто языков и политика, 1917–2000*. М., 2000.

Блокнот, 1978 — *Блокнот агитатора и политинформатора*. Махачкала, 1978. № 11–12.

Бобровников, 2001 — Бобровников В.О. Советские национальные реформы и смена идентичности народов Северо-Западного Дагестана // *Расы и народы*. 2001. Вып. 26.

Бобровников, 2009 — Бобровников В.О. Мусульманская школа в раннем советском Дагестане // *Rah Islamica*. 2009. № 1 (2).

Гаджиев, 1973 — Гаджиев А.С. К истории переселения горцев Дагестана на равнину // *Вопросы истории Дагестана и Северного Кавказа*. Махачкала. 1973. Вып. I.

Дело, 1962 — «О серьезных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения. Рассмотрено на заседании Дагестанского обкома КПСС 18 августа 1962 г.» // *ЦГА РД*. Ф. р–1. Оп. 2. Д. 2054.

Емельянова, 1999 — Емельянова Н. *Мусульмане Кабарды*. М., 1999.

Законодательство, 1969 — *Законодательство о религиозных культах*. М., 1969.

Инструкция по применению законодательства о культах (1961 г.) // *Законодательство*. 1969.

Исламмагомедов, Сергеева, 1988 — *Традиционное и современное в современном быте и культуре дагестанцев-переселенцев* / Отв. ред. А.И. Исламмагомедов, Г.А. Сергеева. М., 1988.

Какагасанов, 2001 — Какагасанов Г.И. Религиозные мусульманские (примечательные) школы Дагестана // *Ислам и исламская культура в Дагестане* / Отв. ред. и сост. А.Р. Шихсаидов. М., 2001.

Какагасанов, Гаджиев, 1998 — *Али-Хаджи Акушинский — шейх аль-ислам Дагестана, патриот и миротворец. Документы и материалы* / Сост. Г.И. Какагасанов, А.-Г.С. Гаджиев. Махачкала, 1998.

Каталог, 1977 — *Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала Академии наук СССР* / Сост. М.-С. Саидов. М. 1977. Вып. I.

Комментарий, 1980 — *Комментарий к Уголовному Кодексу РСФСР*. М., 1980.

Красный Дагестан. Махачкала.

Материалы, 1929 — *Материалы к отчету правительства VII Вседагестанскому съезду Советов за период с I.X.1926 по I.X.1929*. Махачкала, 1929.

- Муцалханов, Махмудов, 1997 — Муцалханов М.С., Махмудов Х.М. *Дагестан в 30-е годы*. Махачкала, 1997.
- Омарова, 1994 — Омарова М.М. Из истории осуществления свободы совести в Дагестане (1930–90-е гг.) // *Ислам в Дагестане. Межвузовский сборник научно-тематических статей*. Махачкала, 1994.
- Оразаев, 1992 — *Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева* / Сост. Г.М.-Р. Оразаев. Махачкала, 1992.
- Постановление № 572 от 19.05.1944 Совета Народных Комиссаров СССР // *Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)*. Ф. 6991. Оп. 4. № 1. Л. 1, 2.
- Постановление Президиума Центрального исполнительного комитета ДАССР «Об образовании при президиуме ЦИК'а Комиссии по рассмотрению религиозных вопросов» // *ЦГА РД*. Ф. р-564. Оп. 2. Д. 1.
- Программа, 1961 — *Программа Коммунистической партии Советского Союза*. М., 1961.
- Протоколы заседаний Бюро Дагестанского обкома КПСС (Махачкала, 1962) // *ЦГА РД*. Ф. р-1. Оп. 2. Д. 1148, 2052, 2054.
- Салахбекова, 2003 — Салахбекова З.А. *Власть и мусульманское духовенство Дагестана: история взаимоотношений (1920–1940 гг.): Автореферат дисс... канд. ист. наук*. Махачкала, 2003.
- Сведения, 1936 — Сведения о молитвенных зданиях и служителях культа, находящихся в пределах ДАССР на 1/I–1936 г. // *ЦГА РД*. Ф. р-564. Оп. 3. Д. 4.
- Советский Дагестан за 40 лет: Статистический сборник*. Махачкала, 1960.
- Тагирова Н.А. Тематическая характеристика арабской рукописной книги в Дагестане // Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х. *Арабская рукописная книга в Дагестане*. Махачкала, 2001.
- Ханбабаев, 2001 — *Религии и религиозные организации в Дагестане: Справочник* / Сост. К.М. Ханбабаев. Махачкала, 2001.
- Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay Ch. L'«Islam parallele» en Union Soviétique // *Cahiers du monde russe et soviétique*, (1980, vol. XXI, no. 1).
- Bobrovnikov et al, 2010 — Bobrovnikov V., Navruzov A., Shikhaliev Sh. Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Daghestan // *Islamic Education in the Soviet Union and the Commonwealth of Independent States* / Ed. by M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth. L., Routledge, 2010.
- Ro'i Y. Islam in the Soviet Union after the Second World War // *Religion, State and Society*, 1996, vol. 24, nos. 2/3.

А.Ю. Хабутдинов

Оренбургское магометанское духовное собрание как основополагающий общенациональный институт в 1788–1917 гг.

В 1788 г. мусульманское сообщество Европейской России и Сибири было институционализировано Российским государством в форме Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), близкой к миллету¹. Мнения мусульман Волго-Уральского региона о религиозной автономии представлены в их наказах в Уложенной комиссии 1767–1768 гг. Они были разделены по различным сословным и территориальным группам. Ключевым термином здесь является «магометанский (мусульманский) закон», то есть мусульманское шариатское право. В качестве судей выступают ахуны и муллы. Следует отметить единодушие в этом вопросе самых различных групп: служилых татар Казанского, Пензенского и Саранского уездов [Ташкин, 1922, с. 130], башкир Уфимской провинции, башкир Исетской провинции, татар Сеитовской слободы (Каргалы), ясачных татар Казанской дороги Уфимской провинции, служилых мишарей и татар Уфимской провинции, мишарей Исетской провинции. Но речь в наказах шла не о создании централизованной религиозной администрации, а о свободе вероисповедания и об избрании четырех ахунов для Уфимской провинции. При этом в выборах должны участвовать различные этносословные группы: башкиры, тарханы, мещеряки (мишаре) и ясачные татары, «ибо все мы одного магометанского закона состоим». Расшифровка полномочий этого суда дается в наказе башкир Уфимской провинции. Здесь упор делается на брачно-семейное право: наследование (*мирас*), основания для развода (*талак*), установление степени родства, препятствующего заключению брака. Кроме того, за имамами фактически закрепляются полномочия мухтасиба по контролю за соблюдением поста (ураза) и посещением пятикратных молитв. [Кулбахтин И., Кулбахтин Н., 2005, с. 92–94, 114, 207–208, 250, 254, 259.]

В отсутствие стабильных путей сообщения муфтий в Уфе фактически оставался малодоступным для большинства населения. Поездка

1 | Миллет — форма религиозного самоуправления, в рамках которого регулируются некоторые правовые нормы, касающиеся институтов общины и личного статуса ее членов.

к нему могла быть делом месяцев. Поэтому ахун — глава духовенства региона — был ключевой фигурой. До создания Оренбургского магаметанского духовного собрания (ОМДС) в 1788 г. ахуны были главами духовенства городов и башкирских дорог (областей) Приуралья [Материалы по истории Башкирской АССР, 1936, с. 113]. Ш. Марджани и Р. Фахраддин первым ахуном называют Юнуса б. Иваная (1639?–1689?) из аула Ура в Заказанье [Марджани, 1900, с. 186–188; Фахраддин, 1901, с. 38–40]. Однако непонятно, насколько он признавался в этом качестве царской администрацией. В единственном числе упоминается ахун Ногайской дороги Бек-Булат в письме батыра Кусюма, направленном против восставшего батыра Алдара в 1709 г. [Материалы, 1936, с. 253]. Ахуны и позднее выполняли роль посредников, легитимизируя светскую власть, особенно в Приуралье. Здесь власть была движущейся, почти кочевой, передвигающейся по мере строительства крепостей. Так, при полковнике К.-М. Тевкелеве во время строительства Оренбурга в 1730-е гг. находился ахун Ибрахим б. Мухаммад-Туляк. [Марджани, 1900, с. 209; Фахраддин, 1901, с. 40–41]. При Абулхайр-хане в качестве посредника для контактов с начальником Оренбургской комиссии В.Н. Татищевым использовался Мансур-ахун. В 1737 г. через него шла информация о мерах Абулхайр-хана по проправительственной агитации среди восставших башкир. Подполковник Останков из Оренбурга через ахуна Мансура передавал информацию о наградах за поимку башкирских повстанцев. [Материалы, 1936, с. 343].

В рапорте начальника Оренбургской экспедиции И.К. Кириллова и начальника Комиссии башкирских дел А.И. Румянцева от 16 декабря 1735 г. утверждалось, что все 10 ахунов Приуралья являются выходцами из казанских татар. По указу императрицы Анны Иоанновны от 11 февраля 1736 г. их число было сокращено до 4 — по 1 на каждую дорогу. Ахуны при этом оставались выборными, но утверждались властями наместничества и приносили присягу на верность императору в Уфе [ПСЗРИ. I. Т. 9, с. 741–745]. Это давало им возможность прямых контактов с властями. С основанием Каргалы Абдассалам б. Урай в 1746–1786 гг. был ее ахуном, став тем самым первым ахуном городского поселения [Денисов, 2009 (1), с. 154]. В Каргале был создан прецедент сдачи экзамена на должность ахуна — в 1771 г. Абдулла Муслюмов стал ахуном Исетской провинции [Азаматов, 1999, с. 20]. Тем самым был заложен принцип прохождения экзамена для получения должности духовенства. Вторым важнейшим принципом стало утверждение выборов властями. Ключевую роль здесь играла Каргала, как подконтрольное властям мусульманское поселение городского типа [Денисов, Хабутдинов, 2009, с. 79]. Именно ахун Каргалы Мухаммаджан Хусаин стал первым ахуном края в 1786 г., что означало прежде всего его важную роль во внешнеполитической деятельности [Азаматов, 1999, с. 23–24].

22 сентября 1788 г. был принят именной указ Екатерины II «Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведывания всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими», тем самым был создан единственный орган, объединявший всех мусульман Внутренней России и Сибири — Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС). Следует отметить, что в Указе ОМДС определялось как «духовное собрание Магометанского закона», при этом только слово «Магометанского» пишется с большой буквы. [ПСЗРИ. I. Т. 22, с. 1107]. В этот же день по именному указу Сената ахун Каргалы Мухаммаджан Хусаин стал муфтием всех мусульман России, «исключая Таврическую область» [ПСЗРИ. I. Т. 22, с. 1107–1108].

Сочетание принципа назначаемости муфтия (формально закрепленного только в 1891 г.) с принципом избираемости трех казыев из числа улемов Казанской губернии (Указ Сенатский 17 августа 1793 г. [ПСЗРИ. I. Т. 23, с. 452–454, № 17146]) давали возможность учесть интересы как имперской власти, так и самих мусульман. Если принять во внимание, что все муфтии до Мухаммад-Сафы Баязитова (до 1915 г.) были выходцами из Уральского региона, то казыи представляли интересы татар Поволжья. До 1871 г. избрание казыев проходило в Казани коллегией местных имамов фактически под контролем городской мусульманской элиты.

В итоге мусульманское «духовенство» ставилось под контроль государства, полностью определявшего его кадровый состав. Если учесть, что в России уже существовала свобода вероисповедания для лиц, официально зарегистрированных как мусульмане, то этот указ устанавливал механизм надзора за духовными лицами, при этом основное внимание уделялось их лояльности Российскому государству («люди, в верности надежные...»). Наместник (генерал-губернатор) Симбирской и Уфимской губерний барон О.А. Игельстром разработал в 1789 г. Положение об ОМДС, в котором жестко определялся механизм получения «духовного чина» имама и ахуна. После избрания сельской общиной нужно было получить от уездного земского исправника или кантонного начальника документ, удостоверяющий лояльность и указывающий на проживание в данном селении и губернии. Документ предоставлялся наместническому (губернскому) правлению, и с санкции последнего испытуемый мог держать экзамен в ОМДС в присутствии губернских властей в лице двух заседателей верхней расправы (суда). После экзамена его результаты утверждало наместническое правление. На уезд должно было приходиться не более двух ахунов, под их наблюдением находились бы мечети, религиозные школы и их служители [Материалы, 1960, с. 563–564]. К 1800 г. в ОМДС подверглись экзамену 1921 человек, что фактически означало контроль над абсолютным большинством приходов. Только за 1791 г. были проэкзаменованы 789 человек, включая 7 ахунов, 2 помощни-

ков ахунов, 51 мухтасиба, 527 мулл (имамов), 9 мударрисов, 339 азан-чеев (муэдзинов), 10 фаррашей и 15 муджавиров [Материалы, 1960, с. 563–684].

Таким образом, мы видим выстраивание трехуровневой системы: само Собрание–ахун–имам. До создания ОМДС система фактически была двухуровневой: ахун–имам. Ранее ахуны сами взаимодействовали с представителями светских властей, теперь эти функции взяло на себя ОМДС. Однако при отсутствии быстрой связи с Уфой, ахуны (например, Ибрагим Худжаши в Казани) решали вопросы шариатского права в случае конфликтных ситуаций в сфере семейного права: брак, развод, наследование. Они фактически выполняли функции апелляционной инстанции [Хабутдинов, 2009, с. 94–99]. По этой причине многие имамы стремились занять этот пост, что вело к росту их численности. Если к 1788 г. мы можем говорить о 4 ахунах для всей Оренбургской губернии, то в 1851 г. их было уже 25 человек. Попытка придать по проекту «Правил о магометанских супружеских делах» законодательный статус должности ахуна как окончательной инстанции в рассмотрении судебных дел по вопросам семейного права потерпела неудачу. Характерно, что 28 марта 1824 г. проект поддержали два ключевых имама края: оренбургский ахун Габдессалам б. Габдррахим [Хабутдинов (1), 2004, с. 67–68] и выдающийся имам и мударрис 1-го прихода Каргалы Габдуррахман б. Мухаммадшариф [Денисов, 2009 (2), с. 19–20]. Однако, если Таврическое магометанское духовное собрание одобрило проект, то муфтий ОМДС Мухаммаджан б. Хусаин отказал в праве своим заседателям (казыям) обсуждать его [Азаматов, 1999, с. 124]. Он прекрасно понимал, что дело сводится к сужению полномочий самого ОМДС, но не хотел конфликтовать с могущественным руководителем Министерства духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицыным, который предложил проект «Правил о магометанских супружеских делах». Однако проект не был воплощен, поскольку в мае 1824 г. Голицын был смещен с поста в результате придворных интриг. В итоге 15 мая 1825 г. оренбургский гражданский губернатор Р.В. Нелидов указал на то, что «магометанские чиновники, получив новую степень власти, обратятся не на пользу, а к всяческому гонению своей паствы». Р.В. Нелидов предложил рассматривать все брачные и семейные споры в гражданских судах. Однако до Судебной реформы 1864 г. это было невозможно осуществить практически. Протест оренбургского гражданского губернатора можно понять в том смысле, что судебные функции ахуна фактически приближались к функциям епископа. В 1847 г. ОМДС уведомляло МВД, что функция ахуна сводится к рассмотрению семейных тяжб [Азаматов, 1999, с. 93]. При этом, в отличие от контактов с православным духовенством, отсутствовал механизм взаимодействия ахуна и губернатора.

21 сентября 1828 г. был принят сенатский указ «О введении к употреблению метрических книг по Оренбургскому духовному ма-

гометанскому собранию» [ПСЗРИ. II. Т. 3, с. 837–840], где подтверждалась компетенция ОМДС по вопросам семейного права, включая фиксирование рождений и смертей и условий брака. Один экземпляр метрических книг оставался в мечети, а один посылался в ОМДС, так что светские власти получили возможность реального контроля за ситуацией на местах [Азаматов, 1999, с. 125]. Однако вместо вмешательства в повседневную жизнь они предпочли осуществлять контроль через правление ОМДС, а не путем передачи его ахунам на местах. Характерно, что тот же оренбургский ахун Габдассалым б. Габдррахим проводил политику централизации, став с 1825 г. муфтием ОМДС.

До конца непонятна функция мухтасибов, однако, по всей видимости, вначале именно они выполняли функцию контролеров за действиями имамов на местах. По мере роста числа ахунов различие их функций становилось все менее понятным. Так, в 1851 г. в Оренбургской губернии было 25 ахунов, а в 1855 г. — 26 мухтасибов. По мере роста числа ахунов здесь в 1868 г. остался только 1 мухтасиб [Азаматов, 1999, с. 92–93; Азаматов, 2005, с. 255–256; Азаматов, 2008, с. 217]. При этом формально к ахунам предъявлялись более высокие требования с точки зрения образованности.

Духовенство башкирских даруг с 1798 г. оказалось фактически под полным контролем кантонных начальников. В соответствии с именным указом Оренбургскому военному губернатору барону О.А. Игельстрому от 10 апреля 1798 г. к материальному обеспечению служащих на Оренбургской линии привлекалось все духовенство из башкир, кроме «только одних мулл, которые по духовному своему званию при мечетях службу свою отправляют». Одиннадцатый пункт инструкции — «Ордер, данный башкирским и мещеряцким кантонным начальникам» — резко ограничивал численность духовенства и ставил его назначение под полный контроль кантонных начальников. По инструкции, отпуск любого подчиненного вонне зоны кантонов осуществлялся только «с позволения главного военного начальника» [ПСЗРИ. I. Т. 25, с. 189–197].

Такой же принцип двух ключей: со стороны как ОМДС, так и местнического правления, был намечен в Положении об ОМДС при строительстве мечетей. Причем, как правило, при 100 дворах должна была находиться 1 мечеть [Материалы, 1960, с. 565]. Контроль ОМДС распространялся не только на мечети, но и на мектебы и медресе. Поскольку у властей отсутствовали реальные инструменты контроля, то провозглашался принцип существования учебных заведений только при мечетях. Соответственно, преподаватели должны были сдавать экзамен при ОМДС. При этом ОМДС должно было составлять ежемесячные списки учащихся и представлять один экземпляр списка губернатору и один в Приказ общественного призрения. Причем открытие школ происходило бы в разрешительном порядке: вначале ОМДС давало санкцию, которую впоследствии должно было подтвердить на-

местническое правление [Материалы, 1960, с. 566] Такой контроль над школами был невозможен в тот период чисто логистически. Первые сведения о медресе Казани, их мударрисах, преподаваемых предметах и числе учащихся относятся к 1816 г. (из-за утраты казанских архивов при пожаре 1815 г.) [Медресе Казани, с. 13–14]. Принцип детального контроля над контингентом преподавателей и учащихся, предложенный в Положении об ОМДС, стал реальным в начале XX в. [Медресе Казани, с. 132–141].

Согласно свидетельству Ш. Марджани, Духовному собранию были поручены следующие вопросы: «давать мусульманам подчиненного им округа фетвы о верности или ошибочности деяний в религиозных или духовных делах; принятие экзаменов у лиц, назначаемых на должности выполняющих обязанности по Шариату ахунов, мухтасибов, мударрисов, хатыбов, имамов и муэдзинов в вопросах науки, практики и морали; выдача разрешений на строительство и ремонт мечетей; раздел имущества мусульман по Шариату» [Марджани, 1900, с. 286].

Будущий муфтий Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) России, тогда казый Оренбургского магометанского духовного собрания Риза Фахраддин сформулировал три основные задачи, обусловившие создание ОМДС: привить восточному исламу любовь к России; оставить без силы не имеющих официального статуса улемов, оказавшихся под скипетром России; превратить ислам на берегах Волги и Урала в официальную религию и распространить везде мектебы и медресе [Фахраддин, 1902, с. 9–10].

Само ОМДС с 1810 г. подчинялось Министерству внутренних дел. До 1874 г. МВД контролировало и мусульманские школы, имевшие статус частных учебных заведений. Их открытие проводилось фактически в уведомительном порядке. Первые правила, регулирующие их деятельность, были изданы только в 1870 г., и порядок открытия профессиональных школ стал разрешительным. С 1874 г. эти школы были переданы в ведение Министерства народного просвещения, что привело к фактически двойному подчинению имамов, являвшихся, как правило, и мударрисами [Хабутдинов, 2001, с. 55–56].

Важнейшей функцией муфтия с точки зрения мусульманского права является издание фетв, разъясняющих любую проблему с позиции шариата. Таким образом, Российское государство получило в свои руки контроль над обеими ключевыми для мусульман-татар сферами права. Вопросы светского права и так контролировались государством, а вопросы религиозного права, догматики и семейного права перешли в руки назначаемого государством муфтия. ОМДС сохранило петровскую коллегиальную систему, которая в общегосударственных органах власти с 1802 г. была заменена системой министерской, где вся власть находится в руках одного руководителя. Однако, несмотря на периодически возникающие конфликты муфтия и

казыев, это не противоречило государственным интересам, наоборот, создавало систему сдержек и противовесов внутри татарской мусульманской элиты.

ОМДС и его духовенство не обладало материальными и властными ресурсами. Большая часть вакфов в Поволжье была конфискована еще сразу после уничтожения Казанского ханства, и окончательно этот процесс был завершён в период правления Анны Иоанновны (1730-е гг.). Вакфы на башкирских территориях были незначительны. Рост числа вакфов начинается во второй половине XIX века, но и тогда доходы от них оставались несравнимыми с соответствующими доходами в мусульманских государствах. В этом заключалось коренное отличие имущественного положения российского мусульманского духовенства от православного, а также от духовенства в мусульманских государствах.

Особенностью структуры ОМДС было отсутствие механизма контроля над положением на местах. Формально их было даже два — ахуны и мухтасибы. Однако, как мы указывали, не были четко определены их обязанности и, как правило, они были разбросаны по деревням, не всегда могли оказать влияние на местных имамов. К тому же контакты с местными светскими властями официально шли через правление ОМДС, что с учетом тогдашних путей сообщения было малореальным. В 1804 г. муфтий Мухаммаджан Хусаин предложил проект централизации духовных органов на местах. Он выступал против контроля со стороны местных властей над вопросами, входившими в компетенцию ОМДС, предлагал создать в Санкт-Петербурге коллегия по мусульманским делам и ее филиалы в основных мусульманских губерниях.

В 1808 г. в Казанской и в 1822 г. в Оренбургской губерниях у местной администрации и мусульман также возникали идеи создания губернских духовных правлений. В 1822 г. чиновники Оренбургского губернского правления предлагали создать в Петербурге Высшее духовное собрание — коллегия ахунов, имеющую право апелляционного суда по вопросам церковного права. Уже в начале XIX века мусульманская элита и ряд чиновников понимали необходимость увеличения автономии духовных властей, наличия строгой централизации духовной власти и соответствия структур духовных органов административно-территориальному устройству России. Все эти проекты не были реализованы, и практически единственным механизмом контроля со стороны ОМДС было временное изъятие указа или лишение его [Азаматов, 1999, с. 33; Марджани, 1900, с. 168–175].

Если за противником не стояли губернские власти, то М. Хусаин смещал его. Так, наиболее серьезной попыткой противостояния политике централизации ОМДС стала деятельность имама деревни Ура Казанской губернии Хабибуллы б. Хусаина аль-Уруви. В 1804 г. Хабибулла отправился в Петербург, где добивался создания самостоятельных ду-

ховных правлений в Пензенской, Саратовской, Симбирской и Казанской губерниях. Саратовское губернское правление предлагало вариант создания такого рода Собрания при условии его номинального подчинения ОМДС. Штаты его правления фактически были аналогичны штатам ОМДС, причем предполагалось введение сана муфтия. Отличие состояло в том, что правление должно было финансироваться за счет самих мусульман. Административный ресурс муфтия и неудачное использование Хабибуллой Хусайном термина «халифа» (воспринятое властями как претензии на полномочия османского султана и халифа) блокировали его инициативу, однако он продолжил свою оппозиционную деятельность [Азаматов, 1999, с. 32–33]. В 1813 г. казанский губернатор добился от князя А.Н. Голицына поддержки Х. Хусайна [Фахраддин, 1903, с. 197–199]. Столь же безуспешной для муфтия оказалась попытка сместить с поста старшего ахуна Казани, имама 5-й мечети Сагита б. Ахмета (Сагитова) [Фахраддин, 1903, с. 197].

В целом в первой половине XIX века упрочились позиции официального духовенства и буржуазии, ориентировавшейся на сотрудничество с государством. Первый муфтий ОМДС М. Хусайн (1788–1824 гг.) проводил политику, направленную на подчинение духовенства как ему лично, так и государству. Бухарская традиция, опиравшаяся на подчинение религии государству, соответствовала этим целям.

До сих пор дискуссионным является вопрос о первом инициаторе выборности муфтия в России. Хронологически наиболее ранним из изданных является доклад сенатора И.В. Лопухина, посланный 18 февраля 1803 г. на имя императора Александра I. В третьем пункте он предлагает «муфтия выбирать всему магометанскому обществу Таврическому через собрание в губернском городе [Семфирополе] мурз и депутатов от поселян каждой волости, которым и выбирать трех кандидатов, о коих с мнением своим общему собранию губернского правительства представлять на утверждение Правительствующему Сенату; от сего же... подносить доклад и Вашему Императорскому Величеству». [Арапов, 2006, с. 35]. За исключением последнего момента (утверждение Правительствующим Сенатом), что, возможно, отражает либерализм первых лет правления Александра I, мы фактически видим модель для проектов избрания муфтия ОМДС, включая заседание Совета улемов при ОМДС в апреле 1905 г. В свою очередь, 28 сентября 1805 г. таврический гражданский губернатор Д.Б. Мертваго, принимавший участие в создании ОМДС, предложил иной вариант выборов: от каждого города и уезда представляется по два кандидата начальнику губернии, который сам выбирает трех кандидатов для представления министру внутренних дел с целью утверждения императором [Арапов, 2006, с. 45].

Если Оренбургское и Казанское губернские правления совместно стремились ограничить контроль М. Хусайна за кадрами на местах, то после его смерти они вступили в конфронтацию по поводу назна-

чения будущего муфтия. М. Хусаин скончался 17 июля 1824 г. через три месяца после отставки А.Н. Голицына, в результате чего был изменен статус Министерства духовных дел и народного просвещения. 132-й параграф положения о министерстве гласил, что «муфтии избираются по-прежнему магометанами» [Азаматов, 1999, с. 48–49]. С сентября 1825 г. казанские имамы и купцы при поддержке вице-губернатора Жилькина предложили кандидатуру нового старшего ахуна Казани, имама 5-й мечети Габдесаттара, сына покойного Сагита б. Ахмета (Сагитова). Эти сведения были известны и Ш. Марджани в 1880-е гг. [Марджани, 1900, с. 298]. Однако на закате своего царствования император Александр I не стремился к выборам и предложил оренбургскому губернатору представить свою кандидатуру. Им и стал Габдессалам б. Габдаррахим (Г. Габдрахимов), назначенный Указом императора Александра I 30 сентября 1825 г.

Г. Габдрахимов, в свою очередь, вступил в борьбу с казанскими имамами и мударрисами. Если М. Хусаин учился в Бухаре и Кабуле, то Габдессалам б. Габдаррахим получил высшее духовное образование в Казани у Ибрагима Худжаши и в медресе Каргалы у мударрисов Габбаса б. Габдеррашида аль-Кушери и Габдуррахмана б. Мухаммадшарифа аль-Кирмани. С сентября 1799 г. он стал имамом Оренбургской соборной мечети. Как лидер духовенства центра, ОМДС вступил во вполне ожидаемый конфликт с муфтием М. Хусаином в 1802 г. В итоге конфликта в 1805 г. по просьбе хана Малого жуза Айчувака и Оренбургского губернского правления Г. Габдрахимов стал ахуном и мударрисом.

В 1830 г. по указанию властей Г. Габдрахимов принял непопулярное среди мусульман решение, требовавшее отказа от похорон в тот же день, поскольку 9 февраля 1827 г. император утвердил мнение Государственного Совета о погребении умерших через три дня после кончины. Вышеупомянутый старший ахун Казани, имам 5-й мечети Габдесаттар б. Сагит (Сагитов) по запросу Казанского губернского правления указал, что данное решение противоречит шариату. В поддержку его позиции выступил муфтий Таврического магометанского духовного правления. Однако муфтий ОМДС Г. Габдрахимов заявил, что закон 9 февраля 1827 г. можно распространить на мусульман. Данная норма была утверждена Указом Сената 13 мая 1830 г. [ПСЗРИ. II. Т. 5, с. 396–398].

После смерти Г. Габдрахимова в 1840 г. Оренбургское губернское правление не выдвинуло кандидатов, выступило против попытки ряда имамов выдвинуть кандидатом ахуна д. Туркеево Белебеевского уезда Оренбургской губернии Габдельхалика Ахтямова. В итоге решение было принято в Петербурге. В рамках реформ Николая I по созданию бюрократического государства в 1836 г. был создан Устав ОМДС. Император и его брат, великий князь Михаил Павлович, уделяли большое внимание религиозному воспитанию мусульман-военнослужащих.

В крупнейших городах Волго-Уральского региона существовали должности военных ахунов, имамы были назначены в ряд основных военноморских портов, на казенный счет содержались мечети при Казанском пороховом и Ижевском оружейном заводах. С 1850 г. была создана должность главного ахуна башкирско-мещеряцкого войска в лице имама мечети Караван-Сарая в Оренбурге. Из этой среды в 1840 г. был назначен новый муфтий ОМДС Габдулвахид Сулейманов. Первые два муфтия (М. Хусаин и Г. Габдрахимов) были известны как высокообразованные улемы и мударрисы, связанные с властями и национальной буржуазией Оренбургской губернии. Сулейманов не имел такого опыта и образования. С 1822 г. он становится гражданским имам-хатыбом г. Санкт-Петербурга, затем преподавателем мусульманского вероучения в ряде военных учебных заведений столицы. Их куратор великий князь Михаил Павлович сыграл ключевую роль в назначении нового муфтия. Муфтий стремился придать ОМДС статус губернского учреждения, тем самым выведя его из-под контроля оренбургского губернатора. Но усиление контроля властей над мусульманами армии, флота и военных предприятий не означало стремление центра увеличить значение ОМДС. К середине века оно уже не было нужно властям для продвижения вглубь Азии, так как приоритет был отдан вооруженному присоединению Казахстана и Центральной Азии к России [Хабутдинов, 2006, с. 18–21].

Обеспечение догматического единства мусульман округа ОМДС, распространение мечетей и школ на всей его территории, унификация татарского языка как официального языка Собрания заложили основы для складывания этнической общности татар на основе членов его миллета. Но духовенство не обладало системой финансирования, собственностью (*вакфами*), системой сбора налогов (*закята*), системой контроля над положением на местах. Баи — лидеры общин, финансируя функционирование мечети, мектеба или медресе, держали под контролем и программу обучения, кадровую политику и мобильность преподавателей и учащихся. Кадровый состав духовенства контролировался также губернскими правлениями и начальниками кантонов на территории Башкирии. Таким образом, не была выстроена структура религиозной автономии. Основной заслугой духовенства и буржуазии было восстановление системы мусульманского образования на уровне локальных мектебов и медресе в региональных центрах. Практически все мусульмане стали членами официально зарегистрированных приходов. Вместе с тем отсутствовали медресе полного цикла, подобные классическим медресе мусульманских государств. Поэтому первые муфтии ОМДС беспрестанно вели переговоры с казахскими правителями, участвовали в российских миссиях на Северном Кавказе и по делам туркмен. В те годы от мусульман окраин России, прежде всего казахов, требовалось стабильное признание светской власти российских императоров, и духовной власти оренбургских муфтиев. Основным

соперником в этом выступал османский султан и халиф — светский и религиозный глава мусульманского мира в одном лице (ряд мусульман России еще в начале прошлого века именно в нем видели своего законного правителя). В качестве других вариантов правителей выступали бухарские, кокандские и хивинские ханы и муфтии, а для казахов также и китайские императоры.

Для мусульман России было жизненно важным прекращение бесконечных восстаний и мятежей, которые сотрясали огромное пространство Евразии со времени падения Золотой Орды. Новая евразийская империя в лице России завоевывала бывшие территории Улуса Джучи и также стремилась к внутреннему спокойствию, расцвету экономики, к гарантии прав веротерпимости и собственности. Указ Святейшего Синода о веротерпимости 1773 г. открыл дорогу для стабильности в регионе, которая в основном сохранилась до 1917 г. Оренбургские муфтии и духовенство ОМДС, торговцы Казани и Каргалы обеспечили проникновение в Степи русских законов, капиталов, языка. Муфтии сделали многое для воспитания казахской элиты, лояльной к Российскому государству. Эта роль ОМДС была утрачена лишь в 1850-е гг., когда в годы Крымской войны начался поход русской армии вдоль Сырдарьи на юг Казахстана, завершившийся присоединением всей Центральной Азии в 1880-е гг.

Слабость организационных структур ОМДС создавала возможности для реформирования, несравнимые с ситуацией в мусульманских государствах и особенно в Бухаре. Именно дуализм реальной власти, когда духовенство с финансовой стороны зависело от буржуазии, превратил вопрос образовательной реформы в дело доброй воли самой буржуазии. В период жесткой ориентации буржуазии на рынки среднеазиатских государств отход от бухарской догматики был невозможен. Но и в эту эпоху существовало понимание необходимости расширения компетенции ОМДС. В глазах миссионеров именно мусульманское духовенство выглядело основным орудием «отатаривания» и исламизации оседлого и кочевого нерусского населения Поволжья, Южного Урала, Степей и Сибири. Таким образом, на территории башкирских кантонов присутствовали все три группы татарской элиты: землевладельцы, буржуазия и духовенство. На других территориях — только две последние.

В 1850-е гг., после ликвидации Татарских ратуш Казани и Каргалы, как органов олигархической буржуазии, ОМДС оставалось единственным центром концентрации представителей национальной элиты для обеспечения религиозных и образовательных целей. Если ранее казьи избирались в Казанской Татарской ратуше из числа имамов Казанской губернии, то к 1871 г. из тридцати шести избирателей только один представлял Казань и выборы перешли под контроль местных властей. В итоге буржуазия утратила контроль над кадровым составом ОМДС. [Хабутдинов, 2001, с. 88–90].

После смерти муфтия Г. Сулейманова в 1862 г. вновь возникает проект выборов муфтия ОМДС. В это время центром общественной активности выступает новый экономический центр татарской буржуазии — Нижегородская ярмарка. Здесь в качестве кандидата называется ахун Стерлитамака Камалетдин б. Шарафетдин (Ногаев). Свою кандидатуру выдвинули и мусульмане столицы. Проект выборов в 1863 г. поддержал и исполняющий должность оренбургского гражданского губернатора Г.С. Аксаков. Он предлагал избрание делегатов от имамов и муэдзинов, потомственных дворян, купцов 1-й гильдии, потомственных почетных граждан и выпускников вузов и средних учебных заведений. Съезд должен был избрать трех кандидатов на должность муфтия, эту идею поддержали по сути казанский и самарский губернаторы. По проекту профессора Санкт-Петербургского университета А. Казембека, съезд в Уфе должен был избрать трех кандидатов в муфтии. Окончательный выбор принадлежал Министерству внутренних дел. Таким образом, проект был синтезом идей славянофилов о Земском соборе (Г.С. Аксаков был сыном одного из лидеров славянофилов С.Т. Аксакова [Кусильдин, 2005, с. 98; Иванова, 2005, с. 99]), идеи Великих реформ о выборе правительством из трех избранных общественностью кандидатур и идеи о выборности главы миллета. Все эти принципы самоуправления, вероятно, были созвучны «оттепели» рубежа 1850–1860-х гг., но контрастировали с обстановкой, сложившейся после пожаров в Санкт-Петербурге и ареста Н.Г. Чернышевского в 1862 г. и польского восстания 1863–1864 гг. Не случайно, что в 1864 г. оренбургский и самарский генерал-губернатор, генерал от артиллерии А.П. Безак, ограничился выбором из трех кандидатур, рекомендованных ему местной администрацией. Генерал-губернатор в это время занимался не вопросами самоуправления, а участвовал в разработке планов присоединения Средней Азии к России, и именно он предложил кандидатуру С.-Г. Тевкелева [Азаматов, 1999, с. 56–60]. Оба они участвовали в Русско-турецкой войне 1828–1829 г. и в подавлении польского восстания 1831 г. [Хабутдинов, 2004 (2), с. 321–322; Семенов, 2005, с. 401]. Вероятно, свою роль сыграли родовые (чингизид) и личные (помещик из рода мурз и офицер) связи кандидата, а также его встречи с А. Казембеком.

После смерти самого С.-Г. Тевкелева в 1885 г. с требованием об избрании муфтия выступили как жители двух экономических и интеллектуальных столиц татар — Казани и Каргалы, так и татарские купцы на Нижегородской ярмарке. М. Султанов в итоге был утвержден в 1886 г. министром внутренних дел по представлению уфимских губернских властей [Азаматов, 1999, с. 60–61]. С 1889 г. казыи и кандидаты стали утверждаться МВД по представлению муфтия. Необходимость знания русского языка повысило роль казыев в отношениях с администрацией и в аппаратной деятельности.

Муфтии не были противниками развития образования, но они не предпринимали решительных шагов в этом направлении, во многом

из-за того, что образование мусульман не входило в круг компетенции ОМДС. Ш. Марджани, а затем Р. Фахраддин выразили недовольство деятельностью муфтия С.-Г. Тевкелева из-за его неспособности провести какие-либо реформы. Вначале тот на словах поддержал проект светской школы, созданный Х. Фаизхани и Ш. Марджани, а затем фактически отказал им в помощи. В глазах Ш. Марджани и Р. Фахраддина, муфтии С.-Г. Тевкелев и М. Султанов не справлялись с функцией лидеров мусульманской общины, ее защитников и просветителей [Марджани, 1900, с. 311; Фахраддин, 1904, с. 438–439]. Это создавало почву для действий мусульман в защиту своих интересов помимо официального института ОМДС. В 1870-е гг. началась кампания против преподавания русского языка в медресе, а в конце 1870-х гг. за возвращение к старине в целом [Хабутдинов, 2001, с. 110–112]. Так, 26 и 29 января 1879 г. представители мусульман Казани купцы Юнусов, Апанаев, Азимов и Галеев потребовали аудиенцию у министра внутренних дел для представления петиции. Она содержала требования о разделе имущества по шариату, об освобождении мусульманского духовенства от ведения Министерства народного просвещения, об отмене обязательности знания русского языка имамами, о предоставлении льготы по воинской повинности шакирдам медресе. Они дополнительно просили предоставить право всем мусульманам самим выбирать муфтия и казыев. Губернатору удалось добиться отказа просителей от дополнительных пунктов предполагаемой петиции [Салихов, 1997, с. 36].

Вместе с проектом выборности муфтия возникают проекты реформы собственно ОМДС. Введение местного самоуправления на уровне городов, уездов и губерний происходит при министре внутренних дел П.А. Валуеве. В 1863 г. он выступил за передачу ахунам функции разбора спорных дел в сфере семейного права. В ответ в 1863 г. ОМДС предложило стройный проект создания 65 округов, возглавляемых ахунами. Они приобретали контрольные функции в сферах семейного права, надзора за приходскими имамами, мектебами и медресе. Ахуны должны были представлять ежегодный отчет правлению ОМДС [Азаматов, 1999, с. 93–94].

В противовес идеям улемов о концентрации власти на местах в руках ахунов муфтий С.-Г. Тевкелев представил проект «О правах магометан по вероисповеданию» в 1867 г.. Здесь он фактически выступает за превращение махалли в самодостаточную общину по образцу деревни государственных крестьян, созданную реформой графа Киселева 1837–1841 гг. и близкой ей крестьянской реформой 1861 г. По его проекту возникает должность назира (попечителя). В проекте указывается, что «Всякий приход... избирает назира — попечителя мечети и молитвенного дома — сроком менее трех лет, главная обязанность которого заключается в попечении о средствах мечети и школы, ежели таковая при мечети существует, и попечении [о] благотворительных учреждениях прихода» (п. 13). «Состоящим при мечетях и молитвен-

ных домах духовным лицам и назирам вменяется в обязанность: заведовать внутренним устройством и хозяйством мечетей, молитвенных домов, находящихся при них медресе, школ и благотворительных заведений, где они существуют, каковы богадельни [для] престарелых, сирот и увечных» (п. 14). Назиру «будет предоставлено собирать все рода добровольных приношений как для мечети, так для школ и для благотворительных учреждений, каковым пожертвованиям должен вести счет по каждому предмету отдельно, не смешивая пожертвования в пользу мечети с пожертвованиями на школу и на благотворительные учреждения. Назир же обязывается вести приходо-расходные книги всех вообще пожертвований, каковые счета ежемесячно должны быть засвидетельствованы и подписаны муллой и муэдзином, и в случае желания прихода, по избранию депутатов от прихода, и повторяемы оным» (п. 15). Самостоятельность власти назира определялась и отсутствием механизма его смещения. В отличие от власти кантонного начальства она была подконтрольна общинникам, но резко сокращала власть имамов. С.-Г. Тевкелев фактически стремится возродить традиции упраздненных башкирских кантонов, где кантонное начальство в лице сотских (1798–1838, 1863–1865) и деревенских начальников (1838–1863) было выше имамов и контролировало сферу собственности [См.: ПСЗРИ. I. Т. 2. с. 189–197; Асфандияров, 2005].

Фактически С.-Г. Тевкелев предлагает выстроить модель системы миллетов, опираясь не столько на власть лидера миллета, а на самоуправление махаллей, что было верным чисто логистически. Тем самым, религиозная община получала бы систему религиозных и благотворительных органов, по типу османских имаретов [Tekeli, 1994, pp. 12–13].

Именно требование контроля над земельными массивами не могло не вызвать сопротивление оренбургского генерал-губернатора Н.А. Крыжановского. Последний назвал С.-Г. Тевкелева «религиозным фанатиком». Затем и он понял, что такая характеристика как минимум странна для гусарского офицера, получившего ордена в сражениях с мусульманскими государствами. Н.А. Крыжановский указал здесь на влияние «магометанского духовенства» [Азаматов, 1999, с. 63]. Нам представляется, что вопрос касался сферы собственности, а не религии. После передачи с 1 февраля 1866 г. в гражданское ведомство населения кантонов начался процесс сокращения их земельных владений. Н.А. Крыжановский находился на посту оренбургского генерал-губернатора феноменальные 16 лет: 1865–1881 гг. Он стал инициатором принятия Указов от 11 февраля 1869 г. и от 4 июня 1871 г. [Давлетбаев, 2007, с. 555], в итоге действия которых площадь башкирских вотчинных земель сократилась от 13,8 млн десятин в начале 1860-х гг. до 6,6 млн десятин к концу XIX века [Акманов, 2007, с. 56–57]. Именно протест против конфискации земель определил программу общественного движения мусульман Приуралья и основу про-

граммы башкирской автономии в 1917 г. Содержание же всех этих религиозных и благотворительных учреждений общины потребовало бы доходов, то есть сохранения за ней общего земельного фонда.

Упразднение Башкирско-мещеряцкого войска в 1865 г. означало утрату контроля дворянства над жизнью общинников. Поэтому дворянство Приуралья стремилось сохранить контроль над земельным фондом общин. Конфликт Ш. Марджани и С.-Г. Тевкелева мог быть вызван и их принципиально разным пониманием соотношения власти имама и назира, то есть духовенства и дворянства в общине. Ш. Марджани являлся основателем модели мутаваллиата (попечительского совета), то есть органа коллегиального и независимого от ОМДС. С.-Г. Тевкелев же постулировал как бы «презумпцию виновности» в отношении духовенства (ст. 51): «Собрание имеет наблюдение о том, чтобы муллы и ахуны не обременяли прихожан вымогательствами за требы, но вместе с тем заботится о средствах мечетей и где есть возможность, то о содержании духовных лиц, извлекая эти средства из вакуфов или имуществ, пожертвованных благотворительными лицами в пользу мечетей и в пользу служащего при мечетях духовенства». Таким образом, имамы и муэдзины имели право контролировать только приходно-расходные книги.

По проекту С.-Г. Тевкелева, ахуны не обладают контрольной функцией в сфере семейного права. «Магометанскому собранию подлежит, кроме того, обсуждение и решение следующих дел: семейные неувольствия супругов, прелюбодеяния, браки против желания, разводы, разрешение всех жалоб на мулл и ахунов по делам веры, разрешение споров по наследству, ежели спорящие не желают обращаться в судебные места, а хотят рассудиться по шариату; рассмотрение дел между детьми и родственниками в пределах семейного быта» (п. 55). ОМДС, а не ахунам передаются и функция ревизий: «Помощник муфтия и муфтий ежегодно должны по возможности обревизовать медресе и мечети, обращая особое внимание как на познание учащихся и учащих, так и на самое направление образования, и отчет о ревизиях своих обязаны представлять по окончании оных в Департамент иностранных исповеданий» (ДДИИ). «Если же... ни муфтий, ни его помощник не могут отправиться в продолжение года для ревизии медресе, то они поручают эту обязанность... ахунам, но в таком случае отчет о ревизии школ представляется ахунами муфтию и от него с замечаниями муфтия и его помощника в Департамент иностранных исповеданий» (п. 47).

В разделе 6 «О назначении и предметах обязанностей ахунов» указывается, что они избираются «для исследования и дознания о проступках мулл, муэдзинов и назиров мечетей духовным магометанским начальством». Они «утверждаются в должностях по представлению муфтия и местным начальством губернии» (п. 22). При этом «ахун отправляется по делам службы в другие приходы только в случаях жалоб на мулл, поступивших к нему от прихожан, и по поручениям своего

духовного начальства, вообще по делам веры и духовных лиц» (п. 24). Таким образом, по сравнению с проектом ОМДС 1863 г. ахуны теряют функцию контроля в сфере семейного права, то есть доступа к простым прихожанам. Они могут расследовать деятельность имамов и назиров не по собственной инициативе, а по просьбе самих прихожан или по указанию правления ОМДС. При этом «ахуны ...заботятся об улучшении училищ, медресе и благотворительных учреждений» (п. 27), но здесь не прописан механизм контроля.

С.-Г. Тевкелев отказывался от принципа избрания муфтия, тот по представлению Министерства внутренних дел утверждался указом императора, а «помощник его — по представлению муфтия к Министру внутренних дел высочайшим объявленным Правительствующим Сенатом повелением» (п. 34). С.-Г. Тевкелев особо указывал, что «на должности муфтия и его помощника могут быть назначены не только духовные, но и другие достойные из магометанских мурз и дворян лица, пользующиеся уважением магометанского общества, хотя бы они дотоле не имели духовного звания» (п. 35). Такая постановка вопроса обозначала фактическую потерю монополии улемов на руководство ОМДС. Мурзы превращались в основную группу национальной элиты в округе ОМДС, контролируя посты муфтия, помощника муфтия и мудиров. С.-Г. Тевкелев не отрицал принципа избрания казыев. В п. 36 утверждалось: «в члены, заседатели Собрания, на каждое 3-летие назначаются заслуженные участковые ахуны и заслуженные муллы не одной Казанской, но и других губерний по выбору местного духовенства на общем для выборов основании». Он отрицал монополию улемов Казанской губернии на занятие должностей казыев. Таким образом, понятна критическая позиция Ш. Марджани, для которого программа С.-Г. Тевкелева обозначала подрыв позиций улемов в целом и улемов Казанской губернии в частности. Однако и российские власти не были готовы признать такие права мурз как право на образование корпораций.

Проект С.-Г. Тевкелева не соответствовал и геополитическим реалиям, по которым Волго-Уральский регион превратился в тыловую зону: в 1864 г. началось решительное наступление на Среднюю Азию, в начале 1865 г. была образована Туркестанская область и занят Ташкент — ключ ко всему региону Средней Азии. 11 июля 1867 г. было учреждено отдельное от Оренбургского Туркестанское генерал-губернаторство, включавшее в себя Семиреченскую и Сырдарьинскую области. Оно охватывало наряду с непосредственно Средней Азией южные и восточные регионы Казахстана [Абашин и др., 2008, с. 73–76, 87–93].

Поэтому нельзя полностью солидаризироваться с критической позицией Ш. Марджани и Р. Фахраддина. От Крымской войны (1853–1856 гг.) до Русско-турецкой войны (1877–1878 гг.) Россия и тюркомусульманский мир находились в состоянии прямой вооруженной конфронтации. Османская империя была хотя и неэффективным, но

союзником государств Средней Азии, завоеванных тогда Россией. И в дальнейшем в ходе войн на Балканах Россия всегда оказывала поддержку противникам Османской империи, вплоть до решения вступить в I мировую войну на стороне Сербии в 1914 г.

В этих условиях муфтиям приходилось быть дипломатами. Мухаммедъяру Султанову, сыну начальника кантона и студенту, не завершившему курс обучения в Казанском университете, было намного сложнее вписаться в сановные верхи, чем чингизиду и блестящему офицеру Салим-Гирею Тевкелеву. Но он всегда подчеркивал уникальную роль Оренбургского муфтия как лидера, представителя многочисленной российской уммы. Так, в январе 1890 г. от имени Духовного собрания и муфтия Мухаммедъяра Султанова поступил благодарственный адрес на имя императора в честь 100-летия учреждения Оренбургского духовного собрания, подписанный 62 духовными и светскими лицами, включая ряд ахунов, имамов, прихожан и шакирдов из Казани, Казанского уезда, Стерлитамака, Касимова, Симбирска и Троицка [Тарджеман, 15.01.1890].

С 1890-х гг. распространенной становится критика членов Собрания. Казанский купец и один из лидеров мусульманской общины города А. Сайдашев обвинил муфтия М. Султанова, обещавшего защищать перед правительством нужды мусульман, но реально ничего не делавшего для этого, в предательстве интересов татар [Салихов, 1997, с. 41].

Утверждение на должность муфтия ОМДС светских деятелей С.-Г. Тевкелева и М. Султанова не вызвало особого сопротивления в татарском обществе. До конца XIX в. татарская элита надеялась на то, что муфтий сосредоточит свою деятельность на защите гражданских и политических прав мусульман, реформе их образовательных и религиозных учреждений. М. Султанов не смог добиться реальных успехов. Если в начале XIX в. оппозиция в лице абызов была в целом нейтрализована руками ОМДС, то к концу века неспособность муфтиев провести реформы и выступить в качестве посредников между мусульманами и властями во многом породила новый этап развития общественного движения. Сопротивление в 1890-е гг. норме обязательного знания русского языка для имамов стало важным фактором для общественной консолидации. Отсутствие у муфтиев богословского образования подрывало их авторитет. Вакуум власти в татарском обществе не мог не привести к усилению альтернативных источников светского и религиозного лидерства. Первую нишу начинает занимать буржуазия, вторую — суфии. Их основными центрами стали Казань и Троицк в лице своей буржуазии, а среди суфиев шейх накшбандийи З. Расули и его казанский мюрид Г. Баруди [Хабутдинов, 2000, с. 70–73].

Новый этап разработки проектов по реформированию ОМДС связан с российской революцией 1905–1907 гг. 10–15 апреля 1905 г. в Уфе

при Духовном собрании под председательством муфтия М. Султанова прошло заседание «Улама жэмгыяте» («Общества улемов»). Совещание было создано по указанию Председателя Кабинета Министров Сергея Витте для составления официального доклада, касающегося проблемы мусульманской общины. Улемы представляли огромное пространство империи от Петербурга до Томска и от Астрахани до Перми.

Первым докладчиком был муфтий ОМДС М. Султанов. В качестве возможного образца для реформы ОМДС он предложил рассмотреть высочайше утвержденное положение об управлении Закавказского мусульманского духовенства 5 апреля 1872 г. При этом они вошли в состав свода законов Российской империи.

Основным докладчиком был казый Р. Фахраддин. Он предложил создать пост Шейх-уль-Ислама как единого лидера российских мусульман, избираемого ими самими, в ранге имперского министра. Единый религиозный орган российской уммы — Собрание (Управление) во главе с Шейх-уль-Исламом располагается в столице, оно должно состоять из казыев-улемов. Представители всех мазхабов должны быть консультантами Управления духовных дел иностранных исповеданий. На местном уровне предлагалось создание губернских правлений, по образцу Закавказья. При этом Р. Фахраддин в присущей ему компромиссной манере рекомендовал обсудить эти предложения [Биги, 1915, с. 39–41]. Именно в Закавказье по Положению 1872 г. сложилась достаточно стройная трехуровневая система управления:

- 1) низшая — приходское духовенство;
- 2) средняя — губернские медресы в лице председателя-казыя и двух членов;
- 3) высшая — Духовное правление в лице муфтия и трех членов. [Ислам в Российской империи, 2001, с. 235–244].

Вместе с тем Р. Фахраддин выступил против возможной концентрации власти на уровне губернских медрес, возглавляемых в ОМДС ахунами, по примеру Закавказья. В своем проекте Р. Фахраддин остановился на уровне ОМДС, он был сторонником сосредоточения властей в руках непосредственно Духовного собрания в лице муфтия и казыев. В лице муфтия он видел посредника между миллетом и правительством (правительством). При этом муфтий должен обладать как религиозными, так и светскими знаниями. Р. Фахраддин говорит о необходимости достижения стандартов культурной (цивилизованной) нации. [Биги, 1915, с. 53–56].

Наиболее целостным был проект Ю. Акчуры, затрагивавший только уровень ОМДС. По нему «духовенство делится на две группы: а) высшее — муфтий, ахун, мухтасиб, мударрис; б) приходское — имам-хатиб, имам-мударрис, муэдзин». Мы используем здесь термин «духовенство», но в отличие от «указных мулл» эти лица не должны были получать утверждение от органов администрации на местах. Как

и в проектах 1860-х гг. Ю. Акчура предлагал двухуровневые общенародные выборы муфтия, причем на втором этапе выборщики избирались бы примерно от 50 приходов. Съезд выбрал бы три кандидатуры, при окончательном решении по усмотрению императора.

Ю. Акчура предлагал разделить духовные лица на три группы: «Ахуны, мухтасибы, мударрисы обладают правами и обязанностями по закону. Ахуны управляют и контролируют вопросы правосудия в рамках махаллей, мухтасибы — финансовые и организационные вопросы, мударрисы — вопросы образования. Каждый из них является руководителем местного духовенства в означенных вопросах» (п. 12). Тем самым мы фактически видим здесь принципы, положенные в основу создания Милли Идарэ (Национального управления) в 1917 г. Здесь в рамках ОМДС возникают основы трех ведомств (назаратов): духовного, финансового, образования. В Духовное управление входят шесть казыев — два ахуна, два мухтасиба, два мударриса. Один из шестерых, по решению муфтия, считается старшим кадием, заместителем муфтия (п. 15). В 1917 г. эту последнюю позицию займет Р. Фахраддин, хотя и не сразу приедет в Уфу и приступит к деятельности. При этом «Духовное управление состоит из муфтия и шестерых казыев, подразделяется на три управления: 1) отдел юридический, состоит из ахунов. 2) отдел управления, состоит из мухтасибов. 3) отдел образования, состоит из мударрисов» (п. 17). Отметим, что в 1917 г. Милли Идарэ состояло из председателя и членов трех ведомств. При этом каждое из ведомств, в свою очередь, состояло из председателя и шести членов [Айда, 1996, с. 334–335].

Ю. Акчура предлагал вариант коллегии, где муфтий оказывался лишь одним из семерых. При этом члены Духовного управления избираются. Казьи выбираются высшим духовенством из своего числа, Духовное управление собирает выборные листы, подписанные ахунами, мухтасибами, мударрисами и содержащие 1–2–3 имени, отбирает двенадцать человек, набравших наибольшее число голосов и представляет в МВД. Министр внутренних дел отбирает шестерых из двенадцати. Казьи избираются на 4 года. Каждые два года переизбираются по три казьи (п. 15) [Биги, 1915, с. 42–47].

Записку Ю. Акчуры подписали будущие участники I Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде, среди них будущие депутаты I Государственной думы: А. Ахтямов, М.-З. Рамиев (Дардменд), С.-Г. Алкин. После закрытия совещания была создана комиссия по доработке петиции. В нее вошли будущие депутаты I Государственной думы и лидеры «Иттифак аль-муслимин» мурза полковник К.-М. Тевкелев, член Уфимского губернского присутствия С.-Г. Джантюрин, адвокаты А. Ахтямов и С.-Г. Алкин, золотопромышленник М.-З. Рамиев (Дардменд), а также казый Р. Фахраддин, члены Окружных судов Дж. Сайдалин и Г. Тимуров, имам Г. Апанай, промышленники И. Акчурин и Ю. Дебердеев. 12 мая 1905 г. петиция с

сопроводительным письмом муфтия была направлена в МВД [Арапов, 2004, с. 188–189].

В окончательном проекте также предусматривалась трехуровневая система управления:

1. «Приходское» духовное управление во главе со старшим в приходе имамом. Управления приходских имамов должны обеспечивать монопольный контроль над общественной жизнью приходов. Имамы избираются всем населением прихода (ст. 3).

2. Вилайет меджлисе — управление ахунов округа, в которой входили бы около 100 приходов. Он состоит из трех членов: казый (председатель) и два члена из хатибов и мударрисов (ст. 7).

3. Духовное собрание — Центральное правление, состоящее из муфтия и шести казыев (ст. 51).

На съезде округа ОМДС избирались бы три кандидата, из которых императором утверждался один муфтий (ст. 50) [Биги, 1915, с. 112–116].

Решения «Улама жэмгыате» (Общества улемов) были публично озвучены 22–25 июня 1905 г., когда в Уфе прошло «совещание доверенных башкирских волостей Уфимской губернии для обсуждения вопросов, касающихся мусульманской религии». Здесь предусматривалась трехуровневая система управления:

1. «Приходское» духовное управление во главе со старшим в приходе имамом. Управления приходских имамов должны обеспечивать монопольный контроль над общественной жизнью приходов (ст. 44). Имамы избирались бы всем населением прихода.

2. Управление окружных ахунов — среднее звено управления на уровне уезда. Его полномочия приравнивались к полномочиям уездных учреждений «в сфере духовно-религиозных, духовно-учебных и нравственно-воспитательных». Намечался принцип строгого распределения полномочий: «Управлениям окружных ахунов вменяется в обязанность не возлагать на гражданские власти какие-либо поручения, входящие в круг обязанностей самого окружного управления, и не позволять себе ни в каком случае вмешиваться в круг их обязанностей и правил». Ведение всего делопроизводства в этих окружных учреждениях предполагалось на татарском языке. Управления окружных ахунов получают «право созыва приходского или сельского... обществ для обсуждения... и вообще о делах прихода», а также право постановки приговора (ст. 32). Ахуны избираются духовенством округа.

3. Высшим духовным чином предполагался муфтий, избираемый мусульманским населением всего округа ОМДС и отбираемый императором из трех представленных кандидатур. Он получал ранг единоличного главы миллета с правом доклада императору (ст. 47).

Высшим органом миллета является съезд высшего духовенства, проводимый раз в 3 года «на предмет рассмотрения и обсуждения во-

просов принципиального свойства, выдвигаемых жизнью, и согласования разрешения таковых с правилами шариата» (ст. 49). [Протокол, 1905, с. 1–12].

Так как идея религиозной автономии была наиболее близка и понятна большинству татарского населения, то этот проект предусматривал создание автономного миллета по османскому образцу. Предполагалось создание и квазипарламента автономии в лице регулярного вышеупомянутого съезда высшего духовенства. Он продолжает идею 1860-х гг. о созыве съезда для выборов муфтия, но здесь мы видим регулярный характер съездов, и решение на них ключевых проблем современности. При этом съезды носят узко корпоративный характер, превращаясь в подобие православных архиерейских Соборов. Таким образом, сами члены ОМДС, улемы и имамы, представители интеллигенции, буржуазии и мурз единодушно выработали план единой религиозной автономии мусульман России, выражавший чаяния всей российской уммы [Хабутдинов, 2001, с. 197–198].

13–23 января 1906 г. в Петербурге прошел II Всероссийский мусульманский съезд [Ульфат, 2.02.1906]. Съезд рассмотрел программу партии «Иттифак аль-муслимин». Она предусматривала создание правового конституционного государства при равноправии всех религий и наций. Вопросы брака, развода, наследования оставались в сфере ведения шариатских судов. Особый интерес представляет раздел об экстерриториальной автономии, которая рассматривается как автономия религиозная. Мусульмане получали право на создание религиозного центра, избрание духовенства, создание мусульманских обществ. В их руки переходили мектебы, медресе, мечети, места поклонения, благотворительные организации и вакфы. При этом не назывались конкретные духовные управления и должности и не говорилось о создании общероссийской централизованной структуры. В предисловии к программе Муса Биги заявлял, что она соответствует основам шариата [Топчибаев, 1906, с. 3–15].

Пиком мусульманского политического движения в 1905–1907 гг. явился III Всероссийский мусульманский съезд, состоявшийся 16–21 августа 1906 г. в Нижнем Новгороде. Согласно программе реформы управления духовными делами, в России создавались пять Махкама-и-Исламия (Мусульманских собраний) — Оренбургское, Таврическое, Туркестанское и два на Кавказе. Им передавались все религиозные дела мусульман, включая контроль над медресе, мечетями и вакфами, утверждение духовных лиц и судопроизводство по вопросам брака, развода, наследования. Средний уровень (то есть уровень ахунов) должны были составлять губернские и уездные межлисы духовенства. Главой мусульман России избирался Раис аль-улама, в ранге имперского министра, имеющий право личного доклада императору. Все духовенство избиралось только мусульманами. Рекомендация И. Гаспринского избрать казанского имама Галимджана Баруди на должность Раис аль-

улама обозначала открытый разрыв с системой официального религиозного устройства [1906 сэнэ..., 1906].

Сразу после Февральской революции 1917 г. национальные деятели Уфы взяли под контроль Оренбургское духовное собрание и сместили муфтия С. Баязитова и казья Г. Капкаева. Для управления Духовным собранием была создана комиссия из 16 человек под председательством имама Хабибуллы Ахтямова [Тормыш, 12.03.1917; 14.03.1917]. 31 марта соратник Г. Баруди имам К. Тарджемани утверждал, что помимо религиозной автономии необходима автономия культурная. В Казани было восстановлено существовавшее в дни российской революции 1905–1907 гг. Общество духовенства [Йолдыз, 25.03.1917], которое 26 апреля приняло проект, в котором национальная автономия охватывала религиозные, национальные и культурные вопросы. В вопросе структуры автономии предлагалось равенство органов религиозной и светской автономии. Центральными органами культурной автономии провозглашались Центральный религиозный совет (Марказ Дини Шура) и Национальный совет (Милли Шура), которые состояли соответственно из 5 муфтиев и 5 мудиров от 5 вилайетов (областей) с предположительными центрами в Казани, Астрахани, Оренбурге, Уфе и еще одном регионе. Управление вилайетами (где имеются представительные меджлисы) осуществляется коллегиями из пяти представителей. Каждый вилайет состоял из нахий (районов) по 100 приходов. В нахии создавалась коллегия из 3 ахунов и 3 муфаттишей (контролеров). В каждой махалле (приходе) создавалось Дини Идарэ (Религиозное управление) и Милли Идарэ (Национальное управление). Главой местного Дини Идарэ становился имам, а главой Милли Идарэ — избираемое лицо [Йолдыз, 28.04.1917].

Таким образом, в 1917 г. именно улемы первыми выдвинули проект национальной автономии. Этот вариант коренным образом отличался от решений всероссийских мусульманских съездов 1905–1906 гг. концентрацией на сугубо татарском, а не общероссийском уровне, но соответствовал проектам, предлагаемым на IV Всероссийском мусульманском съезде 1914 г. [Миллет, 21.08.1914]. Проект также напоминает вариант уфимского июньского совещания 1905 г., поскольку сохраняет структурную вертикаль муфтий–ахун–имам. Наряду с высшей духовной властью муфтиев постулируется исполнительная власть мудиров (см. проект С.-Г. Тевкелева), а на более низком уровне параллельно с властью ахунов создается структура исполнительной власти муфаттишей. Представительные органы — меджлисы избираются всем населением, а не только имамами. Вся власть принципиально носит коллегиальный характер. Структура коллегий стала основой для исполнительных органов автономии (идарэ) в центре и на местах. Показателен также учет самостоятельности основных национальных центров, что было реализовано при формировании коллегий назаратов Милли Идарэ в дальнейшем. Основными недостатками проекта являются фрагмен-

тизация нации на пять фактически автономных частей по территориальному признаку, а также деление на светские и религиозные органы в отсутствие единого лидера. Фактически раздробленной по тому же признаку оказывалась система образования. Такой вариант не мог поддерживаться национальными лидерами, которые всегда выступали сторонниками единой автономии. В итоге Г. Баруди был избран муфтием — председателем ОМДС на I Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г., а на II Всероссийском мусульманском съезде в июле 1917 г. преемник ОМДС — Диния назарат (духовное ведомство) стало одним из министерств правительства национально-культурной автономии — Милли Идарэ. Именно религиозные органы в лице ОМДС дали возможность выстроить единство мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири от приходов до единой общенациональной автономии, причем эти планы разрабатывались в течение более 100 лет...

Сокращения

БЭ — *Башкирская энциклопедия*. Уфа.

ИЕВ — *Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004.

ПСЗРИ I — Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг.: В 45 т.

ПСЗРИ II — Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 — 28 февраля 1881 г.: В 55 т.

Список источников и литературы

1906 сэнэ 16–21 августта ижтимаг итмеш Русия Муслманнарынын нэвдвэсе. Казань, 1906.

Абашин и др., 2008 — *Центральная Азия в составе Российской империи* / Авт. кол.: С.Н. Абашин, Д.Ю. Арапов, Н.Е. Бекмаханова и др.; Отв. ред. С.Н. Абашин и др. М.: НЛО, 2008.

Азаматов, 1999 — Азаматов Д.Д. *Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII — XIX в.* Уфа, 1999.

Азаматов, 2005 — Азаматов Д.Д. Ахун // БЭ. Т. 1. 2005.

Азаматов, 2008 — Азаматов Д.Д. Мухтасибат // БЭ. Т. 4. 2008.

Айда, 1996 — Айда А. *Садри Максуди Арсал*. М., 1996.

Акманов, 2007 — Акманов А.И. Землевладение // БЭ. Т. 4. 2007.

Арапов, 2001 — *Ислам в Российской империи (Законодательные акты, описания, статистика)* / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001.

Арапов, 2004 — Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.)*. М., 2004.

Арапов, 2006 — *Императорская Россия и мусульманский мир: Сборник документов* / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2006.

Асфандияров, 2005 — Асфандияров А.З. *Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.)* Уфа, 2005.

Биги, 1915 — Биги, Муса Джаруллах. *Ислахат асалары*. Пг., 1915.

Давлетбаев, 2007 — Давлетбаев Б.А. Крыжановский Н.А. // БЭ. Т. 4. Уфа, 2007.

Денисов Д.Н., Хабутдинов А.Ю. Каргала // *Ислам на Урале: Энциклопедический словарь*. М.; Н. Новгород, 2009.

Денисов, 2009 (1) — Денисов Д.Н. Габдессалам б. Ураи // *Ислам на Урале: Энциклопедический словарь*. М.–Н. Новгород: Медина, 2009.

Денисов, 2009 (2) — Денисов Д.Н. Абдрахман б. Мухаммедшариф аль-Кирмани // *Ислам на Урале: Энциклопедический словарь*. М.–Н. Новгород: Медина, 2009.

- Загидуллин, 2009 — Загидуллин И. Проект «Устава управления духовными делами магометан» 1867 г. оренбургского муфтия С. Тевкелева // Гасырлар авазы. 2009. № 1. С. 18–28.
- Иванова, 2005 — Иванова Г.О. Аксаков С.Т. // БЭ. Т. 1. Уфа, 2005.
- Йолдыз.
- Кулбахтин И., Кулбахтин Н., 2005 — Кулбахтин И.Н., Кулбахтин Н.М. *Наказы народов Башкортостана в Уложенную комиссию 1767–1768 гг.* Уфа, 2005.
- Кускильдин, 2005 — Кускильдин Д.Г. Аксаков Г.С. // БЭ. Т. 1. Уфа, 2005.
- Марджани, 1900 — Марджани Ш. *Аль-кысм ас-сани мин китаб мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Болгар.* Казань, 1900.
- Материалы, 1936 — *Материалы по истории Башкирской АССР.* Т. 1. М.–Л., 1936.
- Материалы, 1960 — *Материалы по истории Башкирской АССР.* Т. 5. М., 1960.
- Медресе Казани — *Медресе г. Казани XIX — начала XX в.: Сборник документов и материалов.* Казань, 2007.
- Миллет. Орган мусульманской фракции Государственной думы, 1906.
- Протокол, 1905 — *Протокол Уфимского губернского совещания, образованного с разрешения Господина Министра Внутренних Дел из доверенных башкирских волостей Уфимской губернии.* Уфа, 1905.
- Салихов, 1997 — Салихов Р.Р. *Общественно-реформаторская деятельность татарской буржуазии Казани (вторая половина 19 — начало 20 в.): Дис... канд. истор. наук.* Казань, 1997.
- Семенов В.Г., Семенов В.П. Безак // БЭ. Т. 1. Уфа, 2005.
- Тарджеман. Бахчисарай
- Ташкин, 1922 — Ташкин С.Ф. *Иностранцы Приволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии.* Казань, 1922.
- Тормыш.
- Топчибашев Г.-М. Русия моселманнары иттифакинын программасы. СПб., 1906.
- Ульфат. СПб., 1905–1907.
- Фахраддин, 1901 — Фахраддин Риза ад-дин. *Асар.* 1 жилд. 2 жозья. Оренбург, 1901.
- Фахраддин, 1902 — Фахраддин Риза ад-дин. *Исламнэр хакында хокумэт тэдбирлэре.* Оренбург, 1902.
- Фахраддин, 1903 — Фахраддин Риза ад-дин. *Асар.* 1 жилд. 4 жозья. Оренбург, 1903.
- Фахраддин, 1904 — Фахраддин Риза ад-дин. *Асар.* 1 жилд. 8 жозья. Оренбург, 1904.
- Хабутдинов, 2005 — Хабутдинов А. Духовное Управление мусульман между реформами и революциями (1862–1917) // *Минарет.* 2005. № 1.
- Хабутдинов, 2009 — Хабутдинов А. Нормы ханафитского мазхаба среди мусульман округа Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII — начале XIX в. // *Минарет.* 2009. № 3–4.
- Хабутдинов, 2006 — Хабутдинов А. Российские муфтии. От екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород, 2006.
- Хабутдинов, 2000 — Хабутдинов А.Ю. Миллет Оренбургского Духовного Собрания в конце XVIII–XIX веке. Казань, 2000.
- Хабутдинов, 2001 — Хабутдинов А.Ю. *Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века.* Казань, 2001.
- Хабутдинов, 2004 (1) — Хабутдинов А. Габдрахимов Г. // *ИЕВ.*
- Хабутдинов, 2004 (2) — Хабутдинов А. Тевкелев С.-Г. // *ИЕВ.*
- Hallaq, 2005 — Hallaq, W. *The Jurisconsult, the Author-Jurist, and Legal Change // Authority, Continuity and Change in Islamic Law.* Cambridge, 2005.
- Tekeli, 1994 — Tekeli, I. *The Development of the Istanbul Metropolitan area: Urban Administration and Planning.* Istanbul, 1994.

Религиозная и социальная практика

4

Яёи Кавахара (Япония) «Святые семейства» Маргелана в Кокандском ханстве в XIX в.¹

Известно, что в Средней Азии представители суфийских братств уже в послемонгольский период расширили свою деятельность не только в политической, но и в социальной, экономической и культурной областях. Это в первую очередь касается братства накшбандийа, которое в период правления династии Тимуридов (1370–1506) установило и укрепило свое влияние на различные слои общества, в том числе и на правящую верхушку государства. Со временем внутри братства формируется традиция, согласно которой руководящий пост в нем (пишва-йи тарикат) становится наследственным. В результате в истории Средней Азии появляются фамилии шейхов, потомственные кланы, которые в рамках данной статьи мы называем «святые семейства»². Влияние их не только на правителей, но и на народные массы было огромным, и они играли важную роль во многих сферах жизни.

Из «святых семейств», принадлежащих к накшбандийа, наиболее влиятельными в истории Средней Азии были потомки Ходжа Ахрара (ум. в 1490 г.) в Самарканде [Сухарева, 1985], джуйбарские шейхи — потомки Ходжа Ислама Джуйбари (ум. в 1563 г.) в Бухаре [Вяткин, 1927] и потомки Лутфаллаха Чусти (ум. в 1572 г.) в Фергане, Ташкентской области и Гиссаре [Семенов, 1940].

Одно из наиболее влиятельных «святых семейств» составляли потомки Ахмада Касани Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.), накшбандийского учителя упомянутых Ходжа Ислама и Лутфуллаха Чусти. Они стали известны в истории под общим названием «махдум-зада» и проживали в

1 | Настоящая статья была подготовлена примерно пять лет назад, и, естественно, за это время я обнаружила новые данные в источниках и документах по избранной теме. Они серьезно дополняют и даже корректируют приведенные в статье данные. Однако в связи с недостатком времени, я не смогла внести новый материал в настоящую публикацию и предполагаю опубликовать более полный вариант этой статьи в будущем. Тем не менее, пользуясь случаем, благодарю редакцию «PAX ISLAMICA» за сотрудничество и понимание. Выражаю благодарность коллегам А.К. Муминову, Т.К. Бейсембиеву, С.Н. Абашину за помощь в переводе и редакции текста. Признательна так же Н. Абдулахатову за помощь во время экспедиции.

2 | В Средней Азии существовали и существуют разные категории населения, имеющие сакральное происхождение: саййиды, тура, ходжа, ишаны, махдумы и т. д. «Саййид» и «тура» в Ферганской долине употребляются фактически как синонимы. Оба эти названия применяются к потомкам имама Хасана (умер в 669 г.) и имама Хусайна (убит в 680 г.), сыновей 'Али ибн Абу Талиба (убит в 661 г.) и Фатимы, дочери Пророка (ум. в 632 г.). Как правило, в Средней Азии знаменитые суфийские шейхи в большинстве случаев возводили свою родословную к саййидам. Это, в свою очередь, облегчало их потомкам наследование статуса и положения своих отцов. В современном узбекском языке словом «Ходжа» (Хўжа) называют потомков четырех праведных халифов (ал-хулафа' ар-рашидун). Таким образом, понятие «ходжа» отличается от понятия «тура» и «саййид». Все они в общем составляют «ак-суйак» (белая кость), а все остальное население — «кара-суйак» (чернь). Подробнее см.: [Абашин, 1999а]. О разных категориях святых в Ферганской долине см.: [Останакул, 2001].



Мазар Абдул-Азиз-хан-тура, Риштан

селении Дахбид, вблизи Самарканда. В конце XVII в. одна часть махдум-зада переселилась в Кашгар, где они сыграли огромную роль в местной политической жизни и вошли в историю под именем «кашгарские ходжи». Самым знаменитым из этой ветви является Хидайяталлах Афак/Аппак-ходжа (ум. в 1693–94 г.), правнук Махдум-и А'зама. Он пользовался большим духовным авторитетом и стал фактическим правителем Восточного Туркестана в конце XVII в. Хорошо известно, что кашгарские ходжи в результате внутреннего раскола разделились на две враждующие группы ходжей — «ак-таглик» (белогорские) и «кара-таглик» (черногорские). Дахбидская ветвь махдум-зада в дальнейшем сыграла важную роль в распространении новой доктрины накшбандийа-муджаддидийа, основанной в Индии в XVII в. шейхом Ахмадом Сирхинди (ум. в 1624 г.). В этом процессе ключевая роль принадлежит махдум-зада Муса-хану Дахбиди, ставшему муридом Мийан-Абида (ум. в 1746 г.), потомка Ахмада Сирхинди [Бабаджанов, 1998].

На территории Кокандского ханства семейства святых также принимали самое активное участие в исторических событиях [См. Бейсембиев, 1982]. Источники свидетельствуют, что обычно в регионах, где ханская власть была слабой, ситуацию контролировали разные суфийские кланы. Например, в период до возникновения Кокандского ханства, когда влияние Бухарского ханства не достигало Ферганской



Мазар Кыргыл-ата (Ибадулла-хан-тура)

долины, кланы управляли определенными мелкими территориями. Само возникновение Кокандского ханства, согласно некоторым версиям, считается актом смены теократии чадакских ходжей властью узбекского племени мингов. Чустом и Тура-курганом до их завоевания 'Алим-ханом (1798–1810) владел некий Бузрук-ходжа, потомок Лутфаллаха Чусти [Мунтахаб ат-таварих, с. 404–406]. Власть над Ура-тюбе до его завоевания 'Умар-ханом (1810–1822) принадлежала Махмуд-хан-тура, потомку Ходжи Ахрара [там же, с. 455–459]. Эти ходжи также принимали активное участие в восстании Джахангира-ходжи в Кашгаре и в походе Йа'куб-бека на Кашгар, пользуясь при этом поддержкой кокандских правящих кругов. Эти же святые руководили рядом восстаний в середине XIX в. Например, перед завоеванием Коканда бухарским амиром Насраллахом в 1842 г. кокандцы подняли восстание, инициатором которого выступил Мухаммад-Хаким-хан, потомок Махдум-и А'зама, автор известного произведения «Мунтахаб ат-таварих» [там же, с. 703–724].

Однако до сих пор еще слабо изученной остается внутренняя организация святых семейств. Основная цель настоящей статьи — рассмотреть одно из них — маргеланских тура, которые считали себя потомками Афака-ходжи. Город Маргелан являлся одним из крупных и важных городов Ферганской долины, наряду с Кокандом, Андижаном, Наманганом. Если Коканд, столица ханства, был сравнительно новым городом,



Мазар Мухаммад-хан-тура, Сай-буйи

то Маргелан — одним из самых древних городов, большим культурным центром Ферганской долины. Задачей нашего исследования является выяснение происхождения маргеланских тура, обстоятельств их прибытия в Маргелан, распространение их потомков в разные районы Ферганской долины, изучение их политической деятельности в Кокандском ханстве. В целях выполнения вышеупомянутых задач в научный оборот впервые вводятся новые источники, найденные автором в ходе экспедиции в Ферганскую долину в 2003 г. Среди них — несколько родословных (шаджара), документы землевладения, агиографические произведения, устные народные предания и др.

Слово «тура/тора» в значении «закон, обычай, правило» относится к числу древнемонгольских/древнетюркских терминов. Постепенно оно претерпело смысловую трансформацию в народном сознании. Титул «тура» в районах Ферганы, Ташкента и Самарканда вытеснил другое слово, использовавшееся для обозначения потомков пророка Мухаммада — саййид [подробнее см.: Абашин, 1999б; Акабиров, 1959]. Потомки Пророка, ввиду своего сакрального происхождения, не только освобождались от разных налогов, но и пользовались привилегиями, в числе которых было получение содержания от государства³.

3 | По свидетельству документов, составленных на территории Кокандского ханства, саййиды, тура, ходжа, ишаны освобождались от таких налогов, как харадж, танабана и т. д. И они получали от ханов в качестве пайковых зерновые, чай, сахар, сладости, соль, свечи, овощи, фрукты или наличные деньги для покупки этих вещей [Троицкая, 1968, с. 118–119, 132–134, 181–192, 418–420].



Мазар Падшах-хан-тура

В числе норм, которые указывали на их особое место в обществе, были такие, как недозволенность вступать в браки с представителями групп несакрального происхождения, особенно не поощрялся брак их женщин с мужчинами «карача». Даже после смерти их хоронили отдельно.

О значении и употреблении слова «тура» имеются интересные заметки у Ч.Ч. Валиханова. Он упоминает, что кашгарские ходжи имели исключительные права на ношение титула «тура» [Валиханов, 1985а, с. 50; 1985б, с. 182].

I. Источники исследования

1. «Ансаб ас-саладин ва таварих ал-хавакин» Мирза-‘Алима Мушриф [Мушриф, 1995]. История Ферганы с XV в. до времени российского завоевания Кокандского ханства.

2. «Раузат ал-ансаб» анонимного автора. Мы в ходе наших изысканий обнаружили эту неизвестную доселе агиографию некоего Вали-хан-тура⁴, одного из маргеланских тура. Удалось обнаружить всего четыре

4 | Право носить титул «хан» в Средней Азии обычно имеют потомки Чингисхана. Но известно, что в XVIII-XIX веках этот титул носили правители, которые не вели происхождение от Чингисхана, в том числе ходжи и их потомки.



Мазар Султан-хан-тура, Сай-бу́йи

списка на чагатайском языке: два из них — в стихотворной форме⁵. Имя автора сочинения и дата его составления не известны. Из самого произведения удалось установить, что Вали-хан-тура родился около 1813 года. Последняя дата, упомянутая в самом произведении, — 1853 год, то есть оно было составлено после этой даты⁶.

3. Документы, выданные членам семьи маргеланских тура на владение землями. Всего обнаружено и использовано в данном исследовании 24 документа, хранящихся у нынешних потомков этого семейства⁷. 15 из них касаются самого Вали-хан-тура, а остальные выданы его сыновьям, внукам. Самый ранний документ датирован месяцем Рамадан 1254/ноябрь–декабрь 1838 г. (документ № 1)⁸, а самый поздний — месяцем Сафар 1334/декабрь 1915 г. (документ № 21). Три документа не датированы. 17 из них написаны на персидском языке, остальные 7 — на чагатайском. Из этих документов удалось выяснить, что семье принадлежали земли внутри города Маргелан и в его окрестностях: Лангаре, Чубургане, Чарчамане, Ходжа-арыге, Йакка-туте и т. д.

5 | Эти рукописи хранятся в частной коллекции Ж. Рустамова, жителя г. Маргелана. Из них только одна рукопись в стихотворной форме имеет название «Раузат ал-ансаб». Мы приняли это название условно и для всех вариантов рукописи.

6 | Так как документ № 17 (о документах см. ниже), составленный в месяце Рамадан 1307/апрель–май 1890 г., упоминает «покойного Вали-хан-тура», следовательно, мы можем примерно определить дату его кончины: он скончался несколько ранее этого года.

7 | Эти документы хранятся в частной коллекции Ж. Рустамова.

8 | Документы пронумерованы автором.



Мазар Улу-Хазрат-Бобо (Абдалла-хан-тура), Маргелан

Эти же документы свидетельствуют о том, что у Вали-хан-тура было не менее двух сыновей: Мухаммад-Бакир-хан-тура⁹ и Музаффар-хан-тура. У первого, наследовавшего состояние Вали-хана, было не менее троих сыновей: Рустам-хан-тура, Абу-л-Файз-хан-тура, Асад-хан-тура и одна дочь — Камбар-падшах-айим¹⁰. В четырех документах, составленных между Раби' II 1270 и Мухаррамом 1282/1853–1865 гг., оттиснуты печати кади ал-кудат 'Абд ар-Рахима. Его же печать оттиснута и в «Раузат ал-ансаб», и как видно из этого факта, он сыграл определенную роль в назначении преемника этого семейства [Раузат ал-ансаб, лл. 87^b–92^a].

4. Генеалогии (шаджара). В ходе нашей экспедиции нам удалось обнаружить несколько шаджара-генеалогий этого семейства.

5. Полевые материалы. В 2003 г. в течение трех месяцев мы занимались полевыми исследованиями в городах и селениях Ферганской долины¹¹. Нами были исследованы мазары¹² маргеланских тура, запи-

9 | В «Раузат ал-ансаб» также упоминается Мухаммад-Бакир-хан. Он родился, когда его отцу Вали-хан-туре было 30 лет [Раузат ал-ансаб, лл. 74^a–76^b].

10 | Если мужчины семейств тура могли называться «хан» и «тура», то женщины назывались «падшах», например, Хан-падшах [Мунтахаб ат-таварих, т. 2, с. 489].

11 | Дополнительные работы автором статьи были проделаны также в 2004–2005 гг.

12 | Слово «мазар» в современном узбекском языке больше используется для обозначения кладбища, чем мавзолея или святого места. В данной статье оно используется в смысле «мавзолеей», который соответствует историческому значению этого слова.

саны несколько преданий об истории семейства, неоднократно взяты интервью у представителей этого семейства.

На основе вышеуказанных источников мы можем восстановить следующую историю этого семейства.

II. Первоначальные предки тура Маргелана

1. Письменные источники о маргеланских тура

Кто является предком тура Маргелана? Ч. Валиханов в своих статьях дает очень краткую, но интересную информацию о них. В статье «Кашгарский дневник II» он упоминает: «Кашгарские ходжи — дети Сарымсак Ходжи в Коканде — Падшахан ходжа, в Маргелане — Ибадалла ходжа... Ходжи эти владеют большими землями, имеют прекрасные дома и очень богаты, и пользуются приношениями кашгарцев» [Валиханов, 1985а, с. 50]. В другой своей статье он упоминает: «Живущие в Коканде происходят от Сарымсак ходжи и принадлежат к так называемой белогорской линии... Маргеланские происходят от Абдулла и Патшахан ходжей и принадлежат к черногорской линии... Мияны¹³ и Кашгарские ходжи пользуются предпочтительно известностью боговдохновенных и потому им предоставлены особенные почести... Члены этих двух фамилий могут вступать в родство с бухарским эмиром, кокандским ханом и другими владельцами... Они занимают высшие духовные должности... Сахиб-задэ и кашгарские ходжи чрезвычайно богаты, они постоянно получают приношения от набожных мусульман, имеют обширные земли и деревни, отданные им в пожизненную аренду. Другие ходжи бедны... В настоящее время число членов фамилии кашгарских ходжиев, живущих в Коканде и Маргелане, считается более двухсот человек... Каратавские ходжи, жившие в Маргелане, не предпринимали до сих пор попыток произвести восстание... Белогорцы сильнее и многочисленнее» [Валиханов, 1985б, с. 182–184].

Вышеупомянутый Сарымсак-ходжа, несомненно, потомок кашгарских ходжа, которые бежали от преследований Цинской империи в Бадахшан. Однако Ч. Валиханов не упоминает генеалогии упомянутых им тура — Падшах ходжа, Ибадаллах ходжа и Абдаллах ходжа. Исторические сочинения Кокандского ханства содержат также недостаточно информации о тура Маргелана. Уникальная информация о них в «Ансаб ас-салатин ва-таварих ал-хавакин» гласит: «В период правления Абд ал-Карим-бека Ай-ходжа и Кун-ходжа, потомки Махдум-и А'зама, погибли в войне против Цинской империи. От них уцелел грудной ребенок. Некий человек увез его в Индию и сдал императору Аурангзибу на воспитание. Император воспитал его и женил на своей дочери. Нынешние ходжи Маргелана — потомки этого сайида и дочери императора»

13 | Прямые потомки Шейха Ахмада Сирхинди называются «мийан» или «сахиб-зада».

[Мушриф, 1999, с. 15]. Однако тут автором допущена явная ошибка — настоящими именами Ай-ходжи и Кун-ходжи были Ходжа Бурхан ад-дин и Ходжа Джахан, и они приходились правнуками Афак-ходже. Они противодействовали захвату Восточного Туркестана Цинской империей, но потерпели поражение и бежали в Бадахшан. Они были убиты бадахшанским шахом, но ребенок одного из них остался в живых, и его потомки впоследствии проживали в Бухарском ханстве. Позднее потомкам этого ходжи начали покровительствовать кокандские ханы [Мунтахаб ат-таварих, т. 2, с. 378]. Представитель семейства Джахангир-ходжа¹⁴ в 1826–1828 гг. восстал против Цинской империи, а его сын Бузрук-хан-тура сопровождал Йа'куб-бека в его походах в 1860–1870-х гг.

Как нам удалось установить, в настоящее время их потомки проживают в городе Коканде и его окрестностях. Они в местной среде известны под названием «кокандские тура»¹⁵. Из этого следует, что автор процитированной летописи перепутал два семейства: кокандское и маргеланское.

2. Генеалогия маргеланских тура

Кто же настоящий предок маргеланских тура? В «Раузат ал-ансаб» имеется информация о генеалогии Вали-хан-тура: «Отцом Вали-хана был Падшах-хан-тура. У него были четверо сыновей: первый — Ишан-хан-тура; второй — Тура-джан-тура; третий — Аулийа'-хан-тура; и последний — Вали-хан-тура» [Раузат ал-ансаб, лл. 17^a–23^a]. Отцом Падшах-хана-тура был некий 'Ибадаллах-хан-тура [там же, л. 14^b].

Генеалогия, обнаруженная нами в Маргелане, составлена в месяце Джумада I 1327/мае–июне 1909 г., и она дает дополнительную информацию по этому вопросу. Она уточняет происхождение этой ветви: «Таджи-хан-тура, его отец — Махмуд-хан-тура, его отец — Тура-джан-тура (т. е. родной брат Вали-хана. — Я. К.), его отец — Падша-хан-тура, его отец — 'Ибадаллах-хан, его отец — 'Абдаллах-хан, его отец — 'Адил-хан, его отец — Караматаллах-хан, который был братом Хидайаталлах Афак-ходжи. А Афак-ходжа выдал замуж свою дочь за 'Адил-хана, и она стала матерью 'Абдаллах-хана»¹⁶.

Из других исторических источников известно, что у Хидайаталлаха были два брата: Караматаллах и Аманаталлах, однако имя сына Караматаллаха — 'Адил-хана нигде в других источниках не фигурирует. Его имя встречается только в двух шаджара: первая была обнаружена

14 | В Центральном государственном архиве Республики Узбекистан (ЦГА РУз) хранится генеалогия Джахангир-ходжа, где названы его предки: «Джахангир-ходжа, сын Саримсак-ходжа, он — сын Ахмад-ходжа, он — сын Хан-ходжа, он — сын Афак-ходжа» [ЦГА РУз. Ф. И–323. Оп. 2. Д. 93. Л. 1].

15 | Устная информация Т. Акрамова, жителя Риштанского района Ферганской области, апрель 2003 г. Сам он — потомок Махдум-и А'зама и по его информации, ранее в г. Коканде и его окрестностях проживали до 60–70 семейств тура, и их семейное кладбище находится в селе Му-йи Мубарак, около г. Коканда. О Му-йи Мубарак, в который в правление Мухаммад-'Али-хана был привезен священный волос пророка Мухаммада, см.: [Абдулахатов, Хошимов, 2000].

16 | Этот документ хранится в частной коллекции М. Увликова, жителя г. Кува. Он приходится племянником (со стороны матери) первоначальному владельцу этой генеалогии — Таджи-хан-тура.

нами в городе Маргелане (составлена в месяце Мухаррам 1299/ноябрь–декабрь 1881 г.)¹⁷, вторая — в Пахтаабаде Андижанской области (составлена в 1382/1962–63 г.)¹⁸. Их сравнительное с историческими произведениями изучение показывает, что сведение Мушрифа расходится с информацией двух вышеупомянутых родословных. Нам кажется, что Мушриф перепутал два семейства — кокандских и маргеланских тура. Также следует подчеркнуть то, что упоминаемые Ч. Валихановым Падшах-ходжа, 'Ибадаллах-ходжа и 'Абдаллах-ходжа встраиваются в линию родного брата Афак-ходжи.

III. Ранние представители маргеланских тура

1. 'Абдаллах-хан-тура — Улуг-Хазрат-баба

Найденные новые письменные источники уточнили генеалогию маргеланских тура, но нам еще неизвестны их появление и деятельность в Маргелане. Устные предания, записанные нами у современных представителей этого рода дают ценные сведения.

О первом представителе этой ветви 'Адил-хане в настоящий момент никто не помнит. Однако его сын 'Абдаллах-хан хорошо известен в этой местности, и легенды о нем сохранились не только в семейном предании, их можно услышать везде по Ферганской долине. Вот одна из них:

«'Абдаллах-хан проживал в Кашгаре. Он решил направиться в Индию, чтобы получить знания у Мийан-'Абида, известного шейха-пира накшбандийа-муджаддидийа. В это время у индийского императора Аурангзеба (другой вариант: у 'Али-Гаухара¹⁹) была красивая дочь, но она болела и не могла ходить. Всех лекарей привлекли для ее излечения, но никому это сделать не удалось. Однажды Мийан-'Абид послал своего мурида 'Абдаллах-хана во дворец. 'Абдаллах-хан стал задавать вопросы императору о болезни его дочери. Как только 'Абдаллах-хан назвал имя принцессы, она ответила ему: «Да, мой ходжа!» — и, к удивлению всех присутствующих, начала ходить и подошла к ошеломленному отцу. Император очень обрадовался и выдал свою дочь за 'Абдаллах-хана. От их брака родился сын 'Ибадаллах-хан. Однако вскоре, когда 'Ибадаллаху было всего пять лет от роду, принцесса умерла. Затем Мийан-'Абид отправил 'Абдаллах-хана в Маргелан. Он стал имамом-хатибом соборной мечети Маргелана. Здесь у него родился еще один сын — уже от другой жены»²⁰.

17 | Этот документ хранится в частной коллекции некоего Хабибаллах-хан-тура, жителя г. Маргелан. Мы пользовались его копией в архиве А.К. Муминова, за что выражаем ему свою признательность.

18 | Этот документ хранится в частной коллекции А. Юнусова, жителя Пахтаабадского района Андижанской области.

19 | Другое имя Шах-А'лама II (1759–1806) [Beale, 1975 (1894), p. 361].

20 | Устная информация Хасановой, жительницы г. Маргелан, апрель 2003 г. Подробно об этой легенде см.: [Авлиехон, 1996].

Таким образом, мы располагаем легендарными сведениями о происхождении ‘Абдаллах-хана и его деятельности в Индии. У его потомков хранится великолепный список Корана огромного размера в кожаном переплете²¹, говорят, что его привез ‘Абдаллах-хан из Индии. Изучение этого списка Корана позволяет по почерку и бумаге определить, что он изготовлен в XVIII веке в Индии.

Мотив подвижничества ‘Абдаллах-хана в Индии отражает действительные изменения, имевшие место в трансформации накшбандийа в этот период. В конце XVIII в. братство накшбандийа видоизменилось под сильным влиянием идей Ахмада Сирхинди, известного под именем «Муджаддид-и алф-и сани» (Обновитель второго тысячелетия). Один из представителей дахбидской школы махдум-зада Муса-хан Дахбиди по пути в хаджж в Кашмире познакомился с Мийан-‘Абидом, потомком Ахмада Сирхинди, и стал его муридом. Вернувшись в Дахбид, он стал главным наставником нового направления — накшбандийа-муджаддидийа. Вскоре накшбандийа-муджаддидийа превратилось в ведущее направление внутри накшбандийа, в частности бухарские правители из династии Мангытов Шах-Мурад (1785–1800) и Амир Хайдар (1800–1826) стали его муридами [Babadžanov, 1996; Кюгельген, 2001; Kügelgen, 1998].

Жители Маргелана в настоящее время называют ‘Абдаллах-хана «Улуг Хазрат-баба», в центре города находится его мазар, который в выходные становится местом паломничества желающих излечиться от разных болезней и бесплодия. Смотритель этого мазара — потомок ‘Абдаллах-хан-тура в восьмом колене.

2. *‘Ибадаллах-хан-тура — Киргил-ата*

Из сыновей ‘Абдаллах-хан-тура самым известным является ‘Ибадаллах-хан-тура. В народе его зовут Киргил-ата или Киргил-‘азиз. Предание по-разному объясняет значение его прозвища: «На проповедь ‘Ибадаллах-хан-тура опоздал один из его муридов, который не решился войти в мечеть. ‘Ибадаллах-хан-тура, произнеся проповедь, “внутренне” узрел его опоздание и сказал: Киргил (войди)!». Другой вариант гласит: «Когда ‘Ибадаллах-хан вел священную войну, он обращался к Богу с призывом: «Киргил (уничтожь [врагов])!»²²

Широко распространено еще одно предание об ‘Ибадаллах-хан-тура: «Его качество творить чудо было общеизвестно. Тогдашний кокандский хан захотел проверить это. Хан вызвал его во дворец и устроил пир. Во время пира хан решил угостить ‘Ибадаллах-хана пловом, приготовленным из кошачьего мяса. ‘Ибадаллах-хан, произнеся «Какой грешный хан!», провел рукой по тарелке. Тогда кот воскрес и

21 | Этот список Корана хранится в частной коллекции Ж. Рустамова. Размеры бумаги: 51х31см, объем — 722 листа.

22 | Устная информация смотрителя святого места «Киргил-ата» Ж. Муртазаева, апрель 2003 г.

убежал прочь. Хану пришлось признать его чудотворцем»²³. Можно предположить, что этим ханом был ‘Алим-хан (1798–1810), который разными способами боролся против вселия неугодных ему представителей святых семейств, в частности подвергая испытанию их чудотворные способности [Мунтахаб ат-таварих, т. 2, с. 424; Schefer, 1970, pp. 94–95].

В «Раузат ал-ансаб» отмечено, что ‘Ибадаллах-хан назначил своего сына Падшах-хан-тура преемником. Сам Падшах-хан утверждал: «Однажды всегда спокойный отец мой, почувствовав себя плохо, собрал своих братьев и сыновей для объявления завещания. Он сказал следующее: “Я завещаю все Падшах-хану. ... Мои братья, Рахматаллах и Ходжа Джахан, вы не обижайтесь. Рахматаллах, не смей думать : “После смерти моего брата (т. е. ‘Ибадаллах-хана. — Я. К.) очередь (быть шейхом) перейдет мне, затем — Ходжа Джахану”. После меня преемник — Падшах-хан, такова воля Аллаха”» [Раузат ал-ансаб, лл. 88^a–89^b]. Исходя из этого, можно предположить, что назначение преемников внутри семейства происходило по завещанию. Однако мы видим, что возникали острые споры по вопросу определения старшего в роду. Тут возникала необходимость в составлении книги-агиографии, которая по-своему узаконивала назначение того или иного преемника. Однако еще остается невыясненным, означает ли указанное наследование руководство братством или управление имуществом.

У ‘Абдаллах-хана был еще один сын по имени Рахматаллах-хан. В преданиях, как и в «Раузат ал-ансаб», упоминается только его имя. В одной из родословных, обнаруженных в ходе наших изысканий, встречается имя Рахматаллах-хана²⁴. Кроме этого, нам удалось установить, что у Падшах-хана был еще один брат — Ходжа Джахан.

Мазар Киргил-ата находится в Киргилийском районе, название которого образовано от названия этого святого места²⁵. ‘Ибадаллах-хан, по преданию, завещал ученикам погрузить его останки на двух верблюдов (черного и белого) и похоронить его там, где они остановятся. Так было определено место его захоронения.

3. Падшах-хан-тура шейх ал-ислам

Сын ‘Ибадаллах-хана — Падшах-хан-тура тоже был знаменит, и, хотя современные информаторы ничего о нем не сообщают, существуют документы, которые ясно свидетельствуют об этом. Первый документ на владение землей, принадлежащей этому семейству, датированный месяцем Рамадан 1254/ноябрь–декабрь 1838 г., называет его «Падшах-хан-тура шейх ал-ислам»²⁶. В другом документе от месяца Мухаррам

23 | Устная информация.

24 | Эта *шаджара* хранится в частной коллекции Т. Валиева, жителя Алтиарыкского района Ферганской области.

25 | С.Н. Абашин приводит записанную им устную информацию, в которой Киргил-ата назван одним из семи братьев, см: [Абашин, 2003, с. 21].

26 | Этот документ хранится в частной коллекции Ж. Рустамова (документ № 1).

1257/февраль–март 1841 г. один квартал города Маргелан назван «Махалла-йи Ишан Падшах-хан-тура шейх ал-ислам»²⁷.

В «Раузат ал-ансаб» описываются чудеса, которые он совершал: «Когда Падшах-хан сидел в присутствии своих муридов, люди привезли к нему парализованного мужчину. Падшах-хан посмотрел на него и приказал “Поднимись!” Больной поднялся и ушел к себе домой» [Раузат ал-ансаб, лл. 92^б–93^б].

Падшах-хан назначил Вали-хан-тура своим преемником. Это произошло около 1846 года, когда Вали-хан-тура было 34 года [Там же, л. 92^а]. Эти факты подтверждаются и документами, хранящимися у современных представителей этого семейства. В одном из них подтверждается, что Падшах-хан-тура передал в 1255/1839–40 г. участок земли в Лангаре Вали-хан-тура. В другом документе Тура-джан-тура, брат Вали-хан-тура, тоже дарит в 1280/1863–64 г. Вали-хан-тура свою землю в Чургане²⁸. Падшах-хан умер около 1853 г. [Раузат ал-ансаб, лл. 97^а–98^б]. Его могила находится к югу от мазара его деда Улуг-Хазрат-баба, через небольшую дорогу²⁹.

Таким образом, можно утверждать, что ‘Абдаллах-хан, считающийся потомком Афака-ходжа и мужем дочери Аурангзеба, приехал в Маргелан в XVIII в. и стал имамом-хатибом соборной мечети; его сын ‘Ибадаллах-хан пользовался авторитетом в среде народа и установил связи с кокандским ханом (вероятно, ‘Алим-ханом); в свою очередь, его сын Падшах-хан занимал должность шейх ал-ислама и скончался около 1853 г.

IV. Маргеланские тура в масштабе всей Ферганской долины

Мы познакомились с представителями первых трех поколений маргеланских тура. Их потомки действовали в Кокандском ханстве более активно.

1. Вали-хан-тура и «Раузат ал-ансаб»

Какое положение занимал Вали-хан-тура, сын Падшах-хана? По информации «Раузат ал-ансаб», он отремонтировал и расширил дорогу от Маргелана до мазара «Шах-и мардан». Известно, что это святое место почитается местным населением как мазар Шах-и Мардана ‘Али ибн Абу Талиба, зятя пророка Мухаммада. Оно находится в горах к югу от Маргелана и является одним из самых почитаемых мазаров в Ферганской долине. Когда Вали-хану исполнился 21 год, ему приснился сам Хазрат ‘Али, который приказал ему расширить эту дорогу и улучшить ее состояние.

27 | Этот документ хранится в частной коллекции Ж. Рустамова (документ № 4).

28 | Этот документ хранится в частной коллекции Ж. Рустамова (документ № 7).

29 | Этот маленький мазар находится в саду дома его потомков.

Когда он объявил о своем решении, вокруг него собрались люди со всего Маргелана, чтобы оказать помощь [Раузат ал-ансаб, лл. 43^б–50^б].

Из сведений «Раузат ал-ансаб» известно, что он был очень богатым человеком, имевшим крупные земельные наделы в Маргелане. В 22-летнем возрасте он построил большой сад в кишлаке Чарчаман в окрестностях Маргелана [Там же, лл. 55^а–57^б]. У этого сада были ворота с четырех сторон. Сад был прекрасным, в его центре находился пруд, вокруг которого росли разные фруктовые деревья. Туда Валихан часто приглашал гостей, приводил членов своей семьи и устраивал угощения [Там же, лл. 58^б–61^б]. О существовании этого сада свидетельствует документ, составленный в месяце Мухаррам 1282/май–июнь 1865 г.³⁰

В «Раузат ал-ансаб» упоминаются взаимоотношения Валихан-тура с кокандскими ханами. Валихан-тура стал пиром-наставником Шир-‘Али-хана (1842–1845) и двух его племянников. Вдова Бек-Оглибека, брата Шир-‘Али-хана, став муридкой Валихана, советовала Шир-‘Али-хану также стать его муридом [Раузат ал-ансаб, лл. 61^б–73^б]. Предание гласит, что одна из дочерей Шир-‘Али-хана была женой Валихана, но она умерла после четырех лет супружества, не оставив детей³¹.

Мавзолея над могилой Валихан-тура не существует. По преданию, он был похоронен на мазаре Улуг Хазрат-баба.

2. Преемники Валихан-тура

Родственники и непосредственные преемники Валихан-тура проживали в разных местах Ферганской долины. Их мазары сохранились по сей день.

В махалле Ходжа-арык в кишлаке Йакка-тут в окрестностях Маргелана находится мазар Аулийа’-хан-тура. Он был сыном Падшах-хан-тура и братом Валихан-тура. Летописи не содержат никаких данных о нем, но существуют три документа, которые свидетельствуют, что его семья владела землями в этой махалле³².

В кишлаке Ханабад Язъяванского района Ферганской области находится мазар Искандар-хан-тура. Он был сыном Тура-джан-тура и внуком Падшах-хан-тура. Согласно преданию, он по просьбе кокандского хана прорыл канал и освоил целинные земли, на которых возник нынешний кишлак [Бек, 2002, с. 44].

В кишлаке Сай-буйи Язъяванского района находится мазар Мухаммад-хан-тура, брата Искандар-хан-тура. Он также известен своей деятельностью по орошению земель и поднятию целины при Худайяр-хане [Там же, с. 70.].

30 | Этот документ хранится в частной коллекции Ж. Рустамова (документ № 9).

31 | Устная информация Ж. Рустамова, август 2004 г.

32 | Эти документы хранятся в частной коллекции Ж. Рустамова (документы № 11, 13 и 14). Они были составлены в месяце Рамазан 1286/декабрь 1869 — январь 1870 г., в месяце Джумади II 1292/июль–август 1875 г. и в месяце Шаввал 1292/октябрь–ноябрь 1875 г.

У Тура-джан-тура был еще один сын — Султан-хан-тура. Известно, что он был пиром Дукчи-ишана (Мухаммад-‘Али-хана Сабирова), в 1898 г. руководившего андижанским восстанием против Российской империи. Его биография мало исследована.

Согласно местному преданию, Султан-хан-тура, по просьбе кокандского хана, прорыл канал и освоил целинные земли Язъяванского района. Канал, который прорыл Султан-хан, и сейчас называется «Канал Султан-хана», кишлак также назван его именем — Тура-курган, т. е. цитадель Туры (Султан-хана). После присоединения Кокандского ханства к Российской империи в 1876 г. он собрал войско из числа киргизов и вел военные действия против русских. Султан-хан-тура умер в кишлаке Минг-тепа в окрестностях Андижана в 1882 г. [Komatsu, 2004, p. 31; Манакиб, с. 46–47]. По преданию, его останки похоронили в семи могилах, по этой причине его мазары существуют в нескольких местах, в том числе в Сай-буйи Язъяванского района [Бек, 1998, с. 27–28], в городе Пайтут Пахтаабадского района Андижанской области³³. В семье его потомков, проживающих в кишлаке Каир Пахтаабадского района, сохранилась реликвия «Кара-таш» (черный камень), которым Султан-хан-тура пользовался при лечении кожных болезней³⁴.

Все три брата — Искандар-хан-тура, Мухаммад-хан-тура и Султан-хан-тура — по всей вероятности, вместе переехали в Язъяванский район. Кокандское ханство после присоединения к нему главного торгового центра Ташкента в начале XIX в. накопило большие богатства. Кокандские ханы вкладывали капитал в орошение Ферганской долины, начали получать высокие урожаи хлопка, который был экспортным товаром [Назаров, 1821, с. 74]. В Кокандском ханстве в это время происходили важные демографические изменения: приток многочисленных кашгарских беженцев из Восточного Туркестана, оседание кочевых киргизов [Губаева, 1991, с. 82–88] привели к увеличению потребности в освоении новых земель [Насритдинов, 1999, № 3–4, с. 51].

В XIX в. Язъяван был большой пустыней [Мунтахаб ат-таварих, т. 2, с. 473] и там не было большого города. Современный центр этого района — Шахрихан был построен ‘Умар-ханом в результате поселения здесь пленных из г. Ура-тепа³⁵. Язъяванский регион начал преобразовываться в правление ‘Умар-хана. Естественно, этот процесс происходил постепенно, в течение долгого времени, однако, по всей вероятности, ханы назначали представителей святых семейств в эти регионы для

33 | Устная информация А. Юнусова. Юнусов, житель села Файзабад Пахтаабадского района Андижанской области, сообщил, что три мазара Султана-хан-тура находятся в Пайтуге Пахтаабадского района Андижанской области, два — в Мархаматском районе Андижанской области, один — в районе Асака Андижанской области, еще один — в Ханабадском районе Андижанской области. В то же время Юнусов не знал о мазаре в селе Сай-буйи.

34 | Частная коллекция А. Юнусова.

35 | В тот же период ‘Умар-хан взял в плен Джахангир-ходжу. Первый представил последнему место жительства во дворце и выделил для него кишлаки для получения дохода: [Мунтахаб ат-таварих, т. 2, с. 459].

их освоения, так как они знали, что народные массы пойдут за этими группами. Маргеланские тура, как отмечено выше, пользовались привилегиями и освобождались от налогов.

В Ферганской долине находятся еще несколько мазаров потомков этих лиц. Подробности их биографий нам пока не известны. В кишлаке Захидан³⁶ Риштанского района Ферганской области есть мазар некоего 'Абд ал-'Азиз-хана. Он был внуком Тура-джан-тура.

В кишлаке Гайрат Алтыарыкского района Ферганской области расположен мазар некоего Вали-хан-тура. Он представляет собой линию Рахматаллах-хан-тура, второго сына 'Абдаллах-хана. У потомка Вали-хан-тура хранится следующая шаджара: «Сын 'Абдаллах-хана Саййид Рахматаллах-ходжам, его сын — Саййид Мухаммад-Амин-ходжам, его старший сын — Мухаммад-Саййид-хан-ходжам. У Саййид-хан-ходжама были четверо сыновей. Один из них был Мухий-ад-дин-хан-тура, другой был Вали-хан-тура, и еще одного звали Джалал-тура. Они попросили Мухаммад-Саййид-хан-ходжама передать эту священную шаджару Саййид-Афак-ходжаму. Она осталась у Саййид-Афак-ходжама в качестве наследства от Мухаммад-Саййид-хан-ходжама»³⁷.

Интересно, что большую часть этой шаджары составляет тазкира (жизнеописание) Хасан-ходжа, одного из пяти сыновей Афак-ходжа [см. Кавахара, 2004, с. 98–103]. В зарубежных библиотеках хранятся рукописи этого тазкира Хасан-ходжа. Однако ни одно из них не соответствует по содержанию нашему тазкира³⁸, которое содержит, в частности, такое утверждение: «Ходжа Хасан женился в Индии и от этого брака родился сын, но он умер в детстве, и от него не осталось потомства. Ходжа Хасан позднее переехал в деревню Каратал. Перед смертью он женился на женщине по имени Раби'а, которая уже после смерти Ходжа Хасана родила сына. Этот сын оставил потомство».

Мотивы этого тазкира похожи на легенды об 'Абдаллах-хане. Например, там есть предание о рождении ребенка в Индии, о смерти (сына Ходжа Хасана, жены 'Абдаллах-хана), о переезде из Индии в Среднюю Азию. Эти мотивы могут помочь установить причины переезда потомков Афак-ходжи в Фергану. Они намекают не только на перемены в братствах муджаддидийа-накшбандийа, но и изменения отношения к династии Великих Моголов. Как известно, кокандские ханы, несмотря на свое происхождение от узбекского племени минг, начали возводить свое сакральное происхождение к Бабуру. В официальных летописях Кокандского ханства появляется легенда, согласно которой кокандские ханы происходят от Алтун-бишика, оставленного его отцом Бабуrom в Фергане во время своего бегства в Индию [Бейсембиев, 1981; Бейсембиев, 1983; Бейсембиев, 1990]. Этот факт мог

36 | Местные жители произносят это название как «Задийан».

37 | Этот документ хранится в частной коллекции Т. Валиева, жителя Алтыарыкского района Ферганской области.

38 | О. Жалилов опубликовал лишь один из вариантов Жития Хасана-ходжи, которое условно, но неточно названо издателем «Житие Афак-ходжи». Между тем на сегодняшний день нам известны два варианта этого жития. См. подробно: British Library Ms.Turki-9, British Library Turki-10, Berlin Library 4-1316, Berlin Library 8-1655, Berlin Library 8-1685 и т. д.

оказать влияние на появление в генеалогии маргеланских тура элементов и мотивов об Индии.

Деятельность тура последнего поколения распространилась на восток Ферганской долины, так как на западе ханства, в Коканде и в его окрестностях, стала доминировать другая ветвь кашгарских ходжей — «кокандские тура» и Мийаны-Сахиб-зада. Маргеланские тура были вынуждены вести свою деятельность на востоке, по всей вероятности, опираясь на переселенцев из Кашгара.

Чудесное излечение Падшах-ханом больных, описанное в «Раузат ал-ансаб», напоминает исцеление дочери правителя Индии 'Абдаллах-ханом. Поэтому в настоящее время их мазары считаются чудотворными местами.

Не раскрытым остается вопрос о мотивах, побудивших автора составить «Раузат ал-ансаб». Вероятно, существовала какая-то угроза позициям Вали-хан-тура, однако пока неизвестно, от кого она исходила. Несмотря на существование мазаров большинства потомков Тура-джан-тура, мазар отсутствует у Вали-хан-тура. Частые упоминания о назначении преемников в «Раузат ал-ансаб» свидетельствуют о семейных спорах по вопросу наследника внутри семейства. Как было указано выше, время написания «Раузат ал-ансаб» (в период после 1853 г.) в общем соответствует периоду расширения деятельности Султан-хан-тура в области Андижана. Именно активная деятельность Султан-хан-тура послужила, возможно, стимулом к написанию этого сочинения.

Таким образом, нам удалось установить, что потомки Афак-ходжи имели известное политическое и социальное влияние не только в Восточном Туркестане, но и в Ферганской долине в XVIII в., особенно в XIX веке.

Сокращения

ИНТБРИ — *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. М., 1998.
ЦГА РУз — Центральный государственный архив Республики Узбекистан.

Список источников и литературы

- Абашин, 1999а — Абашин С.Н. Ок-суяк // *ИНТБРИ*. Вып. 2. М., 1999. С. 75–76.
Абашин, 1999б — Абашин С.Н. Тура // *ИНТБРИ*. Вып. 2. М., 1999. С. 88–89.
Абашин, 2003 — Абашин С.Н. Семь святых братьев // *Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе*. М., 2003. С. 18–40.
Абдулахатов, Хошимов, 2000 — Абдулахатов Н., Хошимов Б. *Мўйи муборак. Илмий-оммабоп нашр*. Фаргона, 2000.
Авлиехон, 1996 — Авлиехон Ж. Фаргона водийсида Расулulloх авлодлари // *Мулокот*. 1996, № 3 (Ташкент). С. 50–51.
Акабиров и др., 1959 — *Узбекско-русский словарь* / Под ред. С.Ф. Акабиров, З.М. Магруфова, А.Г. Ходжаханова. М., 1959.
Бабаджанов, 1998 — Бабаджанов Б.М. Муса-хан // *ИНТБРИ*. Вып. 1. М., 1998. С. 77.
Бейсембиев, 1981 — Бейсембиев Т.К. Легенда о происхождении кокандских ханов в сочинениях кокандской историографии // *Бартольдовские чтения, 1981*. М., 1981. С. 19–20.
Бейсембиев, 1982. — Бейсембиев Т.К. Духовенство в политической жизни Кокандского ханства в XVIII–XIX веках (по некоторым сочинениям кокандской историографии) // *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма*. М., 1982. С. 37–46.
Бейсембиев, 1983 — Бейсембиев Т.К. Легенда о происхождении кокандских ханов как источник по истории идеологии в Средней Азии (на материалах сочинений кокандской историографии) // *Казахстан, Средняя и Центральная Азия в 16–18 вв.* Алма-Ата: Наука, 1983. С. 94–105.
Бейсембиев, 1990 — Бейсембиев Т.К. «Анджум ат-таварих» — малоизвестный источник по истории Кокандского ханства 18 — первой пол. 19 в. // *Бартольдовские чтения, 1990*. М., 1990. С. 14–15.
Бек, 1998 — Бек А. *Туркий забон авлодлари. Шажара*. 1-китоб. Фергана, 1998.
Бек, 2002 — Бек А. *Мазий ул-йазийабан (Йазйаваннинг отмиши)*. Фергана, 2002.
Валиханов, 1985а — Валиханов Ч.Ч. Кашгарский дневник II // *Собр. соч.* Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 38–52.
Валиханов, 1985б — Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара или шести Восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // *Собр. соч.* Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 97–218.
Вяткин, 1927 — Вяткин В.Л. Шейхи Джуйбари. I. Ходжа Ислам // *В.В.Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели*. Ташкент, 1927. С. 3–18.
Губаева, 1991 — Губаева С.С. *Население Ферганской долины в конце XIX — начале XX в.* Ташкент, 1991.

- Жалилов, 2001 — Жалилов О. *Офоқ Хожа маноқиб*. Андижан, 2001.
- Кавахара, 2004 — Кавахара Я. Офокхожанинг ўгли Хожа Ҳасан шажараси хакида // *Шарқшунослик*. № 12. Ташкент, 2004. С. 89–103.
- Кюгельген, 2001 — Кюгельген А. фон. Расцвет Накшбандийа-Муджадидийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX в.: опыт детективного расследования // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)*. СПб., 2001. С. 275–330.
- Манакиб — *Манакиб-и Дукчи Ишан* (Аноним жития Дукчи Ишана — предводителя Андижанского восстания 1898 года) / Введ., пер. и коммент. Б.М. Бабаджанова; Под ред. А. фон Кюгельгена. Ташкент–Берн–Алматы, 2004.
- Мунтахаб ат-таварих — *Мунтахаб ат-таварих* / Ба чоп хозиркунанда, муаллифи мукаддима ва таъликот А. Мухтаров. Жилд 2. Душанбе, 1985.
- Мушриф, 1995 — Мирзоолим Мушриф. *Қўқон хонлиги тарихи. Ансоби ус-салотин ва таворих ул-хавоқин* / Нашрга тайерловчилар: А. Матғозиев, М. Усмонова. Ўзбоши муаллифи: А. Матғозиев. Ташкент, 1995.
- Назаров, 1821 — *Записки о некоторых народах и землях средней части Азии Филиппа Назарова, отдельного Сибирского корпуса переводчика, посланного в Коканд в 1813 и 1814 гг.* СПб., 1821.
- Насритдинов, 1999 — Насритдинов К. XIX асрнинг биринчи ярмида Қўқон хонлиги сугорилиш тарихидан // *Общественные науки в Узбекистане*, 1999. № 3–4. С. 50–52.
- Останакул, 2001 — Останакул И. *Фаргоналик валийлар* (Ферганские святые). Ташкент, 2001 (на узбекском языке).
- Раузат ал-ансаб — *Раузат ал-ансаб*. Анонимная рукопись из частной коллекции Ж. Рустомова.
- Семенов, 1940–1941 — Семенов А.А. Уникальный памятник агиографической среднеазиатской литературы XVI века // *Известия Узбекистанского филиала АН СССР*. 1940. № 12. С. 52–62; 1941. № 3. С. 37–48.
- Сухарева, 1985 — Сухарева О.А. Потомки Ходжа Ахрара // *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма*. М., 1985. С. 157–168.
- Троицкая, 1968 — Троицкая А.Л. *Каталог архива кокандских ханов XIX века*. М., 1968.
- Babadžanov, 1996 — Babadžanov B.M. On the History of the Naqšbandīya-Muğaddidiya in Central Māwarāʾannahr in the Late 18th and Early 19th Centuries // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* / Herausgeben von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. Berlin, 1996. Pp. 385–413.
- Beale, 1975 (1894) — *An Oriental Biographical Dictionary: founded on Materials Collected by Thomas William Beale*. New ed. rev. and enl. by Henry George Keene. Sind Sagar Academy, Lahore, reprint, 1975 (1st ed. 1894).
- Komatsu, 2004 — Komatsu H. The Andijan uprising reconsidered // *Muslim Societies: Historical and Comparative Aspects. New Horizons in Islamic Studies*. Ed. by Sato Tsugitaka. London and New York, 2004. Pp. 29–61.
- Kügelgen, 1998 — Kügelgen, A. von. Die Entfaltung der Naqšbandiya-Muğaddidiya im Mittelereen Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: ein Stück Detektivarbeit // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations* / Ed. by Anke von Kügelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank. Berlin, 1998. Pp. 101–151.
- Schefer, 1970 — Schefer C. (ed.), *Histoire de l'Asie centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary*. Amsterdam, 1970.

**Социология,
политология и экономика
мусульманского мира**

5

Г.Г. Косач

Саудовская Аравия: политический аспект «этапа реформ»

Саудовская Аравия политически реформируется, — сегодня этот процесс очевиден. Одной из вех этого процесса стали указы короля Абдаллы бен Абдель Азиза, преданные гласности 14 февраля 2009 г. Они предусматривали изменение состава членов национального *прото-парламента* — Консультативного совета, введение в государственную «табель о рангах» женщины, впервые в истории страны занявшей пост заместителя министра образования, а также коррекцию состава важнейшего института религиозного истеблишмента (и инструмента легитимации власти правящей семьи Аль Сауд) Совета высших улемов. Отныне среди его членов не только богословы, представляющие связанный с аравийским реформатором ислама Мухаммедом ибн Абдель Ваххабом вариант ханбалитского *мазхаба*, но и другие правовые школы суннитской ветви ислама — ханифитскую, маликитскую и шафиитскую [Авамир, 2009].

Саудовская Аравия — итог экспансии, инициированной семьей Аль Сауд в пределах Неджда, а затем в направлении побережья Персидского залива и Красного моря. Инструментом сплочения огромного территориального пространства стала ригористичная «ваххабитская» доктрина. Ее жесткое неприятие *многобожия*, как и *новшеств*, имело политический подтекст, — лояльность Аль Сауд требовала (и требует сегодня) искоренения регионального (окрашенного в шиитской Восточной провинции в том числе и в тона конфессионального противостояния) сепаратизма и на этой основе достижения единомыслия (а ныне — общенационального консенсуса).

Саудовская государственность, включая и существующее с 1932 г. под его нынешним названием Королевство Саудовская Аравия, всегда опиралась на союз между Аль Сауд и потомками Абдель Ваххаба — семьей Аль Аш-Шейх. Если первые играли роль политического класса, то вторые — носителя необходимой этому «классу» религиозно-политической легитимации. Складывавшаяся в королевстве система исполнительной власти основывалась на распределении обязанностей между двумя «центрами силы». Армия, репрессивный аппарат, управление делами провинций, экономика и внешнеполитические сношения

были монополией Аль Сауд, а осуществление религиозных функций, судопроизводство, поддержание устоев исламской морали и идеологическая индоктринация — Аль Аш-Шейх и примыкавшей к этой семье значительной страты законоучителей-улемов. Взаимодополняющие отношения между этими «центрами силы» не требовали создания институтов представительской власти, как и исключали необходимость выработки каких-либо форм идентичности, выходившей за пределы религиозной или камуфлируемой ею племенной и региональной принадлежности. При восхождении на трон нового монарха улемы, главы племен и ведущие семьи регионов, представляя его подданных, всего лишь приносили *бай'а* — присягу-клятву подчинения правителю.

Однако саудовское государство никогда не было застывшим «цивилизационным» феноменом. Напротив, в эпоху правления и Ибн Сауда, и его сыновей, наследовавших после смерти отца в 1953 г. трон «короля-основателя», само это государство, вступившее в период «регулярных интенсивных контактов с Западом», но оставшееся политически независимым, эволюционировало, формируя новые основы лояльности своих подданных — «не только монарху», но «авторитету» собственно государственной власти. Казавшаяся «естественной эволюция традиционного общества» не только не «прерывалась», но «внешний фактор заставлял слабую центральную власть усиливать свои ресурсы», содействуя «институционализации» внедренных в эту традицию «политических организаций и процедур» [Кудряшова, 2009, с. 259–260]. Если в 1920–1980-е гг. движение в этом направлении было медленным, то в первой половине 1990-х годов, когда было провозглашено начало «этапа реформ», оно было ускорено. Тому были причины международного характера, и прежде всего — события 11 сентября 2001 г. (практически все участники актов террора были саудовцами), а также внутрисаудовские обстоятельства.

Предшествовавший этап эволюции королевства, когда политический истеблишмент направлял доходы от нефтяного экспорта на модернизацию экономики и социума, серьезно изменил саудовское общество. Одним из итогов этой трансформации стало появление нового, «образованного класса» — интеллигенции, а также страты поощряемого государством мелкого и среднего предпринимательства [Аз-Захрани, 2000, с. 129–130]. Внутренние и международные (прежде всего в их региональном проявлении) вызовы 1990-х годов (в частности, кувейтский кризис) содействовали вхождению этого «класса» в саудовскую политику благодаря появлению весной 1992 г. беспрецедентных для королевства конституционных актов. Это были Основной закон правления (*Низам аль-хукм аль-асасий*), Закон о Совете министров (*Низам Маджлис аль-вузара*), Закон о Консультативном совете (*Низам Маджлис аш-шура*) и Закон об управлении провинциями (*Низам аль-манатык*) [Бен Баз, 2000, с. 264–336]. Эволюционный процесс политических реформ обретал форму последовательной тенденции.

I

22 января 2003 г. будущий монарх (в то время наследный принц) Абдалла бен Абдель Азиз встретился с группой интеллигентов и предпринимателей. На инициированной им встрече была предана гласности петиция его собеседников — «Видение настоящего и будущего родины», под которой стояло 115 подписей писателей, журналистов, издателей, преподавателей университетов, предпринимателей, а также врачей, инженеров и юристов [Ру'йя ли хадыр аль-ватан ва мустакбилихи б.г.: 1]. По мнению власти (это обстоятельство в ходе встречи подчеркивал Абдалла бен Абдель Азиз), январская встреча знаменовала собой реальное начало «национального диалога на основе умеренности».

Будущий монарх (и уже фактический руководитель страны) встретился с теми, кто называл себя *людьми науки, знания и умения*. Ранее этот термин относился только к представителям религиозной традиции, связанной с *науками о вере*, а также решением вопросов текущей жизни, соотносившихся с классическими для мусульманина образцами, взятыми из Сунны Пророка. Цитируемый документ интерпретировал это определение шире, распространяя его не только на законоучителей, но и на новый, «образованный класс».

Предшествовавшие этой встрече начинания истеблишмента уже включили в поле принятия политического решения выходцев из этой среды. Весной 1992 г. в Саудовской Аравии был создан Консультативный совет, 60 членов которого были назначены королем (тогда Фахдом бен Абдель Азизом) из числа *людей науки, знания и умения*. Региональным аналогом Консультативного совета стали назначаемые губернаторами из числа местных *людей науки, знания и умения* провинциальные советы. Возникавшие в Саудовской Аравии «совещательные» институты трансформировали ее в «исламскую консультативную конституционную монархию» [Фейсал бен Машаль, 2000, с. 4]. При этом использующийся в саудовском политическом дискурсе и присутствующий в названии Консультативного совета (*Маджлис аш-шура*) термин *аш-шура* — *совещательность* трактовался как синоним понятия «парламентаризм». Суть этого термина вытекала из двух коранических аятов — «И советуйся с ними о деле» [Коран 3:159] и «А дело их по совещанию между ними» [Коран 42:38]. Указание же на «конституционный» характер монархии предполагало, что в королевстве действует «Божественный», а не «мирской» основной закон — Коран.

Обращаясь к будущему монарху, авторы документа «Видение настоящего и будущего родины» приветствовали его желание «выслушать мнение своих братьев и сыновей — граждан страны» по поводу «событий 11 сентября 2001 года», повлекших за собой «изменение международной ситуации и положения в регионе». Авторы петиции заверяли его в том, что «подписавшие этот документ едины в стремлении сохранить неразрывную связь между родиной — Королевством Саудовская

Аравия и ее руководством». Они подтверждали свою «солидарность с действиями руководства, направленными на то, чтобы отразить угрозы» стране. Они же подчеркивали, что «считают ответом на эти угрозы эффективную реформу, способную в еще большей степени сплотить власть и общество» [Ру'йа, с. 1–5]

Оправдывая необходимость реформирования саудовского социума и государства, авторы документа отталкивались от привычной для страны политической риторики. Они ни в коей мере не сомневались в легитимности власти, ведь ее определяют «Коран и Сунна — основы конституции нации», которые, в свою очередь, требуют «реализации шариатского закона» во всем, что связано «с духовной и светской жизнью».

Но, продолжали далее авторы цитируемого документа, «справедливость нуждается в базисе». Этим базисом может быть только «совещательность», — «своего Пророка и, одновременно, правителя Всевышний обязал следовать» этому принципу. Реализация принципа «совещательности», считали участники встречи, требует «целенаправленных и последовательных шагов» в направлении создания «государства институтов, конституционного государства». Считая необходимым «совершенствование Основного закона правления», они подчеркивали, что «этот Закон должен» в конечном итоге «укрепить то понимание конституции, которое основывается на Книге Господа и Сунне Его Пророка». Они мусульмане, и это давало им право, следуя принципу самостоятельного суждения — *иджтихада*, интерпретировать религиозную догму.

По их мнению, события 11 сентября 2001 г. меняли не только мир, но и королевство, оно — «часть современного мира». Почему же тогда, следуя этим переменам, не истолковывать Коран и Сунну в качестве основы для «разделения трех ветвей власти — исполнительной, законодательной и судебной», как «гарантию основных прав граждан — справедливости, равноправия и равенства возможностей», как базу для создания «парламентского консультативного органа, воплощающего участие народа в принятии решения»? Движение в этом направлении предполагает «заключение общественного договора между гражданами и их руководителями», когда обе стороны «поддерживают основанное на взаимном сотрудничестве национальное единство». Национальное единство, как считали авторы петиции, столь необходимое для отражения угрозы отечеству, станет незыблемым, если в королевстве возникнет не назначаемые, а избираемые всеобщим и прямым голосованием парламент и провинциальные советы. Движение же по пути политических реформ создало бы в стране «институты гражданского общества — клубы, ассоциации, профессиональные союзы, общественные и хозяйственные объединения и общества культуры».

Авторы петиции подчеркивали, что готовы содействовать диверсификации саудовской экономики. Диверсифицированная экономика

могла бы внести свой вклад в ликвидацию «диспропорций регионального развития». Поданный наследному принцу документ включил и указание на «поощрение культуры прав человека, провозглашенных исламом до того, как они были зафиксированы в международных документах». Из жизни страны должна была окончательно быть исключена «практика религиозной, конфессиональной, региональной и социальной дискриминации», что ставило вопрос об изменении положения шиитского (и неханбалитских религиозных групп) меньшинства. Тем самым было бы усилено общесаудовское «чувство принадлежности к единой родине». Авторы «Видения настоящего и будущего родины» настаивали на «предоставлении женщинам обеспечиваемых шариатом прав». Судебная система страны должна была подвергнуться реформе, что, в частности, требовало исключения «преследования граждан по политическим мотивам».

Авторы документа считали необходимым добиться общественной поддержки реформ, подчеркивая, что «правительство должно созвать общенациональный конгресс», участниками которого станут представители всех регионов королевства. В ходе работы этого конгресса будут обсуждены «основные проблемы» страны для «создания конституционных основ выработки формулы национального согласия». Участники встречи подчеркивали, что осуществить «необходимые для страны и нации и угодные Всевышнему реформы» может только правящее семейство. Так в чем же состояла их собственная роль? Документ «Видение настоящего и будущего родины» содержал ответ и на этот вопрос.

Будущий «парламентский консультативный орган» должен был стать, по мнению авторов петиции, «воплощением власти *ахль аль-халь ва аль-акд ва ар-рай*», говорящих от имени «народа». Эта формула многозначна. Она указывала на тех, кто в суннитской традиции рассматривается в качестве *обладателей права выбора и утверждения халифа*, выражающих мнение общины и реализующих право «народа» участвовать в принятии решений по коренным вопросам, касающимся жизни всей уммы. Вместе с тем обычная для Саудовской Аравии и основанная на принятом в этой стране ханбалитском мазхабе традиция ранее ограничивала круг *ахль аль-халь ва аль-акд ва ар-рай* религиозными деятелями, и в первую очередь — представителями семейства Аль Аш-Шейх. Теперь же этот термин прилагался и к новому, «образованному классу» королевства, входившему в состав интерпретаторов традиции [Ру'йа, 1–5].

Январская встреча тех, кто представлял национальный «образованный класс», и нынешнего монарха стала исходной точкой нового этапа политических реформ в королевстве. Вместе с тем эта встреча неслась в себе множество значений.

Речь шла, во-первых, об открытом признании истеблишментом возможностей новой страты саудовского социума. Это признание

было актом публичной политики, — встречу освещали все средства массовой информации страны, она стала предметом широкого обсуждения, анализа и комментирования в национальных публикациях и в зарубежных изданиях. Наконец, как доказало последующее развитие событий, встреча с будущим монархом воспринималась ее участниками (и в целом «образованным классом») как заключение союза между ними и ведущей фигурой саудовского «политического класса». Податели петиции считали этот союз естественным, поскольку, как им казалось, они имели право на активные действия в сфере преобразования страны.

В своем абсолютном большинстве авторы петиции получили высшее образование в первую очередь за пределами королевства — в западных университетах (преимущественно в высших учебных заведениях США) или в Египте и Ливане (в частности, в бейрутском Американском университете). Но речь вовсе не шла о том, чтобы повторить в их стране усвоенное в государствах, уровень политического развития которых, как и степень политической культуры, неизмеримо выше, чем в Саудовском королевстве. Напротив, риторика петиции доказывала, что ее авторы стремились действовать в контексте саудовских реалий, предлагая лишь реформировать существующую политическую систему, а не подвергать ее резким и кардинальным изменениям.

Если саудовский истеблишмент на протяжении всего времени существования современного саудовского королевства подчеркивал религиозную основу жизнедеятельности общества и государства, то «образованный класс», вызванный к жизни модернизационными преобразованиями, осуществлявшимися этим же истеблишментом, был ориентирован на «отечество». Предлагавшиеся участниками встречи с будущим монархом реформы несли в себе ярко выраженный оттенок *национальных* задач, решение которых могло бы поставить Саудовскую Аравию в один ряд с ведущими государствами мира. Однако саудовский «образованный класс» стремился к тому, чтобы это решение опиралось на культурную специфику собственной страны, — эта специфика рассматривалась ими в качестве национальной *цивилизационной матрицы*. Суть проблемы заключалась лишь в том, что эта матрица нуждалась в «квалифицированной» интерпретации, которую авторы петиции предлагали будущему королю. Они стремились к консенсусу с политическим (и религиозным) истеблишментом, отнюдь не считая возможным политическое размежевание с «правлящим классом».

Саудовский «образованный класс» вышел из недр патриархального общества, модернизация современного Саудовского государства не изменила базовых основ его жизнедеятельности. Он был выпестован Аль Сауд и демонстрировал свою лояльность королевской семье, отнюдь не считая себя силой, способной в обозримом будущем без опоры на эту семью изменить и саудовский социум, и государство. Тем не менее, этот «класс» уже стал способен выработать осознанную про-

грамму своих устремлений. Традиционная для королевства схема взаимоотношений «правитель — подданные» корректировалась.

Это не означало, что начало ускорения процесса саудовских реформ было связано с инициативой «образованного класса». Однако в саудовском случае «догоняющего» развития важны формальные обстоятельства, — даже если январская 2003 г. встреча и была «дозволена» истеблишментом, она не в меньшей степени была необходима ему, чтобы положить начало «национальному диалогу». Это означало, что в королевстве, в определенном смысле, возникала коалиция будущего монарха и нового «образованного класса», которая, с точки зрения власти, была условна. Власть требовала от «образованного класса» ориентации на принцип «умеренности» — отказа от «экстремистских» требований, действий в рамках консервативных перемен. Это было важно и потому, что начиная с весны 2003 г. (сегодня — это уже повседневная реальность страны) Саудовская Аравия стала полем деятельности тех, кого в ней называют восходящим к заключительным аятам первой суры Корана термином *заблудшая секта* [Коран 1:5–7] — апеллирующей к религиозной догме антисистемной оппозиции. Наконец, власть, а не «образованный класс» приступала к реализации положений петиции «образованного класса», претворяя их в жизнь в то время и в тех формах, которые она считала адекватными ее интересам и отождествлявшихся с этими интересами «национальных чаяний».

II

В августе 2003 г. в Эр-Рияде был создан Центр национального диалога им. короля Абдель Азиза для организации «встреч» представителей саудовской общественности. В определенном смысле речь шла об «общенациональном конгрессе», к проведению которого призывали авторы документа «Видение настоящего и будущего родины». Его создание было призвано содействовать «укреплению национального единства, базирующегося на вере ислама и неизменных принципах шариата». Говоря о задачах Центра, официальное саудовское издание подчеркивало: «Создание Центра национального диалога — деяние, имеющее уникальный патриотический характер. Центр призван выявить волнующие общество идейные, социальные, политические и экономические проблемы и помочь их решению на основе целенаправленного и конструктивного диалога. ... Если религия — это столп, на котором зиждется нация, если родина невозможна без этого столпа, то роль диалога заключается в том, чтобы подтвердить наличие в нас возможностей содействовать развитию родины». Саудовский истеблишмент считал, что претворение в жизнь «принципа диалога» — путь к «расширению участия граждан» в принятии «национального решения», считая, что на этой основе возникнут «гражданские институты, содействующие

претворению в жизнь принципов справедливости, равенства и свободы слова на основе исламского шариата» [Марказ аль-малик, 2006, с. 3–12].

Возникновение Центра национального диалога вносило новые нюансы в начинания саудовской власти. Она заявляла, что нуждается во мнении общества, опираясь на которое она могла бы двигаться далее по пути реформирования государства. Она действительно обращалась к обществу, организуя (и жестко контролируя состав их участников) «региональные» и «общенациональные встречи» Центра. Это был курс, направленный на то, чтобы ослабить напряженность на внутриполитическом поле.

Первая «общенациональная встреча», состоявшаяся в августе 2003 г. в саудовской столице и объединившая наиболее известных и поддерживающих истеблишмент законоучителей, должна была придать процессу «национального диалога» необходимое шариатское оправдание. В ходе ее работы улемы, выражающие мнение сторонников официальной ханбалитской доктрины, соседствовали с представителями иных суннитских правовых школ, а также с богословами из шиитской общины и руководителями суфийских тарикатов. Они вместе вырабатывали то, что в Саудовской Аравии, основываясь на термине, использовавшемся в выступлении нынешнего монарха на этой «встрече», стали называть «умеренным исламским дискурсом» [Марказ, 2006, с. 32–35].

В течение пяти лет своей деятельности (2003–2008 гг.) Центр национального диалога организовал и провел еще шесть «общенациональных встреч», обсудивших важные для саудовского «политического класса» и общества вопросы. Принцип их проведения предполагал многоэтапность, — они начинались на уровне провинциальных административных образований, а затем представители региональных «встреч» встречались на «общенациональной встрече» в одном из городов королевства. Каждая из «общенациональных встреч» разрабатывала, основываясь на предложениях региональных «встреч», «рекомендации» политическому истеблишменту. Темы «общенациональных встреч» (среди участников которых были широко представлены и женщины) были разнообразны.

Вторая «общенациональная встреча» (декабрь 2003 г., Мекка) обсуждала причины возникновения внутрисаудовского террористического подполья [Марказ, 2006, с. 40–51]. Ее участники подчеркивали необходимость «обновления религиозного дискурса в соответствии с реалиями меняющейся системы международных отношений, на основе понимания ситуации в окружающем королевство мире и задач активного и открытого взаимодействия с ним». В рекомендациях этой встречи отмечалось, что стоило бы раз и навсегда отбросить практику «самостоятельных правовых суждений (отдельных улемов. — Г. К.) по вопросам, касающимся интересов нации». Эти «суждения» долж-

ны были, как подчеркивали рекомендации этой «встречи», стать «исключительной прерогативой органов, которым может быть доверено издание фетв». Наконец, рекомендации второй «общенациональной встречи» отмечали необходимость «выборов депутатов Консультативного совета и провинциальных советов, создания профессиональных союзов, ассоциаций и институтов гражданского общества».

Третья «общенациональная встреча» состоялась 12–14 июня 2004 г. в Медине. На ней обсуждалась тема прав и обязанностей женщин, все еще остающаяся болезненной для саудовского общества. «Основной сферой деятельности» женщины рекомендации этой «встречи» провозглашали семью. Тем не менее, делая акцент на семье, эти рекомендации подчеркивали, что женщина обладает «законным правом на труд и получение дохода». Если, однако, семья — основной удел женщины, то это означает, что общество обязано «обеспечить ее право на достойное супружество и материнство». Понятие «достойное супружество» трактовалось при этом как «определяемые исламом отношения полов, основывающиеся на взаимном сотрудничестве и равенстве возможностей», на «повиновении, подчинении и совете». Однако «повиновение и подчинение не означают господства и не отменяют способности женщины распоряжаться своей судьбой». Создать такое положение возможно, если в стране будет сформирован «специализированный общенациональный орган, занимающийся проблемами женщин и семьи и координирующий усилия правительственных и гражданских институтов». При этом «общенациональная встреча» в Медине (из ее 70 участников почти половину составляли женщины-преподавательницы высших учебных заведений и предпринимательницы) рекомендовала расширять «университетское и профессионально-техническое обучение для женщин» [Марказ, 2006, с. 54–66].

Четвертая «общенациональная встреча» проходила 7–9 декабря 2004 г. в Дахране (Восточная провинция). Ее участники (значительная доля которых представляла юношей и девушек) обсуждали проблемы молодежи, среди которых — «молодежь и образование», «молодежь и труд», «молодежь и культура», «молодежь и национальная идентичность».

Участники этой «встречи» обращали особое внимание на вопросы образования, делая акцент на необходимости развития «учебных заведений, занимающихся прикладными науками», и расширения их сети во всех регионах королевства. Цель этих учебных заведений заключалась бы не только в подготовке квалифицированных кадров, но и в «воспитании молодых людей в духе «критического мышления и стремления к новизне, ... ценностей умеренности ... и уважения к "другому"». Для участников этой «встречи» процесс глобализации был «объективным явлением», что предполагало содействие «позитивному взаимодействию саудовской молодежи с представителями других куль-

тур». Это требовало «воспитания молодежи в духе культуры диалога» и ее подготовки к тому, чтобы молодежь «стала бы лидером общества гражданских прав и вносила свой вклад в решение задач, стоящих перед национальным сообществом». Конечно же, даже в условиях развития глобализации это сообщество не могло не оставаться «исламским», поскольку ислам — «основа национальной идентичности». Но «исламская риторика нуждается в том, чтобы любовь к родине стала ее неотъемлемым элементом» [Марказ, 2006, с. 76–83].

Летом 2005 г. Центр национального диалога заявил о своей готовности провести новую серию дискуссий на тему «Мы и “другой”: общенациональное видение взаимодействия с культурами мира». Определяя задачу этого мероприятия, руководство Центра подчеркивало: «“Мы” — это мусульмане, живущие на земле Королевства Саудовская Аравия, управляемые на основе норм шариата, принимающие ислам в качестве доктрины, определяющей всю нашу жизнь. “Другие” же — это не “мы”, и это понятие включает как наших арабских и мусульманских братьев, так, в самом широком смысле этого слова, весь мир. Иными словами, “другие” — это мир, в котором существуют иные религии, культуры и национальные идентичности». Рекомендации пятой «общенациональной встречи» — «Национальный взгляд на взаимодействие с культурами мира», — проходившей в декабре 2005 г. в центре провинции Асир (юго-запад страны), городе Абха, стали свидетельством формирования нового образа страны.

Собравшиеся в Абхе считали, что саудовское общество должно вступить на путь «плодотворного сотрудничества» с «культурами мира», что представляет собой задачу не только органов государства, но и общественных организаций — «университетов, различных институтов гражданского общества, включая торговые палаты, научные ассоциации, исследовательские центры и органы информации». Указание на заинтересованные в процессе «сотрудничества» общественные организации было важным шагом вперед. В итоговом документе этой встречи отмечалась необходимость нахождения адекватных форм и направлений сотрудничества между «саудовскими гражданами, объединенными одной религией — исламом и одним отечеством — Королевством Саудовская Аравия», с одной стороны, и «другими — сообществами людей, объединенных узами собственных религий, цивилизаций и отечеств», с другой [Марказ, 2007, с. 62–67].

В ноябре 2006 г. Центр национального диалога провел шестую «общенациональную встречу» в одном из наиболее депрессивных регионов страны — провинции Аль-Джуф на северо-западе королевства. Ее тема была определена как «Образование: реальность и пути развития». Вынесенная для общественного обсуждения тема имела, разумеется, не только технический аспект — как развивать образование в стране, но и более существенную сторону — какое образование должна получать саудовская молодежь. Идея «новой образовательной полити-

ки», построенной на том, чтобы содействовать подготовке кадров для «национальных проектов развития», соответствовала выдвигавшимся государством программам приватизации. Все та же идея сопрягалась и с новым этапом развития Саудовской Аравии после ее вступления в ВТО (в ноябре 2005 г.), что предполагало шаги в направлении расширения, по крайней мере в сфере университетского образования, доли современных технических специальностей, как и пересмотра системы школьного образования в соответствии с декларируемыми ныне в стране принципами «религиозной толерантности» и «цивилизационного диалога» [Марказ, 2007, с. 110–112].

В апреле 2008 г. в провинции Аль-Касым Центр национального диалога провел седьмую «общенациональную встречу» на тему «Сфера труда и занятости: диалог общества и предприятий». Ее участники рассматривали вопросы безработицы, «саудизации» рабочей силы (в первую очередь на предприятиях частного сектора), «допустимости» женского труда и «долгосрочной государственной стратегии в сфере занятости». Рекомендации этой встречи настаивали на «активизации деятельности государства, направленной на сокращение безработицы», как и «саудизации» рабочей силы, ради ликвидации причин, вызывающих к жизни антисистемное подполье. С другой стороны, они подчеркивали, что «шариатское законодательство» должно быть приведено «в соответствие с потребностями современной жизни», имея в виду уже распространяющийся в королевстве феномен женского труда [Аль-Ли́ка, 2008].

III

«Этап реформ» стал временем все более последовательного расширения состава Консультативного совета и организации первых выборов депутатов органов муниципальной власти. Оба эти начинания были частью предложений, включавшихся представителями национального «образованного класса» в «Видение настоящего и будущего родины».

Если в 1992 г., в момент создания национального *протопарламента* число его членов было равно шестидесяти [Бен Баз, 2000, с. 319], то пять лет спустя парламентское представительство было увеличено до девяноста. Впоследствии же, в 2002 г., новый королевский указ увеличил его до 120 «избираемых королем людей науки, опыта и умения». Наконец, четвертая парламентская сессия (2005 г.) ознаменовалась новым увеличением численности депутатского корпуса — в его состав вошло 150 чел. Указ короля Абдаллы бен Абдель Азиза от 14 февраля 2009 г., оставив без изменений число членов Консультативного совета, осуществил замену 81 депутата, введя в его состав представителей университетского корпуса, журналистов и специалистов в области прикладной науки и техники [Авамир, 2009].

Консультативный совет — важнейший центр притяжения для представителей саудовского «образованного класса». Данные о его членах свидетельствуют, что в его нынешнем составе «ученые и специалисты, занимающиеся вопросами воспитания, образования, медицины и инженерии». Среди них также «специалисты в области средств массовой информации, политики, экономики и безопасности, предприниматели и другие высококвалифицированные представители различных сфер знания и умения». 64 % всех членов Консультативного совета имеют степени докторов наук, 14 % — магистерские степени и 21 % — степени бакалавров. 80 % всех депутатов, имеющих докторские степени, — выпускники «западных университетов».

Консультативный совет характеризует присутствие в его рядах представителей средних и старших возрастных групп от 46 до 50 лет и старше 60 лет (26 % и 25 %, соответственно), но при этом в его составе высока и доля тех, чей возраст колеблется от 30 до 45 лет (не менее 38 %). Члены Совета — уроженцы городов (71 %), среди них преобладают выходцы из Хиджаза (42 %) и Неджда (37 %) [Косач, 2007, 136]. В составе двенадцати специализированных комиссий Консультативного совета представители религиозного истеблишмента численно значительны только в составе комиссии исламских дел и прав человека. Все остальные специализированные комиссии Консультативного совета укомплектованы специалистами в соответствующих сферах научно-го знания и производственной практики.

Появление Консультативного совета не стало показателем сколько-либо радикального нарушения уже сложившейся традиции распределения властных полномочий. Основной закон правления провозглашал «источником правовых суждений» в королевстве «Книгу Всевышнего Господа и Сунну Его Пророка» [Бен Баз, 2000, с. 271]. Это означало, что «Консультативный совет должен руководствоваться в своей деятельности источниками мусульманского права», видя свою задачу в том, чтобы «защищать государство и интересы нации» [Бен Баз, 2000, с. 319]. Создавая Совет, саудовская власть расширила сферу применения присяги-клятвы верности правящему монарху, вводя представителей «образованного класса» в число приносящих эту присягу.

За годы своего существования саудовский Консультативный совет не только остался совещательным органом при монархе — высшем сановнике национального «политического класса», но и в полном объеме сохранил свой статус протопарламента. Это подчеркивается и тем, что Основной закон правления провозглашает Совет органом «законодательной власти», определяемой как *ас-султа ат-танзымия* — «власти», трактующей ниспосланный Богом «закон — шариат».

Общая характеристика возложенных на протопарламент задач определяется Законом о Консультативном совете: «Следуя источникам исламского шариата, члены Совета служат общему благу, охраняя

единство общества, основы государства и интересы нации». Совещательный характер этого элемента саудовской политической системы подчеркивается ссылками на необходимость «следовать примеру Пророка, совещавшегося со своими последователями». Это означает, что Консультативный совет имеет лишь право «высказывать свое мнение в отношении общей политики государства», разрабатываемой Советом министров, включая, в частности, «изучаемые им законы, законодательные акты, международные соглашения, договоры и концессии». Поскольку одно из положений Основного закона правления требует «сотрудничества властей в процессе исполнения ими их функциональных обязанностей», а король «выступает в качестве высшей инстанции для ветвей власти», монарх «передает» на рассмотрение Консультативного совета соответствующие решения и постановления. Он же ежегодно выступает «с королевским посланием» перед депутатами Консультативного совета, в котором «излагается внутренняя и внешняя политика государства».

В свою очередь, каждое из министерств обязано ежегодно представлять на рассмотрение членов Консультативного совета отчет о своей деятельности. Решения Консультативного совета по тем или иным обсуждавшимся им вопросам передаются королю, который, в дальнейшем, отправляет их на «рассмотрение» правительства. Если точки зрения двух институтов, «законодательной» и «исполнительной власти», по соответствующим вопросам будут идентичны, то эти решения будут «утверждены королем». В случае же расхождения их точек зрения король «утверждает» ту из них, которую он считает наиболее приемлемой. Однако «законы, международные соглашения, договоры и концессии публикуются и изменяются королевскими указами» только «после их изучения (выделено мною. — Г. К.) Консультативным советом» [Бен Баз, 2000, с. 319–321].

Вместе с тем саудовская «законодательная» власть более разветвлена. Положения Закона об управлении провинциями предусматривают создание при губернаторе каждой из провинций местного совета. Главой этого совета является губернатор, а в него входят — заместитель, мэры административных единиц провинциального подчинения, главы существующих в той или иной провинции региональных отделений центральных министерств и ведомств, а также «десять жителей провинции из числа людей науки, знания и умения». Их назначение в совет осуществляется по «указу главы Совета министров», однако обнародованию волеизъявления короля предшествует «рекомендация губернатора, согласованная с министром внутренних дел».

Региональный совет имеет право создавать специализированные комиссии для обсуждения проблем, связанных с развитием региона («определение полезных для его жителей проектов»). При этом каждый член совета имеет право направлять соответствующие запросы

губернатору, который включает их обсуждение в повестку дня проводящихся каждые три месяца заседаний консультативного органа провинции. Закон об управлении провинциями предписывает руководителям представленных на провинциальных уровнях государственных учреждений обязательное присутствие на заседаниях совета в том случае, если обсуждаемые на них вопросы затрагивают сферы деятельности соответствующих министерств.

Наряду с этим, государственные учреждения, имеющие свои представительства в провинциях, должны «принимать во внимание решения» региональных советов. В случае же невозможности их исполнения соответствующее министерство должно выступить с «разъяснением причин» возникающей ситуации, но региональный совет, в свою очередь, может, если он не удовлетворен «разъяснением», обращаться через министра внутренних дел с апелляцией к высшей инстанции — королю как к главе Совета министров [Бен Баз, 2000, с. 323–325].

Саудовский подход к вопросам формирования Консультативного совета, как и региональных советов, отталкивается от нескольких положений.

Речь идет в первую очередь о том, что, как подчеркивается в одном из изданий саудовского протопарламента, «мерилом избрания депутата является его принадлежность к людям науки, опыта и умения». Даваемые далее разъяснения уточняют это понятие: «Люди науки, опыта и умения — те, кто обладает необходимой научной подготовкой для работы в различных сферах общественной жизни, те, кто получил ту или иную специализацию, те, кто имеет опыт, позволяющий обогащать дискуссию в Совете или его комиссиях. Эти люди — поборники интересов нации». Принцип назначения членов Консультативного совета призван «исключить распространение в их среде взглядов, связанных с региональной или племенной принадлежностью». Саудовский политический дискурс не использует обычный арабский термин для обозначения понятия «депутат» — *наиб*, предпочитая обращаться только к термину *удв* — «член» Консультативного (или регионального) совета.

Консультативный совет — «собрание экспертов», необходимое главе государства для получения мнения специалистов по насущным проблемам внутренней и внешней политики. Но, включив в свой состав уроженцев всех регионов страны, Совет стал воплощением общесаудовского национального единства. Он обрел черты «мозгового центра», что позволило ему обрести статус одного из каналов влияния на принятие политического решения, который сегодня в обязательном порядке обсуждает все предлагаемые исполнительной властью законодательные инициативы, становясь как трибуной для выражения различных точек зрения по вопросам и внешней, и внутренней политики королевства, так и органом контроля над реализацией утвержденных

им правительственных решений. Работа в Совете предоставляет представителям «образованного класса» и возможность продвижения в структуры исполнительной власти.

Консультативный совет стал той инстанцией, которая внесла решающий вклад в подготовку правовых документов, на основе которых саудовское министерство по делам муниципальных и сельских административных образований провело первые муниципальные выборы. Его члены были включены в состав Центральной избирательной комиссии, а также выступали с публичными лекциями о значении муниципальных выборов и порядке их проведения. Сами же эти выборы (частичные) проходили в течение февраля–мая 2005 г.

В саудовском контексте «муниципалитет», как это понятие определял принятый еще в 1977 г. Закон о муниципальных и сельских административных образованиях, это — «юридическое лицо, обладающее финансовой и административной самостоятельностью и действующее в рамках предписанной ему сферы полномочий». Закон гласил, что половина членов муниципального совета должна избираться (вплоть до 2005 г. это положение никогда не претворялось в жизнь), а половина — назначаться.

Закон о муниципальных и сельских административных образованиях определял и сферу полномочий муниципального совета. Она включала «подготовку проекта муниципального бюджета», утверждавшегося в дальнейшем головным министерством, разработку «проектов развития муниципального образования и их техническое и архитектурное обоснование», а также «налоги, формирующие бюджет муниципалитета». В сферу этих полномочий входило осуществление мер по «поддержанию чистоты», «прокладке коммуникаций», «посадке деревьев для защиты от наступления песка» и т. п. Муниципальный совет далек от политики, — он лишь «решает технические вопросы в духе норм шариата» [Низам, 2005, с. 9–15].

Подчеркивая значение избирательной кампании, ее организаторы отмечали: «Выборы будут проходить на основе признанных во всем мире международных норм голосования, а общенародное участие в управлении муниципальными службами послужит делу коррекции решений правительства, которые будут в большей мере служить интересам гражданина. Участие в выборах сделает гражданина ... ответственным за принимаемые решения. ... В итоге высшие национальные интересы и интересы простых граждан совпадут, что подчеркнет значение фактора общенационального единства».

В муниципальных выборах могли принять участие все саудовские граждане мужского пола (кроме военнослужащих), достигшие возраста двадцати одного года при условии соблюдения годичного ценза оседлости. Министерство по делам муниципальных и сельских административных образований создало комиссии по регистрации избирателей в том или ином избирательном округе, а также Централь-

ную избирательную комиссию. Оно же утвердило порядок проведения выборов — на основе прямого и тайного голосования.

Порядок проведения выборов предполагал, что каждый кандидат должен «лично» вести свою избирательную кампанию. По согласованию с избирательной комиссией, кандидат мог вывешивать в заранее определенных местах свои материалы, листовки или плакаты. Он имел право публиковать свои программные документы в газетах и журналах, но не использовать в ходе предвыборной борьбы радио и телевидение, организовывать в заранее определенных избирательной комиссией местах встречи со своими избирателями. Сама же избирательная комиссия должна была относиться к кандидатам по принципу их «равенства». Никакая «государственная организация, компания или предприятие, частью акций которой владеет государство», не могла оказывать «материальную или моральную помощь и поддержку» потенциальному депутату. Целью выборов провозглашалось «укрепление единства отечества».

Кандидаты не могли «разжигать конфессиональную, племенную или региональную рознь». Им запрещалось вести избирательную кампанию в «мечетях, учебных заведениях, спортивных клубах, учреждениях культуры, благотворительных обществах и государственных органах власти» (как и в «зданиях иностранных посольств и консульств, а также представительств международных организаций»). Кандидаты не должны были использовать государственную символику, символы государственных учреждений, а также какие-либо образы религиозного и исторического характера, имена, портреты или фотографии политических деятелей прошлого и настоящего. Инструкция по организации избирательных кампаний требовала от кандидата «не допускать предоставления подарков или содействовать в получении места работы» его избирателям [Ляха интихаб аада аль-маджалис аль-балядийя, 2005, с. 1–4].

Саудовские муниципальные выборы продемонстрировали по меньшей мере два важных обстоятельства. Это, во-первых, ожесточенная предвыборная борьба многочисленных кандидатов, а, во-вторых, высокая доля участия избирателей в прошедшей кампании. Так, только в одном эр-риядском квартале Ар-Руэйда на четыре депутатских места претендовало 20 кандидатов, а в провинции Эр-Рияд на 38 депутатских мест претендовало более 1800 кандидатов. В городе Хуфр Аль-Батын (Восточная провинция) за пять депутатских мест конкурировали 86 кандидатов. На шесть депутатских мест в городке Аль-Хафджи (на границе с Кувейтом) были выдвинуты кандидатуры 57 человек. Не менее значительным было число кандидатов в западных провинциях страны — на семь депутатских мест в муниципальном совете Медины претендовал 371 кандидат, а на равное количество депутатских мест в Джидде — 500. В Мекке на 7 мест в городском муниципальном совете претендовало 600 кандидатов. В сельских избирательных округах число кандидатов не опускалось ниже пяти-шести человек на одно место.

В свою очередь, количество избирателей, принявших участие в голосовании в провинции Эр-Рияд, составило более 70 % от общего числа зарегистрированных. Эта доля в Мекке составила 60 %, в Медине — 74 %, в городах Восточной провинции (Даммам, Дахран) доля участия колебалась от 65 до 72 %. При этом уровень участия в выборах в сельских населенных пунктах значительно превышал показатели крупных городов.

Победителями избирательной кампании в столице стали обладатели докторских степеней, полученных по техническим специальностям в университетских центрах Соединенных Штатов и Великобритании, а также местные предприниматели. Ситуация Эр-Рияда полностью повторилась в городах Восточной провинции, что естественно, поскольку этот регион — основная зона нефтедобычи и нефтепереработки. Победителями же в Мекке и Медине стали выходцы из «академической среды» — *улемы*-преподаватели расположенных там религиозных колледжей и университетов. Но в ведущих городах Хиджаза — Джидде, Табуке и Таифе вперед вышли выходцы из рядов традиционно сильной в этих городах и влиятельной предпринимательской страты, как и в Эр-Рияде или городах Восточной провинции, получившие докторские степени в ведущих учебных центрах Запада.

Все же, независимо от уровня образования, места жительства, возраста или общественного статуса, все кандидаты неизменно апеллировали к религии. Комментируя результаты выборов в Джидде, один из победителей — предприниматель и обладатель полученной в Соединенных Штатах докторской степени Абдель Рахман Ямани заявил в сделанном им 1 мая 2005 г. интервью: «Мы — глубоко верующий народ. В нашей стране нет места лаицистам». Для человека, произносившего эти слова, религиозная основа саудовского социума была неоспорима, как и то, что ислам является важнейшим маркером национальной политической культуры. Это означало, что любой представитель современного «образованного класса» мог быть с полным основанием назван «исламистом», для которого религия — инструмент вхождения в ряды политической элиты [Косач, 2007, с. 124–125].

Тем не менее муниципальные выборы доказали, что, оставаясь патриархальным, саудовское общество изменилось. В нем уже присутствуют принципиально важные элементы политического процесса, которые, что не менее существенно, приняты саудовским социумом, соединившим эти элементы с традицией.

* * *

Саудовская Аравия — крупнейший производитель и поставщик углеводородного сырья на мировые рынки, участник ведущих международных банковско-финансовых структур и специализированных организаций. Эта держава — системообразующее звено в сфере межарабских и

сложившихся в мусульманском мире межгосударственных отношений. Для саудовского истеблишмента мысль о том, что Королевство Саудовская Аравия составная часть международного политического, экономического и геополитического баланса сил, одна из основ нового мирового порядка, давно уже является незыблемой истиной.

При этом Саудовская Аравия — страна, где видимое господство традиции — неоспоримая реальность. 3 августа 2005 г. в Саудовской Аравии происходила церемония принесения присяги нынешнему королю Абдалле бен Абдель Азизу. Описывая это событие, лондонская «Аш-Шарк Аль-Аусат» сообщала: «Сегодня шейхи и нотабли племен, ведущих семей и все граждане приносят присягу Служителю Двух Благородных Святынь (официальный титул монарха страны, где расположены Мекка и Медина. — Г. К.) королю Абдалле бен Абдель Азизу. Церемония принесения присяги началась ... в Эр-Рияде, где ее произнесли в присутствии Служителя Двух Благородных Святынь. Присяга будет также произнесена во всех провинциях страны перед губернаторами в их качестве представителей монарха. Присяга — это связующая нить между правителем и гражданином, который клянется в верности на Книге Господа и Сунне Его Пророка в полном послушании и подчинении монарху. Она идентична той, которую после смерти Пророка мусульмане принесли первому праведному халифу Абу Бакру» [Марасим, 2005].

Но принятый на 2009 финансовый год саудовский бюджет представляется далеким от традиции. Его общий объем составил 475 млрд саудовских риалов (127 млрд долларов США), став самым большим бюджетом в истории Саудовского государства. Обращаясь к гражданам своей страны, правящий монарх подчеркивал: «Новый бюджет станет инструментом осуществления программ развития, позволит содействовать росту национальной экономики, а также создать новые рабочие места для граждан и гражданок. В бюджете предусмотрена финансовая поддержка новых программ и проектов, общие расходы на которые составят 225 млрд риалов». Король Абдалла сообщал и об основных параметрах нового бюджета, отметив, в частности: «На сферу начального, среднего и высшего образования, подготовки рабочей силы, развития науки и техники, научных исследований, как и программ, связанных с обучением студентов за границами королевства, бюджет выделяет 122 млрд риалов» или, примерно, четверть его расходной части. Предусматриваемые этим бюджетом расходы на здравоохранение и социальное развитие достигнут, по словам саудовского монарха, не менее 52 млрд риалов, которые будут направляться на строительство новых лечебных заведений, а также «борьбу с бедностью» [Аль-Малик, 2008].

Однако традиция всего лишь трансформируется — авторитарное государство остается основным донором сферы социально-экономического развития. Оно же диктует свою волю, решая проблемы, связанные с ее политической эволюцией. В этой области суть его

начинаний едва ли не наиболее адекватно выразил нынешний министр иностранных дел принц Сауд Аль-Фейсал (одна из важнейших фигур в «команде» правящего монарха): «Если в средневековой Европе крепостной крестьянин выдвигал требование свободы, то абсолютную свободу перемещавшегося по Аравийской пустыне кочевника следовало ограничить ради того, чтобы он с помощью насилия и межплеменных войн не покушался на свободу других» [Аль-Фейсал, 2005, с. 1]. Эта «кочевая свобода» и сегодня вводится в предписываемые ей рамки, — иные варианты развития способны взорвать «национальное единство».

Вместе с тем феномен этого «национального единства» (как и самой традиции) пластичен и изменчив. Его сохранение, что волнует власть, ни в коей мере не предполагает ее отказа от «направляемой» самоорганизации общества. Часть этого процесса — создание организаций «образованного класса», возникающих на основе принятого в конце декабря 2007 г. одобренного Консультативным советом и вынесенного на его рассмотрение Советом министров Закона об общественных организациях и институтах. Отныне ранее создававшиеся организации «образованного класса» получили юридическую основу своей деятельности. Речь идет об общественных организациях, которые Закон определил как «группы, созданные на определенный или длительный срок ... физическими лицами, деятельность которой направлена не на получение прибыли, а на осуществление той или иной благородной цели». В списке этих целей — «социальная, культурная, образовательная, профессиональная и творческая деятельность, как и деятельность в сфере здравоохранения». Разумеется, сама эта «деятельность» не может противоречить «положениям исламского шариата, нарушать существующую систему правления и нормы общественной морали», а «должна быть направлена на сохранение единства общества» [Низам, 2008].

В этом случае речь вновь идет всего лишь об участии саудовского «образованного класса» в инициированном политическим истеблишментом и жестко им же контролируемом процессе эволюционных реформ, предполагающем достижение общественного согласия без того, чтобы был нарушен баланс внутрисаудовских социально-политических структур. Тем не менее движение в этом направлении привело в том числе и к появлению «общественной» Национальной ассоциации прав человека со штаб-квартирой в Эр-Рияде и отделениями в основных центрах провинций. В марте 2006 г. эта Ассоциация предала гласности первый в истории Саудовской Аравии Отчет о положении в области прав человека в Королевстве Саудовская Аравия.

Этот беспрецедентный документ открывал аят Корана: «Мы почтили сынов Адама» [Коран 17:70]. Определяя цель публикации Отчета, его составители подчеркивали: «Проблема прав человека приобретает огромное значение потому, что она вытекает из самой природы этих прав и необходимости их защиты ради сохранения достоинства чело-

веческой личности. Благородный Коран словами самого Всевышнего Господа подчеркивает Божественное уважение человека». Собственно, ради того чтобы «содействовать пониманию» гражданами Саудовской Аравии, того, что «их права провозглашает исламский шариат, местное законодательство, ... а также международные соглашения, к которым присоединилось Королевство», и был опубликован подготовленный Ассоциацией Отчет [ат-Такрир, 2006].

Эта инициатива имела и продолжение, — в марте 2009 г. был предан гласности и второй Отчет о положении в области прав человека в Королевстве Саудовская Аравия. На этот раз внимание его авторов было сконцентрировано на вопросах распространения «культуры прав человека» в высших учебных заведениях страны, как и на том, как национальная судебная власть претворяет в жизнь саудовское законодательство, а также положения международных законодательных актов, касающихся прав человека, к которым присоединилось и Саудовское королевство [ат-Такрир, 2008].

Новые идеи и новые структуры вновь вписывались в традицию, ослабляя напряженность внутривнутриполитического поля и предлагая действующим на нем игрокам путь согласованного решения стоящих перед ними проблем.

Список источников и литературы

Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. М.: Наука, 1986.

Авамир, 2009 — Авамир малякийя тадухх рух аль-ислях фи аль-кытаат аль-ахамм (Королевские указы содействуют реформированию важнейших секторов) // *Аль-Ватан*. Эр-Рияд. 15 февраля 2009. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.alwatan.com.sa/news/newsdetail.asp?issueno=3061&id=90399&groupID=0>].

Аль-Ли́ка, 2008 — *Аль-Ли́ка аль-ватаний ас-саби́а «Маджаля́т аль-амаль ва ат-таузы́ф»* (Седьмая общенациональная встреча «Сфера труда и занятости»). 2008. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.kacnd.org/seventh_meeting_last_article.asp].

Аль-Фейсал, 2005 — Аль-Фейсал С. Аль-Ислях байн ас-сабит ва аль-мутагайяр (Реформа: постоянные и переменные величины) // *Ад-Дипломасий*. Эр-Рияд. № 23, апрель 2005.

Бен Баз, 2000 — Бен Баз А. *Ан-Низам ас-сиясий ва ад-дустурий ли аль-Мамляка аль-Арабийя ас-Саудийя* (Политическая и конституционная система Королевства Саудовская Аравия). Эр-Рияд: Дар аль-хариджин, 2000.

Аз-Захрани, 2000 — Аз-Захрани С.Х. *Мушкилят ат-танмийя аль-иджтимаъийя фи аль-Мамляка аль-Арабийя ас-Саудийя фи фатра ат-тахтыт ат-танмавий фи маджалят ат-тарбийя ва ат-таалим* (Вопросы социальной эволюции в Королевстве Саудовская Аравия в эпоху планирования развития сфер среднего и высшего образования). М., 2000.

Косач, 2007 — Косач Г.Г. *Саудовская Аравия: внутриполитические процессы «этапа реформ» (конец 1990 — 2006 г.)*. М.: Институт Ближнего Востока, 2007.

Кудряшова, 2009 — Кудряшова И.В. Исламский дискурс и национализм в современном арабском мире // *Мир ислама. История, общество, культура: Материалы Международной исламоведческой научной конференции. 11–13 декабря 2007 г., Москва, РГГУ*. М.: ИД Марджани, 2009.

Ляиха, 2005 — *Ляиха интихаб а'да аль-маджалис аль-балядийя* (Порядок избрания членов муниципальных советов). Эр-Рияд: Ляджна аль-интихабат аль-марказийя (Центральная избирательная комиссия). 2005.

Аль-Малик, 2008 — Аль-Малик Абдалла якурр акбар мизанийя фи тарих Ас-Саудийя (Король Абдалла утверждает самый большой бюджет к истории Саудовской Аравии) // *Аш-Шарк Аль-Аусат*, 23 декабря 2008. — Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=1&issueno=10983&article=500054>.

Марасим, 2005 — Марасим биъа аль-малик Абдалла (церемония принесения присяги королю Абдалле) // *Аш-Шарк Аль-Аусат*, 4 августа 2005. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=4&article=315863&issueno=9746>].

Марказ, 2006 — *Марказ аль-малик Абдель Азиз лиль хивар аль-ватаний. Далиль таъарифий* (Центр национального диалога им. короля Абдель Азиза. Ознакомительный справочник). Эр-Рияд, 2006.

Марказ, 2007 — *Марказ аль-малик Абдель Азиз лиль хивар аль-ватаний. Аль-Ли́каат аль-ватаний лиль хивар аль-ватаний* (Центр национального диалога им. короля Абдель Азиза. Национальные встречи национального диалога). Эр-Рияд, 2007.

Низам, 2005 — *Низам аль-балядийят ва аль-кура* (Закон о муниципальных и сельских административных образованиях). Эр-Рияд: Визара аш-шуун аль-балядийя ва аль-каравийя, 2005.

Низам, 2008 — Низам аль-муассасат аль-ахлийя (Закон об общественных институтах) // *Аль-Ватан*, 18 января 2008. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.alwatan.com.sa/news/newsdetail.asp?issueno=2667&id=37975&groupID=0>].

Ру'йа — *Ру'йа ли хадыр аль-ватан ва мустакбалихи*. Б.м., б.г.

ат-Такрир, 2006 — *Ат-Такрир аль-авваль ан ахваль хукук аль-инсан фи аль-Мамляка аль-Арабийя ас-Саудийя* (Первый отчет о положении в сфере прав человека в Королевстве Саудовская Аравия). 2006. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://nshr.org.sa/RightMenuCMS.aspx?smid=4>].

ат-Такрир, 2008 — *Ат-Такрир ас-сани ан ахваль хукук аль-инсан фи аль-Мамляка аль-Арабийя ас-Саудийя 2008* (Второй отчет о положении в сфере прав человека в Королевстве Саудовская Аравия). 2008. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://nshr.org.sa/nsfiles/report2.pdf>].

Фейсал бен Машаль, 2000 — Фейсал бен Машаль бен Сауд бен Абдель Азиз Аль Сауд. *Аль-Маджалис аль-мафтуха ва аль-мафхум аль-ислямий ли аль-хукм фи сияс аль-Мамляка аль-Арабийя ас-Саудийя* (Открытые советы и исламское понимание власти в политике Королевства Саудовская Аравия). Эр-Рияд: Дар аль-хариджин, 2000.

Л.Р. Сюкияйнен

Правовые основы исламской экономики: взаимодействие исламской и европейской правовых культур*

В последние десятилетия исламские предпринимательские институты — банки, страховые компании, инвестиционные фонды, ценные бумаги и даже биржи исламских ценных бумаг — стали важной составной частью экономики многих мусульманских стран. Более того, с начала 90-х гг. прошлого столетия такие институты активно создаются и широко действуют во многих немусульманских странах.

Важно иметь в виду, что все основные проблемы, с которыми сталкиваются исламские экономические структуры в своей организации и деятельности, носят преимущественно правовой характер и непосредственно связаны с ведущими институтами, принципами и нормами исламского права (*фикха*). Именно поэтому изучение исламской экономики невозможно без установления ее правовых основ. Причем ключевое значение приобретает анализ теоретико-правовых аспектов указанного явления, ведущих концепций, конструкций и исходных начал подхода исламского права к регулированию имущественных отношений.

Современная исламская мысль выделяет три значения термина «исламская экономика». Прежде всего данное понятие означает систему основанных на исламских постулатах общих ориентиров идеологического характера, представляющих собой методологический подход ислама к решению экономических проблем современного (прежде всего исламского) общества.

Кроме того, под исламской экономикой принято понимать набор различных, нередко несовпадающих друг с другом теорий и концепций, обосновывающих конкретную экономическую политику того или иного государства. Например, в общих рамках исламской экономической идеологии и методологии данные теории могут отстаивать как необходимость национализации, так и неизбежность приватизации.

Наконец, исламская экономика означает систему конкретных предпринимательских и финансовых институтов, функционирующих

* | Статья подготовлена при поддержке Научного фонда ГУ-ВШЭ (грант № 08–01–0066).

в качестве формы реализации определенных исламских рыночных концепций в рамках общего исламского подхода к имущественным отношениям, предпринимательству и экономической политике государства. При этом для оценки достигнутых исламской экономикой практических результатов на этом уровне не так важно, действуют ли ее институты в качестве всеохватывающей системы национального или регионального масштаба. Тот факт, что такая система нигде не сложилась, отнюдь не превращает исламскую экономику в утопию, пустую декларацию или чисто пропагандистский лозунг. Прошло время, когда, например, исламские банки воспринимались прежде всего как рекламные продукты, а об исламской экономике в целом говорили как об иллюзии. Реальная практика лишила актуальности такие скептические оценки. Сегодня уже не приходится сомневаться в том, что к началу XXI в. эффективно работающие исламские структуры не только превратились в очень активный и влиятельный сектор хозяйственной жизни мусульманских стран, но и стали заметной частью современного мирового экономического опыта.

Конечно, концепции исламской экономики всегда играли важную идейную, можно сказать проповедническую, роль. И сегодня они не утратили своей идеологической направленности, основанной на исходных исламских постулатах, что обеспечивает дополнительную поддержку реализации конкретных образцов исламской экономической практики. Ведь современная исламская экономическая и правовая мысль усматривает глубинные основы исламской экономики в религиозно-этических постулатах ислама. Сам арабский термин «*иктисад*», употребляемый для обозначения экономики, используется в Коране в значении «умеренность», «соразмерность», которому придается не только правовой, но прежде всего нравственный и общесоциальный смысл.

Можно выделить несколько уровней исходных начал исламской экономики. Прежде всего речь идет об общих императивах религиозного характера. Так, принцип единобожия, отражающий универсальный характер ислама, предполагает, что все стороны жизни мусульманского общества, включая экономику, должны подчиняться требованиям шариата как всеохватывающей системы социально-нормативного регулирования. Неслучайно исламская экономика характеризуется мусульманскими авторами как имеющая своей целью служение религиозным заповедям.

Другая группа концептуальных устоев исламской экономики включает основополагающие этические ценности ислама — прежде всего принципы избежания причинения вреда и риска, социального партнерства, удовлетворения потребностей человека. Особый акцент, который исламская экономическая теория делает на этих постулатах, объясняет, почему исламская экономика (по крайней мере в ее концептуальном осмыслении) нередко характеризуется как «этическая», а ис-

ламская этика бизнеса превратилась в самостоятельное направление научных исследований.

С указанными постулатами тесно связаны теоретико-правовые представления об имущественных отношениях, которые, в свою очередь, являются центральными среди правовых основ исламской экономики.

Религиозно-этические и теоретико-правовые основы исламского предпринимательства тесно связаны друг с другом. По сути, вторые можно рассматривать в качестве перевода первых на язык принципов, ориентиров и конкретных правил внешнего поведения в деловом обороте. Эту задачу решала исламская правовая доктрина. В свою очередь, среди теоретико-правовых основ исламского предпринимательства можно различать несколько групп исламских предписаний. К ним относятся самые общие подходы к регулированию имущественных взаимоотношений, некоторые общие теоретические конструкции (например, относительно запрета ростовщичества или рискованных сделок), а также отдельные частные, конкретные нормы шариата, которые послужили исходным пунктом для разработки доктриной достаточно развитых концепций собственности и обязательств. Ключевое значение для современной теории и практики исламской экономики имеют разработанные исламской правовой доктриной концепции интереса и «шариатской политики», а также презумпция дозволенности в области имущественных отношений. Наиболее ярко подход традиционной исламской правовой доктрины к таким отношениям выразился в общих принципах *фикха*, имеющих прежде всего юридический характер. Ведущие из них приводятся в приложении к настоящей статье.

На основе общих теоретических конструкций, принципов и конкретных норм, разработанных традиционной исламской правовой доктриной, в настоящее время складываются правовые основы исламской экономики. К ним прежде всего можно отнести:

- положения конституций ряда мусульманских стран, провозглашающие шариат основным источником законодательства;
- специальное законодательство об отдельных исламских экономических институтах (например, о банках, *вакфах* или *закяте*);
- заключения правового характера (*фетвы*), принимаемые внутренними органами шариатского контроля исламских финансовых институтов, Центральным банком или ААОIFI (Организацией по бухгалтерскому учету и аудиту для исламских финансовых институтов).

Вероятно, правовые основы исламской экономики включают также заключения и рекомендации авторитетных центров современной исламской правовой мысли, например, Совета Исламской академии правоповедения (*фикха*) при Организации Исламская конференция (ОИК). Но этими положениями, прямо отражающими исламские юридические предписания, правовые основы исламской экономики не ограничиваются. На наш взгляд, они охватывают также положения

действующего в мусульманских странах законодательства европейского характера, которое регулирует создание, организацию и деятельность исламских финансово-экономических институтов при условии, что эти нормативно-правовые акты не противоречат шариату.

Наряду с правовыми основами исламской экономики, на наш взгляд, есть основания говорить о формировании в последние десятилетия современного исламского экономического (предпринимательского) права. Оно представляет собой систему принципов, исходных начал, институтов и конкретных правовых норм, которые изначально были сформулированы традиционным *фикхом*, но в наши дни продолжают разрабатываться современной исламской правовой наукой. Такие нормы и принципы получают официальное признание в той или иной форме (например, через закрепление в законодательстве или судебных решениях) в целях регулирования организации и деятельности исламских экономических институтов, а также отдельных аспектов функционирования традиционных рыночных структур, подчиняющих свою работу исламским правовым критериям.

Имеющиеся исследования мусульманских юристов, а также материалы юридической практики и действующее законодательство не позволяют дать однозначную отраслевую характеристику исламского экономического (предпринимательского) права. В качестве варианта можно предложить рассматривать его как комплекс принципов и норм различной отраслевой принадлежности. По своей природе они относятся к исламскому праву (точнее, его современному варианту), но в своей совокупности не обеспечивают все аспекты правового регулирования организации и деятельности исламских предпринимательских структур и тем более экономических институтов традиционного рыночного профиля, использующих лишь отдельные исламские правовые институты и нормы по вопросам имущественных отношений.

Различие между правовыми основами исламской экономики и исламским экономическим (предпринимательским) правом пролегает по линии их соотношения с позитивным законодательством, которое ориентируется на европейские правовые модели и применяется в мусульманских странах для регулирования исламских предпринимательских институтов. Очевидно: исламское экономическое (предпринимательское) право в точном смысле не включает указанное законодательство. А специфика правовых основ исламской экономики состоит в том, что в них основополагающие институты и нормы исламского права сочетаются с предписаниями законодательства, берущего за образец европейские подходы. В частности, правовые основы организации и деятельности исламских предпринимательских структур складываются из нескольких элементов: законодательства о коммерческих компаниях (в большинстве случаев, например, исламские банки создаются в форме акционерных компаний); банковского законодательства (оно распространяется на них в той же степени, что и

на обычные коммерческие банки); иного специального законодательства — о денежном обороте, валюте и др., — которое применяется к ним, как и к любым иным хозяйствующим субъектам. Так, в некоторых странах приняты специальные законы об исламских банках, в которых особо оговаривается, что на указанные банки распространяются все правовые нормы, которым подчиняются любые действующие там банки. Оценивая эти предписания, следует иметь в виду, что общее банковское законодательство в мусульманских странах, за очень небольшим исключением, построено по общемировым стандартам.

Знаменательным моментом, характеризующим нынешний период развития исламской экономики, являются шаги по органичному включению исламских институтов в общий рыночный механизм с его правовой составляющей. Например, если раньше исламские банки очень часто занимали особое место в общей банковской системе той или иной страны, и на них не распространялся ряд положений банковского законодательства, то теперь указанные банки, как правило, не пользуются изъятиями. Так, с момента своего создания в 1977 г. в течение почти тридцати лет Финансовый дом Кувейта формально не считался банком, хотя всеми признавался первым и единственным в стране исламским финансовым институтом. Но после внесения в 2004 г. специальной главы об исламских банках в закон о Центральном банке и денежном обращении он официально приобрел статус банка и строит свои отношения с Центральным банком Кувейта наравне с рядовыми коммерческими субъектами банковской деятельности.

Одновременно на исламские банки в ряде стран начинают распространяться общие правила аудита, контроля и бухгалтерского учета. Не следует, конечно, забывать о том, что для любых исламских финансовых и экономических институтов являются крайне авторитетными шариатские критерии, вырабатываемые Организацией по бухгалтерскому учету и аудиту для исламских финансовых институтов, базирующейся в Бахрейне.

Однако в любом случае исламская экономика как некая идеология и методология подхода к решению экономических проблем предполагает, что любое законодательство может применяться для регулирования организации и деятельности исламских предпринимательских структур лишь при условии, что оно не противоречит шариату. Современная юридическая практика выработала ряд способов преодоления возможного противоречия между ним и действующим законодательством. В частности, исламские банки, страховые и инвестиционные компании включают в контракты, заключаемые со своими контрагентами, специальную оговорку, в соответствии с которой любые споры, связанные с исполнением контракта, должны решаться по действующему законодательству при условии, что это не будет вступать в противоречие с шариатом. Как правило, суды в мусульманских и немусульманских странах принимают во внимание такую оговорку

как часть соглашения сторон в случае, если речь идет о диспозитивных положениях законодательства. В случае противоречия шариату императивной нормы закона исламские предпринимательские институты заранее договариваются со своими контрагентами о том, что соответствующая сторона в споре отказывается от требования исполнить судебное решение. Следует также иметь в виду еще одну важную гарантию соответствия деятельности исламских экономических институтов шариату. В их уставах прямо оговаривается, что они ведут всю свою деятельность в соответствии с шариатом. Органы, контролирующие операции таких структур (например, Центральный банк и судебные инстанции) строго следят за соблюдением таких положений уставов.

На нынешнем этапе своего развития исламская экономика в своем практическом аспекте уже не сводится к деятельности собственно исламских институтов. Одновременно она представляет собой систему принципов и приемов ведения финансово-экономической деятельности, которые могут применяться и реально используются различными «неисламскими» участниками рыночных отношений, включая и те, которые в своем возникновении и развитии никогда раньше не были связаны с исламом. Причем речь идет именно о принципах экономического и правового, а не религиозно-этического характера.

Несомненно, обращение традиционных экономических институтов к шариатским нормам при сохранении своего исходного статуса говорит о принципиальности совместимости исходных начал исламской экономики с современными рыночными требованиями и механизмами. Об этом же свидетельствует, как уже отмечалось, распространение действия общего законодательства, регулирующего банковскую деятельность, на исламские банки, что имеет место как в мусульманских, так и западных странах. Сама успешная деятельность таких банков, сочетающих приверженность шариату с подчинением общему законодательству, которое, как правило, не ориентируется на исламские критерии, является убедительным ответом на вопрос о том, насколько исламская экономика способна вписываться в рыночное хозяйство. Одновременно практическая модель сочетания и взаимодействия исламских и общемировых экономических принципов, институтов и форм — позитивный образец для решения непростых проблем включения мусульманского мира в современные процессы глобализации.

В целом можно сказать, что в регулировании рыночных отношений современное исламское право чаще всего достаточно гармонично сочетается с нормами законодательства мусульманских стран, ориентирующегося на европейские образцы. Убедительным примером могут служить действующие в большинстве из них гражданские и торговые кодексы европейского типа, которые предусматривают отдельные исламские правовые нормы, принципы и даже институты

(например, относительно злоупотребления правом, преимущественного права приобретения в собственность и аренды земли, *вакуфного* имущества), не нарушающие общую природу данного законодательства.

Кстати, закрепление европейскими по своей принципиальной направленности актами исламских норм наглядно, хотя и косвенно, свидетельствует в пользу правового характера этих положений *фикха*, а значит — существования исламского права как юридического явления. Исключения составляют лишь те предписания гражданского и предпринимательского законодательства, которые касаются уплаты процентов при просрочке погашения долга, рискованных сделок, оснований ответственности за причиненный материальный ущерб или права собственности на некоторые виды имущества. По этим вопросам исламский подход расходится с европейским взглядом. Интересно, однако, что в некоторых мусульманских странах накоплен опыт преодоления данного противоречия.

Например, в ходе исламизации правовой системы в гражданский кодекс Ливии были внесены изменения, предусматривающие запрет получения процентов в сделках о предоставлении кредита между физическими лицами, а также рискованных договоров. В Кувейте гражданский кодекс также запрещает проценты в долговых отношениях между гражданами. Правда, это предусмотрено диспозитивной нормой торгового кодекса применительно к коммерческому кредиту. Однако конфликт с шариатом может быть снят путем соглашения сторон о том, что положение законодательства о процентах не применяется в отношениях между ними.

Ориентация на европейские правовые традиции характерна для гражданского и предпринимательского права даже тех современных мусульманских стран, где позиции шариата наиболее прочны. Например, в Саудовской Аравии продолжает действовать торговое законодательство 1931 г., взявшее за основу Османский торговый кодекс 1850 г., который, в свою очередь, был построен по французской модели. Единственный заметный отход от османского образца — исключение процентов при коммерческом кредите.

Другими словами, в гражданском и торговом праве современных мусульманских стран расхождения между исламским и европейским подходами по отдельным вопросам нельзя отрицать, но они преодолеваются в приемлемых для каждого из них правовых рамках. В целом же в отмеченных отраслях обе правовые культуры взаимодействуют достаточно эффективно. Более того, именно в данной области появляются такие образцы законодательства, которые, по сути, являются симбиозом правовых решений, предлагаемых каждой из них. Поэтому они не могут однозначно считаться ни исламскими, ни европейскими. Ярким примером такого органичного сочетания является кодекс гражданских взаимоотношений ОАЭ 1985 г. Стоит так-

же вспомнить исламский правовой институт *вакфа*, регулируемый в большинстве рассматриваемых стран законодательством, в котором традиционные исламские положения позитивно взаимодействуют с европейскими по форме подходами. Более того, под влиянием современных реалий возникают такие формы *вакфов*, которые были неизвестны традиционному *фикху*. Причем многие из них прямо отражают практику, связанную с имущественными отношениями и предпринимательством рыночного характера, а значит — с европейским правовым опытом.

Однако, пожалуй, наиболее убедительным доказательством тесного позитивного взаимодействия двух указанных правовых систем выступают, как было сказано, правовые основы исламских финансово-экономических институтов. Вопреки распространенному мнению современные исламские предпринимательские структуры не противостоят традиционным рыночным формам, а дополняют их. Главное в том, что правовые нормы, регулирующие организацию и деятельность указанных институтов, основаны на сочетании шариатских принципов с законодательством европейского профиля.

Ориентации предпринимательского и гражданского права современных мусульманских стран на европейские модели не противоречит тот факт, что в некоторых из них (Судане, Иране) запрещены любые банковские операции, предусматривающие получение процентов. Ведь наряду с таким запретом здесь функционируют исламские предпринимательские структуры (банки, страховые компании, инвестиционные фонды), правовые основы организации и деятельности которых органично сочетают европейские и исламские подходы. Отдельные противоречия между ними (в частности, относительно процентов, рискованных договоров или ограничений оборота некоторых видов имущества) преодолеваются правовыми способами, в том числе с помощью обращения к диспозитивным нормам законодательства и заключения особых сделок, запрещающих любые действия, которые нарушают положения шариата. Именно так и поступают исламские банки и другие коммерческие институты, совершая сделки со своими партнерами. Важно при этом иметь в виду, что указанные оговорки о непротиворечии шариату принимаются во внимание судами и иными институтами (например, центральными банками), ориентирующимися в целом на европейское по своему профилю законодательство.

Обращение к правовым институтам, восходящим к европейской традиции, характерно даже для правовых основ организации и функционирования самих исламских финансово-экономических институтов. Причем глубокое влияние европейского права прослеживается даже в законодательстве, прямо закрепляющем исламские правовые концепции. Например, принятые в ряде мусульманских стран законы об исламских банках по своей форме и приемам юридической техники идут в русле европейской правовой традиции. Иными

словами, даже если такое законодательство предусматривает исламские по своему смыслу положения, то на уровне конкретных правовых предписаний и конструкций они приобретают вид, привычный для европейской правовой культуры. Просто заимствованная форма наполняется исламским содержанием. Все это свидетельствует о тесном позитивном взаимодействии и сотрудничестве исламского и европейского права на уровне данного сегмента правовых систем современных мусульманских стран.

Итак, в области предпринимательства в подавляющем большинстве мусульманских стран исламские институты действуют наряду с традиционными рыночными структурами, ориентирующимися на европейские образцы. При этом участники делового оборота получают возможность выбирать удобные для себя правовые инструменты, исключая прямой конфликт между исламским и европейским подходами. Кстати, как в указанных странах, так и за пределами мусульманского мира немусульмане нередко предпочитают обращаться к исламским правовым институтам, руководствуясь при этом чисто деловыми соображениями. Речь идет о разнообразии и альтернативности правовых и предпринимательских форм, предлагаемых современным рынком.

Следует также учитывать, что современная исламская правовая мысль обосновывает отход от некоторых императивных предписаний шариата, касающихся имущественных правоотношений, ссылаясь на его же собственные концепции и общие принципы. Например, получение государством кредита при условии уплаты процентов формально противоречит исламскому праву. Однако это допускается на том основании, что иной возможности решить первоочередные проблемы страны нет, а общий принцип *фикха* позволяет совершать запрещенное в состоянии крайней необходимости в интересах сохранения жизни.

В целом нельзя не заметить возрастания роли исламского права в регулировании предпринимательства в большинстве современных мусульманских стран. Другое дело, что в этой сфере его нормы, как правило, не вступают в конфликт с действующим законодательством европейского образца.

Теоретически более серьезные проблемы ставит область финансового права. Традиционный *фикх* достаточно детально разработал понятие казны и обосновал различные виды налогов. Но история исламской цивилизации сложилась так, что уже в Средние века практика государственных финансов существенно отошла от сформулированной исламской правовой доктриной догмы. Сегодня из всех источников поступлений казны сохранился лишь *закят*, который является юридически обязательным всего в нескольких мусульманских странах, а в большинстве из них остается как добровольное пожертвование религиозного характера.

При этом следует иметь в виду, что еще на заре своего развития исламская мысль признала за властью право вводить налоги, если традиционные источники не приносят достаточных для финансирования государственной деятельности средств. На этой основе современные налоговые системы мусульманских стран, принципиально не отличающиеся от общемировых образцов, вполне могут рассматриваться как не противоречащие шариату.

Конкретные формы взаимодействия между исламской и европейской правовыми культурами зависят от степени ориентации положений *фикха* на правовые критерии и религиозные постулаты ислама. Наряду с совместимостью и взаимопроникновением есть примеры их параллельного действия и даже острого конфликта, прямого противостояния между ними. Причем в различных отраслях права в современном мусульманском мире соотношение указанных правовых культур неодинаково.

Сказанное ставит еще один важный вопрос, связанный с взаимодействием исламской и европейской правовых культур в современных правовых системах мусульманского мира. Речь идет об оценке различных нормативно-правовых актов, принятых компетентными государственными органами, с позиций исламского права.

На уровне законодательства можно выделить несколько основных вариантов взаимодействия исламской и европейской правовых культур. Например, многие из рассматриваемых стран проводят курс на принятие законодательства, которое по своему содержанию и основным подходам базируется на шариате (*фикхе*), а по форме и технико-юридическим особенностям воспроизводит европейские правовые образцы. Другим образцом указанного взаимодействия является модификация закрепляемых таким законодательством норм *фикха* под влиянием европейского опыта. Наряду с этим появляются нормативно-правовые акты, которые органично объединяют элементы исламской и европейской правовых систем и не могут быть однозначно отнесены ни к одной из них. Кроме того, достаточно широко практикуется включение исламских правовых норм, принципов и институтов в законодательство, в целом ориентирующееся на европейские модели. Не следует также забывать, что в отдельных отраслях (например, в области личного статуса или уголовного права) имеет место своего рода юридический плюрализм (дуализм), когда сходные отношения среди мусульман и немусульман параллельно регулируются разным законодательством, действующим по религиозному принципу и закрепляющим несовпадающие правовые традиции. Наконец, своеобразным вариантом сочетания исламской и европейской правовых культур является предусмотренные действующим правом мусульманских стран альтернативные правовые инструменты. Примером может служить возможность выбора традиционной, основанной на европейских образцах, или исламской форм предпринимательства (включая банков-

скую и страховую деятельность) и налогообложения и соответствующих им правовых механизмов.

Иное современное законодательство мусульманских стран в целом не может считаться исламским или шариатским в точном значении. Но при этом крайне важно учитывать преобладающую в современной исламской правовой мысли позицию, согласно которой любые нормативно-правовые акты, прямо не противоречащие императивным предписаниям шариата, допустимы. Например, в строгом смысле гражданское и коммерческое законодательство большинства современных мусульманских стран не может считаться полностью соответствующим требованиям шариата. Но, главное, современная исламская правовая мысль не видит противоречий между шариатскими постулатами и подавляющим большинством норм указанных актов. Поэтому такое законодательство, построенное по европейским образцам, за исключением небольшого числа норм оценивается как допустимое с позиций шариата.

С учетом сказанного перспективы взаимодействия исламской и европейской правовых культур в современных мусульманских странах выглядят неоднозначно. Можно обоснованно предполагать, что отмеченные варианты такого соотношения сохранятся и в будущем. Одновременно вполне допустимо прогнозировать возникновение новых форм позитивного сотрудничества между данными культурами в рамках национальных правовых систем. Очевидно: в пользу указанной перспективы свидетельствует и отказ от связанности определенной школой *фикха*, что характерно для современного исламского права.

В целом в настоящее время национальные правовые системы практически всех мусульманских стран приобретают черты, отражающие основные тенденции развития права в современном мире. Ведущей из этих тенденций является сближение указанных систем вплоть до унификации ряда их существенных элементов на региональном уровне. Одновременно все более отчетливой становится и иная тенденция — учет в праве отдельных стран и целых регионов собственных историко-культурных, религиозных и цивилизационных особенностей, по-разному взаимодействующих с общемировыми правовыми стандартами.

В этом отношении глобализация в праве означает не только накопление национальными правовыми системами сходных и даже одинаковых черт. Она сопровождается утверждением правового многообразия, активным включением различных правовых культур в мировое правовое развитие, вариативностью реализации общих стандартов, разнообразием форм претворения единых правовых принципов, в том числе в сфере организации и функционирования государственных институтов, с учетом национальных традиций. В большинстве современных мусульманских стран обе указанные тенденции тесно переплетаются.

Такую закономерность не ставит под сомнение усиление влияния шариата на правовое развитие многих указанных стран с 70-х гг. прошлого века. Наоборот, оно лишь подтверждает тот факт, что право — не простое техническое средство политики и не служебный инструмент идеологии, а определенная культура, имеющая самостоятельную ценность. Технократический или, наоборот, сугубо идеологизированный подход к праву все чаще отвергается в мусульманском мире в пользу поиска национальной правовой культуры, в которой органично сочетаются достижения исламской и европейской правовых цивилизаций в их единстве и взаимопроникновении.

Бросается в глаза, что в Средние века исламское право обогащало европейскую правовую культуру главным образом в сфере частного права. Это хорошо видно на примере векселя, чека, перевода долга или морской аварии. Но на протяжении последних двух с половиной столетий взаимовлияние этих двух культур было односторонним и выражалось лишь в рецепции исламским правом европейских достижений.

Однако с наступлением нового тысячелетия практика современного исламского права вновь оказывается востребованной на Западе. Так, целый ряд институтов исламского предпринимательского права (исламские облигации, банковские продукты, формы основанного на взаимных гарантиях страхования) уже нашли признание в европейской правовой практике. Важно при этом подчеркнуть, что в предыдущие исторические эпохи исламское право разрабатывало принятые европейским правом институты и конструкции на собственной основе и без серьезного постороннего влияния. А теперь современное исламское право именно под влиянием тесного контакта с европейской правовой культурой формулирует решения, которые указанная культура берет себе на вооружение. При этом нормы шариата остаются незыблемыми, но и положения европейского права не игнорируются.

Каждая из сторон такого взаимодействия принимает во внимание требования другой. Если новые исламские правовые подходы по вопросам предпринимательства чаще всего являются альтернативой императивным предписаниям шариата в условиях современного делового оборота, то и европейское право нередко проявляет готовность внести коррективы в устоявшиеся стандарты с учетом особенностей шариата. Иными словами, в современном мире наблюдается не только заимствование исламским экономическим (предпринимательским) правом достижений европейской правовой культуры, но и встречное движение, когда исламские юридические принципы принимаются во внимание на Западе.

Убедительным примером являются ипотечные кредиты, отвечающие шариатским критериям и получившие широкое распространение во многих западных странах. Достаточно привести пример Великобритании, где при найме жилого помещения с условием последующего выкупа в соответствии с исламским правом, которое предусматрива-

ет в этом случае заключение двух контрактов, в порядке исключения взимается только один гербовый сбор, хотя, по общему правилу, каждый из договоров должен облагаться указанным сбором. Можно также упомянуть исламские облигации, выпускаемые в Германии или США, а также кредиты, предоставляемые исламскими банками государственным структурам в некоторых странах Европы.

Такие особенности правовых основ исламской экономики представляют несомненный интерес для России, пользующейся статусом наблюдателя в ОИК. Для их изучения в Государственном Университете — Высшая школа экономики планируется создание специального центра, главной задачей которого является раскрытие конкретных форм и механизмов сочетания и эффективного взаимодействия исламских правовых подходов к экономике с современным законодательством, основанным на европейских образцах и мировых стандартах регулирования рыночных отношений.

Приложение. Общие принципы исламского экономического (предпринимательского) права (*фикха*)

В традиционном мусульманском правоведении сложилось немало классификаций общих принципов *фикха*. Наиболее известным является перечень из 99 принципов, который был включен в так называемую Маджаллу — принятый в Османской империи в 1869–1876 гг. свод норм *фикха* по вопросам гражданского и судебного права. Ниже в переводе автора настоящей публикации с указанием статей этого законодательного акта, в которых они были закреплены, приводятся ведущие из указанных принципов, имеющие отношение к регулированию имущественных отношений и деятельности современных институтов исламской экономики.

2. Дела [и поступки оцениваются] по [преследуемым ими] целям.
3. Содержание сделок определяется их целями и смыслом, а не [употребляемыми в их тексте] словами и грамматическими формами.
7. Ущерб не может быть давним [поскольку его причинение неправомерно].
8. Исходным [предложением] является необременение [лица имущественными] обязательствами.
12. Исходным [предположением] является принятие высказывания в буквальном значении.
13. При наличии [ясно выраженного] волеизъявления косвенные свидетельства [указывающие на его смысл] не принимаются во внимание.
14. Не допускается *иджтихад*, если имеется норма [предусмотренная Кораном, Сунной или единогласно принятая ведущими мусульманскими правоведами].

17. Затруднение [препятствующее исполнению обязательства или соблюдению условия] влечет облегчение.

18. Если обстоятельства оказались затруднительными [для точного следования норме], то проявляется снисхождение [допускающее отход от установленного правила].

19. [Не допускается] ни причинения вреда, ни нанесения ущерба в ответ на [причиненный] вред.

20. [Уже причиненный или причиняемый] вред подлежит устранению [путем исключения его причин или компенсации].

21. Необходимость дозволяет запрещенное.

22. Необходимость [дозволяющая запрещенное] определяется своей мерой [не выходящей за пределы исключения риска и удовлетворения конкретного интереса].

23. Допускаемое по конкретному основанию становится неправомерным с его [основания] прекращением.

24. Если исчезло препятствие [исключавшее использование права], то восстанавливается то [право], что было невозможным [в силу данного препятствия].

25. Вред не устраняется путем причинения вреда [другому лицу].

26. Надлежит переносить причинение частного вреда ради предотвращения вреда общего.

27. Более существенный вред подлежит исключению путем [допущения] причинения менее существенного вреда.

28. При столкновении двух обстоятельств, угрожающих порчей, подлежит предотвращению то из них, которое несет больший вред, за счет [допущения] причинения меньшего.

29. Из двух зол выбирается менее тяжкое.

30. Предотвращение порчи предпочтительнее приобретения выгоды.

31. Причинение вреда подлежит предотвращению по мере возможности.

32. Как общая, так и частная потребность занимает место необходимости [в случае дозволения запрещенного].

33. Совершенное в состоянии вынужденной необходимости не отменяет прав других лиц [которые при этом могут быть нарушены].

34. То, что запрещено принимать, запрещено и предоставлять.

35. То, что запрещено совершать, запрещено и требовать [совершать].

36. Обычай [имеет силу] как [правовая] норма.

37. Применяемое людьми [правило] является аргументом, которому надлежит следовать.

38. Невозможное в обычных условиях равносильно невозможно-му в действительности.

39. Не исключается изменение норм с изменением времени.

40. Буквальное значение [слов] опускается [и уточняется] с учетом разъясняющего [общепринятый смысл высказывания] обычая.

41. Обычай принимается во внимание [только в том случае], если он является непрерывным или преобладающим.

42. Значение [в качестве основания правовой оценки] имеет то, что является преобладающим и общераспространенным, а не редко встречающимся.

43. Получавшее признание в качестве обычая равносильно оговоренному в качестве условия [договора].

44. Получавшее признание [в качестве обычая] между купцами равносильно оговоренному [в качестве условия сделок] между ними.

45. Установленное обычаем [правило] равносильно установленному нормой [предусмотренной Кораном, Сунной или единогласно принятой ведущими мусульманскими правоведами, если оно имеет тот же смысл, либо включенной в договор, при исполнении которого оно должно соблюдаться наряду с его положениями].

46. При столкновении запрета и дозволения следует соблюдать запрет.

47. Принадлежность или неотделимая часть [по своим правовым характеристикам] идет вслед [тому, чему она принадлежит].

48. Принадлежность или неотделимая часть не имеет обособленных [от того, чему она принадлежит] правовых характеристик.

49. Ставший собственником чего-либо приобретает и то, что является его необходимой частью.

50. Если прекращается исходное [право или обязанность], прекращается и производное от него [право или обязанность].

51. Право, ставшее объектом [одностороннего добровольного] отказа, не восстанавливается так же, как прекратившее существование не возникает вновь.

52. Если что-либо признано недействительным, то недействительным становится и все, входящее в него [или производное от него].

53. При невозможности исполнения [обязательства] в исходном виде [т. е. в натуре] предоставляется эквивалент.

54. То, что допустимо в отношении имущества, составляющего принадлежность или неотделимую часть, недопустимо в отношении того, чему оно принадлежит [или в отношении такого же имущества самого по себе и не являющегося принадлежностью или неотделимой частью].

55. То, что допустимо в отношении уже существующего [статуса или права], недопустимо в отношении первоначального [его приобретения].

56. Сохранение уже существующего [статуса или права], проще [т. е. может допускаться при невозможности] первоначального [его приобретения].

57. Безвозмездное одностороннее распоряжение [имуществом] вступает в силу только с передачей [такого имущества].

58. Распоряжение делами подданных [и иных зависимых или подчиненных лиц] должно иметь своей целью [их общие] интересы и благо.

59. Специальная компетенция [касающаяся имущественных или личных прав других лиц] имеет преимущество перед общей компетенцией.

60. Принятие во внимание высказывания [а также порождаемых его буквальным или иносказательным смыслом правовых последствий] предпочтительнее его игнорирования.

61. Если принятие высказывания в буквальном значении невозможно, то оно принимается в иносказательном смысле.

62. Если принятие высказывания [в буквальном или иносказательном смысле] невозможно, то оно оставляется без внимания.

63. Упоминание части того, что неделимо, равносильно упоминанию его целиком.

64. Употребленное в абстрактном общем значении высказывание принимается [именно] в данном смысле, если оно не конкретизировано нормой [права либо положением договора] или целью [ради достижения которой оно сделано].

65. Словесное описание [характеристика] чего-либо наличного не имеет значения [при возможности непосредственного ознакомления с ними], а чего-либо отсутствующего — принимается во внимание.

66. Вопрос воспроизводится в ответе [понимаемом как подтверждение или опровержение высказывания, содержащегося в вопросе].

67. Молчание не принимается в качестве высказывания, однако сохранение молчания в случае необходимости волеизъявления считается таковым [и рассматривается как согласие].

68. Признаком, свидетельствующим о чем-либо скрытом [не проявляющимся вовне непосредственно], выступает внешнее [поведение, указывающее на внутреннее намерение].

69. Письменное [волеизъявление] равносильно устно высказанному.

70. Общеизвестные жесты немного равносильны высказанному вслух.

72. Совершенное на основании представления, оказавшегося ошибочным, ничтожно.

74. Предположение [не имеющее под собой достаточных оснований] не принимается во внимание.

75. Установленное на основе доказательств равносильно [для судьи] установленному [им самим] воочию.

76. Доказательство [лежит] на истце, а клятва [лежит] на том, кто отрицает правомерность иска.

77. Доказательство [приводится] для установления противного тому, что представляется внешне, а клятва [дается] для [подтверждения] сохранения исходного [состояния].

78. Любое доказательство [кроме признания] — аргумент неограниченного действия [по кругу лиц], а признание — ограниченного [признавшимся лицом].

79. Признание лица является основанием его наказания.

81. Производное [право или обязанность] может быть [иногда] доказано [в суде] независимо от исходного [права или обязанности].

82. Поставленное в зависимость от условия вступает в силу с наступлением данного условия.

83. Соблюдение условия [сделки] обязательно, поскольку это возможно.

84. Поставленное в зависимость от [наступления] условия обещание является обязательным [для давшего его лица в случае наступления данного условия].

85. Доход или пользу [от имущества] получает тот, на ком лежит обязанность возмещать ущерб [причиненный другим лицам в результате использования данного имущества] и риск гибели или порчи [данного имущества].

86. Компенсация выгоды [получаемой от использования имущества] не может сочетаться с обязанностью по возмещению ущерба [причиненного другим лицам в результате использования данного имущества] и риском гибели или порчи [данного имущества].

87. Кто несет [ответственность за] ущерб [в связи с использованием имущества], тот получает и выгоду [приносимую данным имуществом].

88. Выгода [получаемая от использования имущества] — по мере [несения] затрат [вызванных использованием данного имущества], а затраты — по мере выгоды.

89. [Ответственность за] деяние [и его последствия] не возлагается, на лицо, отдавшее приказ, если только оно не прибегало к принуждению и [реальным] угрозам.

90. Если вред возник в результате совместных действий как лица, чье поведение послужило непосредственной его причиной, так и лица, содействовавшего этому, ответственность за возмещение причиненного вреда несет первое из них.

91. Совершение дозволенного и правомерного исключает обязанность по возмещению вреда [который при этом может быть причинен другим лицам].

92. Лицо, непосредственно причинившее своими действиями вред [другим лицам], несет ответственность за его возмещение, даже если оно действовало неумышленно.

93. Лицо, содействовавшее причинению вреда [другим лицам], несет ответственность за его возмещение, только в том случае, если оно действовало умышленно.

95. Приказ, предусматривающий распоряжение собственностью другого лица, недействителен.

96. Никто не может распоряжаться собственностью другого лица без его разрешения.

97. Никто не может овладевать чьим-либо имуществом без правового основания.

98. Изменение основания [приобретения права] собственности равносильно [и ведет] к изменению [правовых свойств объекта права] собственности.

99. Тот, кто [своими неправомерными действиями] вызывает преждевременное наступление события, наказывается лишением [прав, являющихся результатом наступления] его.

100. Настойчивый отказ лица от своих [прежних] действий [в стремлении добиться их отмены с целью приобретения какого-либо права] обращается против него [т. е. не может быть основанием признания за ним каких-либо прав].

Рецензии и обзоры

6

П.В.Башарин

Рецензия на книгу:

**Налич Т.С. Ангелы и другие
сверхъестественные существа
в исламе. М.: Знак, 2009. 440 с.**

Рецензируемое исследование является первой в отечественной традиции монографией, посвященной мусульманской ангелологии и демонологии. Помимо нескольких, в большинстве переводных, книг не научного, а чисто богословского характера на русском языке до сих пор практически отсутствуют даже статьи, посвященные сверхъестественным существам в исламе. Наиболее значительным исследованием по этой проблеме до сегодняшнего дня остается опубликованная в 1965 г. статья Е.Э. Бертельса о гуриях, не потерявшая своей актуальности до сих пор [Бертельс, 1965]. Кратким переложением широко известных сведений по мусульманской демонологии является статья О.А. Власовой, вышедшая в 1998 [Власова, 1998]. Недавно вышедшая наша собственная статья, основанная на иранском мусульманском материале, касается проблемы войн сверхъестественных существ [Башарин, 2009]. Из энциклопедических материалов отметим статьи М.Б. Пиотровского об ангелах, Бураке, гулях, гуриях, джиннах, Иблисе и шайтанах в энциклопедическом словаре «Ислам» [Пиотровский, 1991а; 1991б; 1991в; 1991г; 1991д; 1991е; 1991ж], а также наши собственные статьи об ангелах в исламе (часть статьи общего характера), Бураке, гулях, гуриях, джиннах, Иблисе, шайтанах [Башарин, Давыдов, 2008; Башарин, 2008а; 2008б; 2008в; 2008г; 2008д; 2008е] (затрагивая только сверхъестественные существа, имеющие аравийские корни). Кроме того, в последнее время на русском языке появилось некоторое число богословских изданий по мусульманской демонологии, в том числе переводных, написанных мусульманами. Несмотря на их чисто богословскую направленность и эклектичность подачи материала, некоторые материалы представляют не только сугубо религиозный, но и научный интерес¹.

1 | Из подобных монографий отметим: [Нурбахш, 2000; Ибрахим, 2004, аль-Ашкар, 2005 (весьма популярное издание), Сакр, 2007]. Число современных арабских богословских трудов по демонологии столь велико, что не поддается учету.

К сожалению, рецензируемая монография рассматривает генезис представлений о сверхъестественных существах исключительно в суннитской традиции, исключая му'тазилитскую, суфийскую, исма'илитскую и ши'итскую. Диапазон исследования ограничен Кораном, Сунной и тафсирами. Из богословской литературы автор преднамеренно выбирает единичные сочинения. К сожалению, отсутствует общее освещение взглядов на ангелологию и демонологию в классической мусульманской традиции. В этой связи было бы более продуктивным осветить взгляды таких мыслителей, как ал-Джахиз, ас-Са'алиби, ал-Газали, ал-Казвини и ад-Дамири (т. е. до начала XIII в.), без ссылок на которые редко обходятся современные исследования по мусульманской демонологии.

Во введении (с. 5–40) дается обзор арабских источников и существующей литературы по следующим позициям: Коран, Сунна, тафсиры, отечественные и зарубежные исследования. В последнем разделе, носящем характер обзора всех работ по указанной теме, отсутствует ряд исследований: важная для своего времени монография по демонологии в библейских странах (в т. ч., в Аравии) Т. Канаана, раздел о демонологии в домусульманской Аравии в монографии Й. Хеннингера, очерк о фигуре Иблиса в классической арабской традиции в монографии Х. Шайха, монография К. Хентшела по мусульманской демонологии, раздел о гуриях в монографии К. Люксенберга о сиро-арамейской топике в Коране, статья Г.С. Рейнольдса об этимологии имени Иблиса [Canaan, 1929; Henninger, 1981, S. 118–169; Shaikh, 1986, S. 28–46; Hentschel, 1997; Luxenberg, 2000, p. 221–241; Reynolds, 2004]². Число арабоязычных исследований о Шайтане на данный момент столь велико, что приводить даже ключевые работы в рамках рецензии не представляется возможным³. Автор оговаривается, что не знает о работах, посвященных сверхъестественным существам в исламе до монографии В. Эйхлера 1908 г., однако такие работы были. Можно упомянуть статьи Й. Хаммера-Пургшталля о сверхъестественных существах (1852), И. Гольдциера о роли джиннов в поэтическом творчестве (1891), ставшие ключевыми вехами в изучении арабской демонологии [Hammer-Purgstall, 1852; Goldziher 1891]. Нельзя не упомянуть также переложение истории Иблиса Дж. Роу в 1908 г. [Roe, 1908].

В монографии Т.С. Налич рассматриваются следующие классы сверхъестественных существ: ангелы, гурии, джинны, Шайтан (Иблис) и шайтаны. Все существа, являющиеся предметом исследования, рассматриваются в четырех аспектах: в Коране, в хадисах, в тафсирах, в богословской литературе.

Анализ сведений Корана сводится к описанию контекстов и производится на основании следующего членения: раннемекканский,

2 | Мы не считаем целесообразным перечисление многочисленных этнографических работ по демонологии и экзорцизму в Новое и Новейшее время в арабских странах, разделов по демонологии в энциклопедических изданиях и монографиях общего характера, а также диссертаций в рамках данной рецензии.

3 | Ограничимся указанием на них в работе Х. Шайха: [Shaikh, 1986, S. 11]

позднемекканский (рахманский), позднемекканский (пророческий), мединский периоды. Для анализа хадисов выбраны следующие сборники: «Сахих» ал-Бухари, «Сахих» Муслима, «ал-Джами' ал-кабир» ат-Тирмизи. Из числа тафсиров выбран «Тафсир» Ибн Касира (для ангелов, гурий, джиннов). Из богословской литературы выбраны следующие сочинения: «Шу'аб ал-иман» Ахмада б. ал-Хусайна ал-Байхаки (для ангелов), «ал-Джанна фи-л-Кур'ан ал-карим» Сулаймана Хасана ат-Тартута (для гурий), «Акам ал-марджан фи ахам ал-джанн» Бадр ад-Дина б. 'Абдаллаха аш-Шибли, «Лакт ал-маржан фи акам ал-джанн» ас-Суйути (для джиннов).

Анализируя материал, автор ставит конкретные вопросы. Относительно ангелов: вопрос терминологии, происхождения, внешнего вида, пола и происхождения, функций, местопребывания, времени существования, посмертной участи и количества. Для гурий: терминология, происхождение, предназначение, описание. Для джиннов: терминология, происхождение, вера и свобода воли, общественное устройство, смерть и посмертная участь. Для Шайтана (Иблиса): терминология, происхождение, внешность и характер, цель «деятельности», местопребывание, время существования. Для шайтанов: происхождение, внешний вид и характер, функции, смерть и посмертная участь.

Специально следует остановиться на позиции автора относительно этимологизации терминов. Суждение о том, что вопрос о заимствованиях могут прояснить средневековые арабские этимологии (применительно к происхождению коранического термина «ангел» (*malak*) (с. 57), звучит странно, т. к. именно национальная традиция обычно в принципе не признает никаких заимствований, объясняя все через «народные этимологии». Однако ставя вопрос об оригинальном или заимствованном характере того или иного термина, автор всегда апеллирует к арабской лексикографической традиции («Лисан ал-'араб» Ибн Манзура). В случае с термином «*malak*» Т.С. Налич также приводит анализ соответствующих пассажей из «Лисан ал-'араб», однако ее собственная позиция по этому вопросу остается неясной (с. 57–58). В ряде прецедентов (гурии) вопрос о заимствованиях не рассматривается. Разбираются традиционные национальные толкования в духе народной этимологизации. Вопрос с этимологизацией во многом помогла бы прояснять книга А. Джеффри об иностранной лексике в Коране [Jeffery, 1938]. Несмотря на то, что во введении заявляется использование ее при работе над монографией, ссылки на нее по тексту отсутствуют. Например, термин «*zabāniyya*» (род ангелов ада) трактуется исходя из арабского глагола *zabana* «толкать, подталкивать». То есть выбирается наиболее проблематичная этимология. Приводимые А. Джеффри более правдоподобные гипотезы не упоминаются (вероятнее всего, от персидского *zabāna* «язык пламени, пламя» или от сирийского *dabūrā* «существа, сопровождающие душу на Страшный суд» у Ефрема Сирина) [Ibid, p. 148].

Эволюция функций ангелов в хадисах связана с инкорпорированием в раннее мусульманское мировоззрение элементов иных религиозных традиций (иудаизма, христианства, гностицизма). Большое количество пассажей из хадисов, приводимых самим автором, свидетельствует именно об этом. Именно инкорпорация новых сюжетов, а не «обрастание новыми деталями» старых коранических функций (с. 89) приводит к тому, что в хадисах образы ангелов совершенно преобразуются, получают, по словам самого же автора, «конкретно-чувственный характер» (с. 86). Не логическое продолжение, рефлексирование над исходным священным текстом привело к такому прорыву. Как видно из самой монографии, в Коране пассажи, касающиеся природы и функций ангелов, крайне скупы. Попытка же представить этот процесс как исключительно расширение сугубо коранических реалий грозит многочисленными затруднениями.

Разные хадисы могли восходить к разным источникам и упоминать разные предания, совмещать которые для общего вывода большая ошибка. Например, согласно Сунне, Гавриил (Джибрил) чаще всего являлся Мухаммаду в виде фигуры в ослепительной белой одежде. Но в ряде хадисов, относящихся к ночному путешествию (*исра* ') и вознесению (*ми'радж*), он рисуется фигурой гигантского роста с шестьюстами крыльями, закрывающей собой пространство между небом и землей. Более поздняя мусульманская традиция конечно синтезировала два этих образа, однако различные иснады показывают, что изначально оба сюжета были независимы друг от друга. Именно разделение их на этапе, предшествующем формированию целостных корпусов хадисов и является задачей исследователя. Мнение же, что уже на раннем этапе формирования устного предания ангелы мыслились как обладающие двумя обликами (настоящим и тем, под которым они являются людям) (с. 91–92) выглядит неоправданным.

Малобудительным представляется наделение ангелов чувствами на основании одного хадиса, в котором Мухаммад запрещает своим последователям есть лук перед посещением мечети, поскольку луковый запах неприятен и ангелам (с. 88). Апелляция к реакции ангелов должна расцениваться исключительно с целью придания большей убедительности данному запрету, но никак не указание на природу ангелов. Точно также на примере тяжбы за душу грешника между посланниками рая и ада («ангелами милосердия и ангелами наказания») автором постулируется положение, что в хадисах «ангелы могут если не ссориться, то спорить» (с. 88–89), между тем как ни о каких личных отношениях между ними в этом сюжете речи нет, а споры как таковые для мусульманских ангелов не характерны.

В разделе о гуриях автор заявляет, что именно они являются сверхъестественными существами, специфическими для ислама, отличающимися его от иудаизма и христианства. При этом упоминается только гипотеза об иранских (зороастрийских) корнях гурий — точ-

ка зрения Е.Э. Бертельса о тождестве гурий и зороастрийской даэны. Ряд исследователей, признававших зороастрийские корни коранических райских дев сближали их на этимологическом уровне (М. Хауг, У. Тисдалл, А. Джеффери). Помимо этого, ряд исследователей связывали культ гурий в исламе с сирийским христианством. Например, была попытка связать их название (арабск. *ʿin ḥūr*) с сирийским *ḥewarā* «белый» и *w-ḥewārē/w-ḥewarāṭā* *ʿaynē* «белый, кристальный» — эпитеты винограда у Ефрема Сирина в «Гимнах» (гипотеза Тора Андрэ, поддержанная Б. Карра де Во на основе анализа мозаики, изображающей рай, А. Джеффери (согласно ему у сирийских христиан это влияние зороастризма) и К. Люксенбергом) [Ibid, p. 117–120; Luxenberg, 2000, p. 221–241]. Между тем допущение подобного заимствования может объяснить истоки образа райских отроков.

Также обойден упоминанием образ большеглазых гурий у доисламских поэтов (ʿАбида б. ал-Абраса, ʿАди б. Зайда и др.), где он используется для описания женщин [Jeffery, 1938, p. 118–119].

Ряд деталей в описании сверхъестественных существ нуждается в более тщательном пояснении. Так, Т.С. Налич переводит *haraḥ legomenon* *ʿurub* (56:36) (эпитет гурий) как «любящие мужа», следуя тому, что это толкование самое частотное в тафсирах (такой же перевод был принят И.Ю. Крачковским), но не оговаривается, что в мировой коранистике принят перевод «приятный» (в этом отношении более традиционен перевод Г.С. Саблукова). Это слово в связи с нестандартной фонетикой еще А. Шпренгером объяснялось через заимствование от древнееврейского корня *ʿrb* 'быть сладким, приятным' (Иез. 36:37) при еврейском арамейском *ʿarīb* 'сладкий, приятный'. Однако уже А. Джеффери отметил сложность заимствования позднего деривата в язык старой поэзии [Ibid, p. 213].

Согласно гипотезе Т.С. Налич, шайтаны — это джинны, отлученные от доисламской функции медиаторов, передатчиков Божественного откровения. Они стараются подслушать разговоры ангелов на небесах, которые кидаются в них кометами, т. е. «шайтаны» — не принявшие ислам «джинны» (с. 170, 255–256), еще согласно кораническим воззрениям. Однако смешение функций доисламских джиннов и шайтанов как существ, служащих источником поэтического и пророческого вдохновения, не допускает их контаминации в Коране. Только позже контаминация применительно, в частности, к этому сюжету происходит в хадисах (как это показано самой Т.С. Налич). Сам сюжет о подслушивании джиннов не является свидетельством их отлучения от Господних тайн еще и потому, что имеет иудейские корни. В Мишне говорится о том, что и ангелы, и черти подслушивают из-за завесы (например, *Хагига 16a*). Согласно Корану, джинны — одна из трех категорий существ, сотворенных Богом (наряду с ангелами и людьми). Они сотворены из бездымного огня до появления человека, имеют тела из воздуха или огня, живут в пустынях, часто враждебны людям

(Кор. 15:27; 55:14). Уже в Коране они сближаются с людьми, отсюда кораническое выражение «сонм людей и джиннов», что подразумевает наличие у них свободы выбора. Пророки, начиная с Моисея, были посланы не только к людям, но и к джиннам. Только во время проповеди Мухаммада некоторые из них уверовали, другие продолжили совершать злые деяния и примкнули к шайтанам, составляющим войско Иблиса, сбивая людей с верного пути. Их участь — загробные муки в аду (Коран 46:28–31; 71:1–17; 6:112, 128–130; 7:36, 178; 11:120). То, что Шайтан был из джиннов, не может рассматриваться как доказательство того, что шайтаны суть джинны.

Большой интерес представляет затрагиваемый автором вопрос об общественном устройстве джиннов. Т.С. Налич находит интересный пример, свидетельствующий о наличии гурий в раю для джиннов (с. 173). Однако не только институт брака свидетельствует о наличии у них социальной структуры. Выше (с. 172) джинны описываются как существа с племенной организацией (они становятся лагерем, жгут костры и пасут скот). Характерно, что в самом Коране условия проживания джиннов исключают общественное устройство. При этом позже в литературной и фольклорной традиции джинны мыслятся именно как существа, образующие общественные ассоциации [Об этом см: Башарин, 2009].

К сожалению, очень мало места уделено 'ифрита́м (см. с. 169, 174–175, 181). осталась без внимания даже статья Ж. Челхода из «Энциклопедии ислама» с рассмотрением основных проблем образа 'ифритов в Коране и литературе, начиная с ал-Джахиза [Chelhod, 1999].

Говоря о ветхозаветном Сатане, автор допускает некоторые неточности. Змей из Танаха первоначально не мыслился как Сатан и не может быть признан антагонистом Творца. Привлечение фигуры змея, как одного из образов противника Бога, наряду с Сатаном, неправомерно. Сатан не был изначально нацеленным на вред человеку антагонистом и противником Творца. В Танахе он осмысляется именно Божиим обвинителем и выполняет функцию карающего или испытывающего ангела. Личная инициатива Сатана ограничена волей Бога. Наиболее отчетливо его образ очерчен в Иове. В Танахе он лишен той «многослойности» которую постулирует Т.С. Налич. Начиная с апокрифической и апокалиптической литературы (эпоха Второго Храма) еврейская традиция осознает его в качестве безличной злой силы. Ссылки на него довольно редки и не содержат никаких конкретных сюжетов (помимо нескольких историй в танаитской литературе, где Сатан выступает как соблазнитель известных законоучителей), которые бы персонифицировали его как демона. Вместо этого появляются персонифицированные образы конкретных демонов, особенно Белиала и Самаэля. Функции Самаэля как соблазнителя Адама и Евы в постбиблейский период говорят, видимо, о том, что ко времени сочинения соответствующих текстов Сатан еще не мыслился в этой роли. Согласно апокрифическим источ-

никам, падение Сатана произошло еще до творения Адама. Это два разных персонажа. Только начиная с мишнаитского периода постулируется наличие общего врага рода человеческого, ответственного за все зло, на роль которого выбран Сатан. С аморайского периода Самаэль начинает осознаваться как главное имя Сатана. Таким образом, представляется, что никакой неясности по поводу того, составляют ли эти персонажи единый образ, нет (с. 199–200). В данном случае функции нескольких отрицательных персонажей отчуждаются одному. На этот процесс в корне повлиял религиозный синкретизм, начиная, видимо, с иранского влияния. Данный процесс чисто типологически не вызывает никаких сложностей.

Странно выглядит предположение автора, что воинства Иблиса могут пополняться на счет грешников (с. 217). Ничего подобного в мусульманской традиции не встречается.

К сожалению, в разделе о Шайтане (Иблисе) Т.С. Налич не использует упомянутую во введении монографию П. Она, лучшее на сегодняшний день исследование об Иблисе. В этой монографии указываются конкретные источники коранического предания о падении Иблиса, приведен подробный анализ споров о природе Иблиса в суннитской богословской литературе [Аwn, 1983].

Можно представить некоторые замечания и по поводу источников, использованных в монографии. При анализе тафсиров упомянут один Ибн Касир и не упомянуты «Тафсир» ат-Табари, «Тафсир ал-Джалалайн», содержащие важные сведения о происхождении Иблиса. В разделе о богословских суннитских сочинениях даже не упомянуты такие важные источники, как, «Маджма' ал-байан» ат-Табарси, «Та'рих ал-хамис» ад-Дийарбакри, где развита также и история об 'Азазиле, имеющая колоссальное значение для мусульманской демонологии.

Некоторые хадисы, процитированные автором только по одному источнику, являются общераспространенными (например, хадис о троне Иблиса (Шайтана)).

В приложениях (с. 263–382) по группам разобранных сверхъестественных существ приводятся пассажи из Корана. Для описания ангелов даются переводы хадисов и богословской литературы (в разделе, правда, указаны только хадисы) («Шарх Сахих Муслим» ан-Навави, «Тафсир» Ибн Касира, «Шу'аб ал-имам» Байхаки). Для гурий — из хадисов («Сахих» ал-Бухари, «Сахих» Муслима, «Сахих» ат-Тирмизи, «Фатх ал-бари» Ибн Хаджара ал-'Аскалани, «ас-Сагир» и «ал-Аусат» ат-Табарани, «Китаб ас-Сунна» Ибн Маджи, «Китаб ас-Сунна» ан-Ниса'и) и «Тафсира» Ибн Касира. Для райских юношей — из «Тафсира» Ибн Касира. Для джиннов — из хадисов («Шарх Сахих Муслим» ан-Навави, «Сахих» ал-Бухари. Там же приводятся переводы из «Тафсира» Ибн Касира) в этом же разделе приводится три пассажа о гулях из «Шарха» ан-Навави. В соответствующем разделе богословской литературы приводится оглавление «Акам ал-марджан» аш-Шибли и «Лакт ал-маржан»

ас-Суйути. Для Шайтана (Иблиса) приводятся переводы из «Шарха» ан-Навави, а также «Тафсира» Ибн Касира (раздел хадисов). Переводы из этих же сочинений даны в разделе о шайтанах. Практически все материалы (помимо отрывков из Корана) переведены на русский впервые и представляют большой интерес.

Удивляет отсутствие конкретных ссылок на зарубежную литературу, помимо ссылок общего характера. Вместе с тем в большом количестве представлены ссылки на отечественную литературу, носящую общий характер.

К сожалению, в книге уделено мало внимания поиску внешних параллелей сверхъестественных существ в смежных религиях, помимо самых прозрачных (Шайтана и шайтанов), между тем как в ангелологии, так и в демонологии среди сюжетов, освещенных Т.С. Налич, можно видеть большое число параллелей, например, с иудейской традицией.

Тем не менее рецензируемое издание следует отметить как первый опыт специальной монографии по мусульманской ангелологии и демонологии в отечественной традиции. На фоне катастрофически малого количества публикаций по данной тематике монография Т.С. Налич не может пройти незамеченной. Главной ценностью рецензируемой работы представляется большое количество нового материала (из хадисов и тафсиров), вводимого в оборот. Особенную ценность представляют переводы хадисов и тафсиров.

Сокращения

ИЭС — *Ислам: Энциклопедический словарь*. М., 1991.

ЭР — *Энциклопедия религий* / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008.

ЕИ — *The Encyclopaedia of Islam, CD-Rom Edition*. Leid., 1999.

JAOS — *Journal of the American Oriental Society*. N.Y.–New Haven.

ZDMG — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Lpz.; Wiesbaden.

Список источников и литературы

Аль-Ашкар, 2005 — Аль-Ашкар У.С. *Мир джиннов и дьяволов*. М., 2005.

Башарин, Давыдов, 2008 — Башарин П.В., Давыдов И.П. Ангелы // ЭР. С. 75–76.

Башарин, 2008а — Башарин П.В. Бурак // ЭР. С. 228–229.

Башарин, 2008б — Башарин П.В. Гул // ЭР. С. 336.

Башарин, 2008в — Башарин П.В. Гурии // ЭР. С. 337–338.

Башарин, 2008г — Башарин П.В. Джинны // ЭР. С. 372–373.

Башарин, 2008д — Башарин П.В. Иблис // ЭР. С. 469.

Башарин, 2008е — Башарин П.В. Шайтан // ЭР. С. 1422.

Башарин, 2009 — Башарин П.В. «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии // *Pax Islamica*. 2(3)/2009. С. 45–62.

Бертельс, 1965 — Бертельс Е.Э. Райские девы (гурии) в исламе // *Избранные труды*. Т. 3. *Суфизм и суфийская литература*. М., 1965. С. 84–102.

Власова, 1998 — Власова О.А. Демонология в Коране и в арабской литературе // *Восточная демонология. От народных верований к литературе*. М., 1998. С. 84–102.

Ибрахим, 2004 — Ибрахим (Ибрагимов) М.Х. *Параллельный мир, или Многое, но не все о джиннах*. Казань, 2004.

Нурбахш, 2000 — Нурбахш Дж. *Духовная нищета в суфизме. Великий демон Иблис* / Пер. с англ. А. Орлова. М., 2000.

Пиотровский, 1991а — Пиотровский М. Б. Ал-Бурак // ИЭС. С. 143.

Пиотровский, 1991б — Пиотровский М. Б. Гул // ИЭС. С. 54–55.

Пиотровский, 1991в — Пиотровский М. Б. Джинн // ИЭС. С. 66.

Пиотровский, 1991г — Пиотровский М. Б. Иблис // ИЭС. С. 81–82.

Пиотровский, 1991д — Пиотровский М. Б. Мала'ика // ИЭС. С. 153–154.

Пиотровский, 1991е — Пиотровский М.Б. Хур // ИЭС. С. 283.

Пиотровский, 1991ж — Пиотровский М.Б. Шайатин // ИЭС. С. 289.

Сакр. 2007 — Сакр А. *Джинны*. М.–СПб., 2007.

Awn, 1983 — Awn P. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*. Leid., 1983.

Canaan, 1929 — Canaan T. *Dämonenglaube im Lande der Bibel*. Lpz., 1929.

Chelhod, 1999 — Chelhod J. 'Ifrit // *EI*. III. P. 1050a.

Hammer-Purgstall, 1852 — Hammer-Purgstall J. Die Geisterlehre der Muslimen (1852) // *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams* / mit Anleitung u. Anm. hg. von A. Schimmel. Wien, 1974.

Goldziher, 1891 — Goldziher I. Die Ginnen der Dichter // *ZDMG* 45 (1891). S. 685–690.

Henninger, 1981 — Henninger J. *Arabia Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*. Freiburg, Schweiz, Göttingen, 1981.

Hentschel, 1997 — Hentschel K. *Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam*. München, 1997.

Jeffery, 1938 — Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda, 1938.

Luxenberg, 2000 — Luxenberg K. *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*. Berlin, 2000.

Reynolds, 2004 — Reynolds G.S. A Reflection on two Qur'ānic Words (*Iblīs* and *Jūdī*) with Attention to the Theories of A. Mingana // *JAOS* 124/4 (2004). P. 675–689.

Roe, 1908 — Roe G. *Iblīs in Paradise. A Story of the Temptation*. Philadelphia, 1908.

Shaikh, 1986 — Shaikh Kh. *Der Teufel in der modernen arabischen Literatur. Die Rezeption eines europäischen Belletristik, Dramatik und Poesie des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin, 1986.

И.В. Зайцев

Новые книги об исламе в Восточной Европе

Рахимзянов Б. Касимовское ханство (1445–1552 гг.). Очерки истории. Казань, 2009. Книга казанского историка, едва выйдя в свет, уже успела попасть в энциклопедические словари отдельной статьей¹. Автор разделил свой труд на три главы: «Тексты проблематики» (в которой рассматриваются источники и литература по теме — «первичные» и «вторичные» тексты, по терминологии автора), «Образование и устройство ханства» и «Политическая история Мещерского юрта второй половины XV — первой половины XVI в.». После известного четырехтомника В.В. Вельяминова-Зернова о касимовских царях и царевичах отечественная наука не знала монографических исследований этой темы. В отличие от фундаментального труда своего предшественника, книга Б.Р. Рахимзянова основана прежде всего на источниках русского происхождения. Образование Касимовского ханства, по мнению автора, не было добровольной мерой московского правительства: оно возникло в силу условий выкупа, который был обещан московским великим князем Василием II хану Улуг-Мухаммаду в 1445 г. после поражения московских войск под Суздалем. По своему общественно-политическому устройству оно было идентично другим позднесолтоордынским государствам (особенно, как пишет Б.Р. Рахимзянов, Казанскому и Крымскому ханствам) и было полностью независимым от Москвы в вопросах внутреннего управления. Вместе с тем внешнеполитическая жизнь Касимова находилась в руках московских великих князей. Начиная с 1530-х годов, последние начинают вмешиваться и во внутренние дела ханства, вводя в регионе элементы параллельной, московской администрации. Все это позволило автору определить статус Касимовского государственного образования как «вассальное ханство» (с. 93). Впрочем, согласно Б.Р. Рахимзянову, и «мнение о Казанском ханстве как о независимом государстве является по большей части историографическим мифом» (с. 135). По мысли автора, Касимову отводилась важная роль во внешнеполитическом курсе Москвы. «На все обвинения своих внешнеполитических оппонентов в притеснении мусульман, разрушении их устоев, обычаев, веры Москва

1 | Ислам в Центрально-Европейской части России: Энциклопедический словарь. Серия «Ислам в Российской Федерации». Вып. IV. Н. Новгород, 2009. С. 128.

смело указывает на присутствие прямо в православной Руси мусульманского государства, жители которого свободно придерживаются своей веры и установленных временем порядков».

На мой взгляд, книга Б.Р. Рахимзянова — вполне добротное исследование. И возможные упреки в адрес автора возможны не с точки зрения конкретных интерпретаций, хотя в книге есть ряд фактических ошибок. Так, крымский султан Япанчи назван одним из сыновей Менгли-Гирея (с. 133), тогда как в действительности он был его племянником (сыном брата Менгли-Гирея и его калги — Ямгурчи). Почему, например, в одном случае «черные люди» в русских источниках совершенно верно трактуются как определение ясачного населения (с. 86), а в другом месте текста под черным народом автор понимает не ясачников, а «казаков» (с. 77)? Можно ли делать вывод о том, что в Касимове в середине XVI в. процветала работоторговля (с. 88) на основании одного приведенного свидетельства о покупке «девки»? Но все это по большому счету мелочи, да и в какой книге таких ошибок нет? Очень важный и непроясненный в книге вопрос — сфера разграничения полномочий ханов и русской администрации. Так, автор пишет: «Касимов управлялся только мусульманской администрацией во главе с ханом или султаном» (с. 78), а на следующей странице: «Сам город Касимов первоначально относился к ведомству Посольского приказа» (с. 79).

Другое дело — методология. Методологией исследования, по словам самого автора, явился неопозитивизм (с. 9). При этом весь ход изложения и его логика свидетельствуют о том, что автор как раз совершенно чужд (нео)позитивистских настроений. Б.Р. Рахимзянов, например, начисто отрицает возможность и необходимость каких-либо источниковедческих процедур и критики текста. С его точки зрения, «приходится признать, что либо ты в целом доверяешь информации источников, либо отказываешься от попыток исторической реконструкции вообще» (с. 9). О получении какого позитивного знания, которое по-позитивистски только и возможно как результат отдельных специальных наук или их синтетического объединения, можно говорить, когда автор такие специальные науки (скажем, источниковедение) отрицает? В итоге — чистая «метафизика», вроде утверждения о том, что все фактические данные русских летописей заимствованы из какого-то одного первоисточника, определить который автор не берется (с. 16).

Мне трудно согласиться с утверждением (совершенно антинеопозитивистским) Б.Р. Рахимзянова, что «белые пятна», которые оставляет источниковое обеспечение работы, можно «закрывать» (т. е. «реконструировать историческую действительность», как пишет автор) «с помощью большого объема исследовательской литературы». Как это можно проделать, автор не демонстрирует. Это слабое место монографии Б.Р. Рахимзянова. Впрочем, если бы речь шла о диссертации на соискание ученой степени кандидата наук, я адресовал бы этот упрек не автору, а его научному руководителю.

Наконец, удивляет полное отсутствие и в тексте и в списке литературы всяких упоминаний о публикациях А.В. Белякова, многие из которых прямо касаются истории Касимова и частью подтверждают выводы автора, а частью противоречат им. Автор не может не знать о них, но, тем не менее, следов знакомства с ними в книге найти нельзя. О причинах этого можно лишь догадываться.

Интерес к истории Джучидских государств сильно возрос в последнее время и среди наших зарубежных коллег. В 2005 году в Болгарии вышла книга Георгия Владимирова, посвященная Казанскому ханству², а в 2008 в Стамбуле вышла работа историка из Измира Серкана Аджара о Касимовском ханстве (*Acar S. Kasim Hanlığı (1445–1681). İstanbul, 2008*). Насколько я знаю, это первое в турецкой исторической науке монографическое исследование о Касимовском ханстве. Трудно было бы ожидать от книги, написанной на основе только опубликованной литературы, какого-то прорыва, да и сам автор на такой прорыв не претендует. С. Аджар добросовестно изучил не только русскую историографию по теме (труды Н.М. Карамзина, В.В. Вельяминова-Зернова, Н.И. Шишкина и др.), но и (немногочисленные, правда) турецкие работы (Акдеса Нимета Курата, Ахмеда Зеки Велиди Тогана, Решида Рахмети Арата, Ахмеда Темира, Мехмета Сарая), которые у нас известны мало.

Любопытно, что многие положения монографии С. Аджара близки соответствующим идеям Б.З. Рахимзянова (при том что оба исследователя работали, безусловно, независимо). Ханство, по мнению автора книги, было основано Улуг-Мухаммадом в 1445 г. после победы в Суздальской битве для обеспечения безопасности западных границ Казанского ханства и расширения исламского присутствия в регионе. Однако после смерти Улуг-Мухаммада, вследствие усиления русского влияния, ханство превратилось в своего рода трамплин для захвата Московским великим княжеством степных просторов.

Разделы книги посвящены соответственно представителям различных династий на касимовском престоле: казанской, крымской, сарайской, казахской и сибирской. Шестой раздел (с. 191–203) повествует о государственном устройстве и социально-экономическом положении ханства, которые Аджар реконструирует, в основном пользуясь аналогиями с другими тюрко-татарскими государствами.

Несмотря на понятные и неизбежные ошибки и неточности (к числу важнейших я бы отнес употребление русских имен и терминов, вырванных из контекста в косвенных падежах, что должно сильно дезориентировать турецкого читателя), книга С. Аджара, будучи первым опытом истории Касимова на турецком языке, заслуживает внимания и будет полезна историкам России и Джучидских государств.

Курмансеитова А.Х. У истоков ногайской книги (XIX — начало XX века). Черкесск: Карачаево-черкесский ордена «Знак Почета» Институт гуманитарных исследований, 2009. Как отмечает один из рецензентов монографии и автор предисловия к ней профессор А.Р. Шихсаидов, в издании «дан обстоятельный очерк распространения среди ногайцев арабографической книги на арабском, турецком, кумыкском и других тюркских языках. Круг чтения ногайского читателя был обширен, включая Коран, “кораническую литературу”, сочинения по праву, грамматике арабского языка». Работа разделена автором на три главы («Роль восточных письменных памятников в становлении ногайской рукописной книги», «Ногайская рукописная арабографическая книга» и «Ногайская старопечатная книга»). Безусловно, самая ценная часть книги — та, что основана на собственных архивных изысканиях автора.

Грандиозный (не только в силу объема — почти 600 страниц! — но и глубины разработки темы) труд **Исмаилова Э.Э. Персидские принцы из дома Каджаров в Российской империи.** М., 2009 посвящен «русской» ветви династии Каджаров. Причиной ее появления была ссора принца Бахман-мирзы со своим старшим братом — правящим шахом Персии Мухаммадом (1834–1848) — и его бегство в Россию. В первой главе автор довольно сжато знакомит читателей с историей племени каджар. Биография Бахман-мирзы подробно изложена во второй главе книги. После того как Бахман-мирза укрылся от гнева шаха в русской миссии в Тегеране, в 1848 г. ему было разрешено покинуть страну. Живя поначалу в Тифлисе, а затем в Шуше (где он и умер 11 февраля 1884 г. на 73-м году жизни), Бахман-мирза пользовался покровительством российского правительства. Отношения с родственниками в Иране долго оставались чрезвычайно натянутыми, пока в 1873 г. племянник Бахмана — шах Насир ад-Дин, путешествуя по России, не встретился с дядей в Тифлисе. Результатом этой встречи было полное прощение беглецов: все они вновь были объявлены членами царствующего дома. Бахман-мирза являлся главой многочисленного семейства: по разным данным у него было до 16 жен, а к моменту переезда в Россию он был отцом 19 детей от семи из них. Судьбам потомков принца, многие из которых оставили заметный след в истории и культуре России и Азербайджана, посвящена третья глава монографии. Самая обширная и ценная часть книги Э.Э. Исмаилова — поколенная родословная роспись всех потомков Бахман-мирзы (4-я глава). Читатель получил великолепный генеалогический и исторический справочник по одной из ветвей династии Каджаров вплоть до праправнуков Бахман-мирзы, снабженный к тому же большим количеством иллюстративного материала. Особо стоит отметить обширное приложение к книге, в котором помещены литературные опыты ее персонажей: «Шукр-наме-йи Шахиншахи» самого Бахман-мирзы (перевод А.Х. Аванесова, приведенный в его диссертации об этом

сочинении — Ташкент, 1971)³, а также труды принца Риза-Кули-мирзы (сына Бахмана) и внуков Бахмана — принца Александра Петровича Риза-Кули-мирзы и Шамсаддина-мирзы Каджара.

Islamic Art and Architecture in the European Periphery. Crimea, Caucasus, and the Volga-Ural Region. Edited by B. Kellner-Heinkele, J. Gierlichs and B. Heuer. Wiesbaden, 2008. (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 63*). Сборник статей, собранный редакторским коллективом во главе с неумолимой Барбарой Келлнер-Хайнкеле, открывается своего рода предисловием Иоахима Гирлихса. В нем Гирлихс отмечает, что в отличие от других регионов и центров исламского мира изучение искусства и архитектуры Крыма, Кавказа и Волго-Уральского региона только начинается. Тут стоит добавить, что, это справедливо, конечно, только в отношении западной науки.

Большинство авторов сборника — участники симпозиума под почти идентичным названием «Crimea, Caucasus, and the Volga-Ural Region: Islamic Art and Architecture in the European Periphery», который состоялся в Берлине в 2004 г. и был организован редакторским коллективом. Книга разделена по географическому признаку на пять частей: Украина, Крым, Волго-Уральский регион, Северный Кавказ и Южный Кавказ. Статьи первого раздела знакомят читателей с османскими архитектурными и археологическими памятниками на Украине (С. Беляева, Ю. Болтрык, Б. Эрсой, И.К. Эрсой), а также с результатами раскопок золотоордынского поселения XIV в. в Подолии (Н. Бокий, И. Козырь, Т. Позывей).

Крымский раздел богат и представительен. Тут и статья о монументальной резьбе по камню в Крыму в XIV–XVIII вв. (Е. Айбабина), археологии, народонаселении, культуре и ремесле в Солхате в XIII–XIV вв. (М. Крамаровский), архитектурных памятниках эпохи Крымского ханства (Н. Канчал-Феррари), художественном оформлении газеты «Тарджиман/Переводчик» (В.Ю. Ганкевич), развитии крымско-татарского искусства (И. Заатов). Особо следует отметить статью Х. Шукельта о связях Крымского ханства с Саксонией в XVII–XVIII вв., основанную на материалах дрезденских музейных коллекций. Е. Титмайер знакомит читателей с крымским периодом в творчестве немецкого художника Вильгельма Кизеветтера (1845–1847 гг.).

Более чем скромный волго-уральский раздел представлен двумя статьями о исламской символике и традициях в современном татарском искусстве (А. Ахметшина) и художественной культуре башкир (З. Имамутдинова).

Небогатый северокавказский блок представлен статьями о политической карикатуре у турков-мехетинцев (Ф. Пепинов), современному искусству карачаевцев и балкарцев (С. Червонная) и развитию

3 | Стоит добавить, что в Москве хранится два списка этого сочинения, один из которых является автографом. См.: Исламская рукописная книга из московских собраний / *Islamic Manuscripts in Moscow Collections*. Государственный исторический музей, 17 августа — 20 сентября 2004 г.: Каталог выставки / Авт.-сост. И.В. Зайцев. М., 2004. С. 35 (№ 46).

дагестанского искусства (Л. Гейбатова). Раздел по Южному Кавказу знакомит с коллекцией каджарской живописи в Государственном музее искусств Грузии (И. Кошоридзе), сельджукскими мотивами в декоре церкви Свв. Петра и Павла в грузинском Сагареджо (Е. Квачатадзе) и исламским чертам в грузинской архитектуре Тао-Кларджетского княжества (М. Кадыроглу).

Сборник очень пестр и неровен. Кажется, за исключением работ немецких авторов в большинстве случаев статьи сборника уже были опубликованы на русском, украинском, грузинском, турецком и др. языках (либо еще до самого симпозиума, либо в процессе подготовки книги). Таким образом, сборник в этой своей части ориентирован на западного читателя, не знакомого с местной литературой. «Постсоветским» читателям, напротив, будут вероятно более интересны немецкие статьи.

Бойцова Е.В., Ганкевич В.Ю., Муратова Э.С., Хайретдинова З.З. Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. Книга, изданная при поддержке American Council of Learned Societies под грифом Крымского института мира, делится на четыре обширные главы: «Ислам в Крымском ханстве (начало XV — конец XVIII в.)» (Е.В. Бойцова); «Развитие мусульманской общины в Таврической губернии (конец XVIII — начало XX в.)»; «Органы духовного управления мусульман Советского Крыма (1920-е гг.)» (В.Ю. Ганкевич и З.З. Хайретдинова) и «Исламское возрождение в постсоветском Крыму» (Э.С. Муратова). Первое, что бросается в глаза при прочтении, — разный уровень подачи материала авторами.

Первый раздел книги наименее удачен. Ничего нового ни с точки зрения введения в оборот новых источников, ни с точки зрения их анализа и осмысления этот раздел не дает. Впрочем, этому не приходится удивляться. Подавляющее большинство современных историков Крымского ханства не ушли дальше изучения и переписывания знаменитого двухтомника В.Д. Смирнова, а также цитирования русских переводов Эвлии Челеби. Часто это усугубляется ошибочными интерпретациями. С удивлением узнаешь, что, оказывается, «благожелательное отношение [крымских ханов. — И. З.] к караимам связано» в том числе и с тем, что они «признавали Мухаммеда Пророком» (с. 49). Это «новое слово» в изучении неталмудического иудаизма.

«Не дошли до нас сборники стихов Бора Гази Герая II» (с. 97), но «сохранились только некоторые образцы его легендарно-героической, сатирической, религиозно-философской и лирической поэзии» (с. 99), — пишет Е.В. Бойцова, не зная, видимо, о том, что как раз его творчество сохранилось относительно неплохо. Бросаются в глаза досадные ошибки в чтении и понимании крымскотатарских (арабских и турецких) слов. Автор раздела употребляет нигде более не встречающийся термин «синджак» (с. 44, 45) (имеется в виду, очевидно, санджак). Исковерканными оказались многие термины и имена: понятно,

что некоторые, вроде «дервихунов — чтецов Корана» (с. 58) — следствие русских канцелярских описок конца XVIII в.⁴, но, например, «Ром-мал Ходжа» (с. 53, 91) — собственное изобретение автора.

Вторая и третья главы написаны, напротив, очень удачно. Пожалуй, впервые в историографии история управления крымскими мусульманами в Российской империи предстает в такой полноте. Читатель получил теперь очень подробный и весьма фундированный труд о создании, структуре и реформировании учреждения (Таврического магометанского духовного правления), на которое правительство возлагало обязанности по организации и контролю за религиозной жизнью крымских мусульман. Правда, в этой связи возникает один немаловажный вопрос. Поскольку авторы дали книге подзаголовок «Очерки истории функционирования мусульманских институтов», логично предположить, что в ТМДП они видят пример такого института. Но ведь сами авторы пишут, что ТМДП, «стало отдельной структурой в органах управленческого аппарата Российской империи» (с. 140) и, «будучи структурным подразделением МВД, являлось заурядным государственным учреждением со всеми законодательно очерченными функциональными правами и обязанностями» (с. 178, см. также с. 150–151). Авторы замечают, что вмешательство МВД в дела мусульманской общины Крыма часто шло вразрез с общим мнением верующих (с. 144): например, результаты выборов уездного кадия не всегда зависели от выборщиков (с. 148). Должность муфтия до 1891 г. была выборной, но выборы часто были фиктивными, а после 1891 г. муфтий назначался императорским указом по представлению министра внутренних дел, хотя и с учетом мнения крымскотатарского духовенства. Кандидаты на должности высшего мусульманского духовенства должны были устраивать не столько общину верующих, «сколько колониальную администрацию» (с. 152), а выборы осуществлялись под жестким контролем правительства и местной администрации. Вообще, пишут авторы, «в кабинетах чиновников установившиеся веками традиции ликвидировались без каких-либо консультаций не только с верующими мусульманами, но даже с руководством ТМДП» (с. 155). В целом громоздкая система избраний и назначений, государственное жалование высшему духовенству и аппарату ТМДП свидетельствовало о «стремлении охранительных структур государства поставить под жесткий контроль религиозную жизнь крымско-татарского населения Таврической губернии XIX–XX вв.» (с. 163).

Все это совершенно справедливо. Но вместе с тем авторы утверждают: «бюрократическая система России осознавала насущную потребность крымскотатарского населения в создании подобной структуры» (с. 136), т. е. Таврического магометанского духовного правления. Мысль интересна своей парадоксальностью. Логика учреждения ТМДП, дума-

4 | Камеральное Описание Крыма, 1784 года. Сообщение Члена Комиссии Ф.Ф. Лашкова // ИТУАК. № 3. Второе издание. Симферополь, 1897. С. 57.

ется, была обратной: насущная потребность в создании такой структуры менее всего ощущалась самими крымскими татарами (ведь не было же такой структуры в период независимости ханства), а была прямым следствием желания государства не только следить за умонастроениями крымских татар, но и по возможности влиять на них. ТМДП никогда не являлось мусульманским институтом в прямом смысле этого слова, а было государственным учреждением, которому вверялось управление мусульманами. В этом смысле Народное управление религиозными делами мусульман Крыма (1923–1929), деятельности которого посвящена большая часть 3-й главы, имеет гораздо больше прав на звание мусульманского института, поскольку было создано мусульманами по инициативе самих мусульман (т. е. являлось не государственной, а общественной религиозной организацией), существовало (вместе с отделами на местах) на добровольные пожертвования, но никак не на государственные средства и только закрыто могло быть по постановлению властей (см. с. 274, 276–277, 282).

Третья глава хронологически логично завершается ликвидацией в конце 1929 г. Народного управления религиозными делами мусульман Крымской ССР. Интересно было бы узнать о том, были ли попытки возродить те или иные координационные или управленческие мусульманские структуры во время немецкой оккупации полуострова?

В этой части издания также есть мелкие погрешности. «Учителями [в мектебах. — И. З.], — пишут авторы, — могли быть не только духовные лица (имамы, хатибы, муэдзины), но и частные, а также “оджи” (люди, побывавшие в Мекке)» (с. 242). Очевидно, что тут спутаны два совершенно разных слова *хаджи* (совершивший хаджж) и *ходжа* (старейшина, господин)⁵. قریم مسلمان خلق اداره شریعی — (Кырым халк идаре-йи шаріеси — Народное шариатское управление мусульман Крыма) превратилось (видимо, под влиянием архивных документов на русском языке) в непонятное «Халк ибарей шар ыйеси» (с. 275 и далее).

Глава 4 («Исламское возрождение в постсоветском Крыму») дает чрезвычайно интересный материал для сравнения крымской ситуации с положением в других бывших регионах СССР, где проживают мусульмане. Автор среди прочего отмечает, что в Крыму не решена проблема автономных (от Духовного управления мусульман Крыма) общин, вместе с тем ряд общин существует лишь формально, а деятельность многих реализована недостаточно (чему причина — отсутствие денег). При этом на 380 общин полуострова приходится по статистике 280 мечетей. К числу проблем автор относит острую нехватку квалифицированных имамов. Преодолеть эти сложности призвана стандартизация мусульманской образовательной системы (проект ДУМК). Пока же крымско-татарские религиозные лидеры отдают явное предпочтение турецкой образовательной модели.

5 | Далее находим: «Помощь в изучении родного языка могли оказывать мудerrису приглашаемые специально оджа (ховадже)» (с. 249).

Особенно показательны приводимые автором главы данные социологического опроса «Крымские мусульмане: кто мы, какие мы?», проведенного в ноябре–декабре 2008 г. Согласно этому опросу, подавляющее большинство (97,5 %) крымских татар считает себя мусульманами, при этом доминирует отношение к исламу как к историко-культурной традиции своего народа (подробнее см. с. 378–392).

Несмотря на отмеченные недостатки, книга, безусловно, заслуживает прочтения и будет очень полезна всем, кто интересуется историей ислама в России.

Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII в. начало XVIII в.). Ростов-н/Д., Изд-во Южного федерального университета, 2009. Книга разделена автором на три главы: «Донское казачество в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья во второй половине XVII в.: тенденции и практики», «Донское казачество в последней четверти XVII в.: жизненные стратегии в условиях “религиозной войны” и начального этапа освоения Кавказа» и «Казачество Северо-Западного Кавказа (Крымского ханства) в конце XVII в. — начале XVIII в.: становление и развитие, новые социальные практики».

На мой взгляд, главный и чрезвычайно ценный вывод книги, который автор весьма аргументированно доказывает, — единой негативной позиции казаков в отношении Крымского ханства и Османской империи никогда не существовало. Это противоречит расхожему и тем не менее мнимому представлению о казачестве как оплоте православия. «Казаки, представлявшие собой пограничные сообщества, видели в Крыме и турках-османах не онтологических и абстрактных “врагов христианства”, а разных людей и сообщества людей этих государств, соседей по границе и ее нарушению по обе стороны, соседей опасных и настроенных дружески, коварных и предлагавших им длительные неконфронтационные отношения» (с. 13). Еще цитата: «“монолитность” противостояния “казачьего мира” мусульманскому присутствию в регионе — исторический и историографический миф» (с. 44). Именно в этой перспективе становится понятным, почему еще в XVII в. османы готовятся реализовывать проект по привлечению донских казаков на османскую службу, почему Петр Дорошенко примет османский протекторат, а в середине XIX в. Абдул-Меджид попытается создать османское казачье войско. Именно в этой перспективе становятся понятны набеги кубанских казаков в союзе с ногайцами, калмыками и азовскими татарами на русские украинные города и даже «внутренние» земли (см., например, с. 180–184).

Как тут не вспомнить классика: «Казак, по влечению, менее ненавидит джигита-горца, который убил его брата, чем солдата, который стоит у него, чтобы защищать его станицу, но который закурил таба-

ком его хату. Он уважает врага-горца, но презирает чужого для него и угнетателя солдата. Собственно, русский мужик для казака есть какое-то чуждое, дикое и презренное существо, которого образчик он видал в заходящих торгашах и переселенцах-малороссиянах, которых казаки презрительно называют шаповалами. Щегольство в одежде состоит в подражании черкесу. Лучшее оружие добывается от горца, лучшие лошади покупаются и крадутся у них же. Молодец казак щеголяет знанием татарского языка и, разгулявшись, даже с своим братом говорит по-татарски. Несмотря на то, этот христианский народец, закинутый в уголок земли, окруженный полудикими магометанскими племенами и солдатами, считает себя на высокой степени развития и признает человеком только одного казака; на все же остальное смотрит с презрением» (Толстой Л.Н. Казаки. Кавказская повесть 1852 года).

Интересна мысль Д.В. Сеня о том, что отношение Крымского ханства к донским и запорожским казакам было разным. «Ни Гирей, ни элиты Крыма ...не испытывали по отношению к запорожцам такого ожесточения, которое было характерно во взглядах Крымского ханства на Войско Донское» (с. 26). Очень любопытны приводимые автором случаи перехода казаков в ислам (с. 171–172).

Автор показывает, что в результате борьбы внутри донского казачества, вызванной церковным расколом, в 1680-х гг. возникают новые казачьи общины на Куме и Аграхани, а в конце этого десятилетия часть донских казаков уходит с Дона на Кубань во владение крымского хана Селим-Гирея, причем отдельные казаки бегут в османский Азов (с. 138). По мысли автора, эти действия были подготовлены предшествующей традицией неконфронтационных отношений донских казаков с крымскими татарами и турками. Причем адаптация казаков на новом месте прошла в целом довольно успешно: автор приводит несколько примеров того, как крымские ханы вставали на сторону своих вновь обретенных христианских подданных в их спорах с местными ногайцами (с. 177–178). Д.В. Сень считает, что уход крупного отряда донских казаков на Кубань в ногайские владения Гиреев под предводительством И.Некрасова в 1708 г. (который положил начало истории турецких казаков-некрасовцев) был частью заранее подготовленного плана, который разрабатывал сам К. Булавин (с. 232–233).

Автор обоснованно уклоняется от морально-этических оценок антироссийских действий некрасовцев, считая, что рассматривать их можно, лишь исходя из категории подданства. Некрасовцы добровольно и сознательно избрали для себя путь «верноподданнического отношения к правящим ханам, что в числе прочих оснований и определило их массовое участие в военных кампаниях Крымского ханства» (с. 254).

Пограничные («фронтирные», по терминологии Д.В. Сеня) сообщества, вроде казаков, как справедливо пишет автор, «противодействовали установлению исторически принципиально новых линейных границ» (с. 73) между Москвой и Стамбулом. В такой перспективе и ка-

закам и Крымскому ханству была уготована одна судьба. Причем крымская элита и казаки прекрасно понимали зависимость друг от друга. Любопытно, что отношение части донских казаков к Крымскому ханству как гаранту собственной независимости и покоя (донские раскольники «все молили Бога, чтоб над Крымом победы не было, а говорили: естли де Крым разорят, то де и досталь житья им не будет», с. 91)⁶ очень близка взглядам некоторых современных историков, которые видят в Крымском ханстве залог политического равновесия в Восточной Европе.

Не лишена книга Д.В. Сеня и недостатков. Во-первых, это многочисленные дословные повторы целых абзацев текста (ср. с. 28 и 57; с. 91–92 и 114–115; 47 и 215–216; 175, 199; 166–167 и 226–227 и др.). Неприятное впечатление производит стилистическая и терминологическая претенциозность автора. На мой взгляд, сильно затрудняет чтение (и самое главное — его понимание) употребление автором без всякой нужды большого количества иностранных слов, без которых можно было бы вполне обойтись без ущерба содержанию. Автор пишет о довольно простых вещах, а текст при этом перегружен словами вроде «дискурс», «концепт», «актор», «практики», «фронт» и проч. Некоторые слова весьма курьезно употреблены автором не в их исконном значении (например, слово *репрессалии* (с. 217), или слово *логистика*, которое повсеместно используется почему-то в значении логика).

Д.В. Сень вслед за французскими историками ошибается в интерпретации письма Мухаммед-Гирея Сулейману Великолепному (1521 г.), отождествляя упомянутых там врагов Крыма с казаками (с. 16, 28–29). В действительности, как показал еще А. Исин, в тексте, безусловно, имеются в виду *казахи*⁷ (кстати, именно поэтому их предводителем назван хан; применительно к *казакам* это словоупотребление выглядело бы абсурдным). Совершенно неизвестны ему великолепные работы В. Остапчука, в том числе написанные в соавторстве с А. Галенко, о казацких набегах на османские земли и османских источниках на эту тему⁸. Эти статьи могли бы значительно обогатить книгу. Написанная с учетом только русских источников, она сильно проигрывает. Будем надеяться, что их использование — будущая цель автора.

6 | Особенно эта мысль, по верному замечанию автора, была актуализована в ходе Крымских походов 1687 и 1689 гг. (с. 98).

7 | Перевод этого письма на русский язык с комментариями см.: *Лемерсье-Кельеже Ш.* Казанское и Крымское ханства и Московия в 1521 г. по неопубликованному источнику из архива Музея дворца «Топкапы» // Восточная Европа Средневековья и раннего Нового времени глазами французских исследователей. Казань, 2009. С. 52, 387 (факсимиле).

8 | См., например: *Ostapchuk V.* Five Documents from the Topkapı Palace Archive on the Ottoman Defense of the Black Sea against the Cossacks (1639) // *Raiyyet Rüşümü. Essays presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students.* Harvard, 1987 (Journal of Turkish Studies/ Türkülk Bilgisi Araştırmaları. Vol. 11, 1987). P. 49–104; *Ostapchuk V.* An Ottoman *Gazâname* on Halil Paşa's Naval Campaign against the Cossacks (1621) // Harvard Ukrainian Studies. Adelphotos: A Tribute to Omeljan Pritsak by his Students. Vol. XIV, number ¾. December 1990; p. 482–521; *Остапчук В. Галенко О.* Козацькі чорноморські походи у морській історії Кятіба Челебі «Дар великих мужів у воюванні морів» // *Mapra Mundi. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя.* Львів–Київ–Нью-Йорк, 1996. С. 341–426; *Ostapchuk V.* The Human Landscape of the Ottoman Black Sea in the Face of the Cossack Naval Raids // *Oriente Moderno. Revista d'Informazione e di Studi per la Diffusione della Conoscenza della Cultura dell'Oriente Soprattutto Musulmano.* The Ottomans and the Sea. Ed. by Kate Fleet. # XX (LXXXI). 1–2001. P. 23–95.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аверьянов Юрий Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва

Арапов Дмитрий Юрьевич — доктор исторических наук, профессор Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Бабаджанов Бахтияр Мираимович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения АН Республики Узбекистан, Ташкент

Башарин Павел Викторович — кандидат философских наук, заведующий Кабинетом иранистики РГГУ, руководитель программы изучения классического исламского наследия Фонда Марджани

Бобровников Владимир Олегович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель программы изучения мусульманских обществ России и постсоветского пространства Фонда Марджани, Москва

Зайцев Илья Владимирович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель программы золотоордынских исследований Фонда Марджани

Кавахара Яёи — научный сотрудник, Японское общество поддержки науки, Университет Чуо, Япония

Косач Григорий Григорьевич — доктор исторических наук, профессор кафедры современного Востока РГГУ, эксперт Института Ближнего Востока, Москва

Сюкияйнен Леонид Рудольфович — доктор юридических наук., профессор Государственного университета — Высшей школы экономики.

Хабутдинов Айдар Юрьевич — главный редактор журнала *Pax Islamica* — *Мир ислама*, доктор исторических наук

AUTHORS OF THE VOLUME

Yuri A. Averianov, PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow

Dmirti Yu. Arapov, Dr.Sc. in History, Professor, Moscow State Lomonosov University, Russia

Bakhtiyar M. Babadjanov, PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Republic of Uzbekistan Academy of Sciences, Tashkent

Pavel V. Basharin, PhD in Philosophy, Head, Center of Iranian Studies, Russian State University for the Humanities and Director, Program of Classical Islamic Heritage Studies, Mardjani Foundation, Moscow

Vladimir O. Bobrovnikov, PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences and Director, Program for Study of Muslim Societies of Russia and Post-Soviet Countries, Mardjani Foundation, Moscow

Ilya V. Zaytsev, PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, and Head, Program of Golden Horde Studies, Mardjani Studies, Moscow

Yayoi Kawahara, Research Fellow, Japan Society for the Promotion of Science, Chuo University

Grigory G. Kosach, Dr.Sc. in History, Professor, Department of Modern Oriental Studies Russian State University for the Humanities and Expert, Institute of the Middle East, Moscow

Leonid R. Sykiainen, Dr.Sc. in Law, Professor, State University-Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Aidar Yu. Abutdinov, Dr.Sc. in History, Editor-in-Chief, *Pax Islamica* Journal of Islamic Studies

PAX ISLAMICA 1(4)/2010

CONTENTS

EDITOR'S NOTE

MONUMENTS OF MUSLIM CULTURES

Sufi Sheikh Shuja' el-Din Veli and his Biography *Wilayat-nameh*, introduced, translated and commented by Yuriy Averyanov (Final part)

STUDIES OF ISLAMIC HERITAGE

Bakhtiyar M. Babadjanov. "Innovation (bid'at) is the worse delusion"?
Fetishization of ritual practice by the eyes of Kokand authors of the 19th century
Ilya V. Zaytsev. On the history of Moscow Ageevs Imams Library

HISTORY OF MUSLIM SOCIETIES

Dmitry Yu. Arapov. Unitarian Center of Muslims Religious Administration in Russia and Plans of its Creation in the 1st half of the 20th century
Vladimir O. Bobrovnikov, Amir R. Navruzov, Shamil Sh. Shikhaliev. Islamic Education in the Soviet Dagestan (the late 1920s — early 1980s)
Aidar Yu. Habutdinov. Orenburg Mohammedan Religious Board as a Basic National Institution, 1788–1917

RELIGIOUS AND SOCIAL PRACTICES

Yayoi Kavahara. 'Saint Families' of Marghelan in Kokand Khanate in the 19th centuries

SOCIOLOGY, POLITICS AND ECONOMICS OF THE MUSLIM WORLD

Grigory G. Kosach. Saudi Arabia: Political Aspect of a Reform Phase
Leonid R. Sykiainen. Legal grounds of Islamic economics: interaction between Islamic and European legal cultures

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

Pavel V. Basharin. Review of the book: T.S. Nalich. Angels and Other Super-Natural Beings in Islam. Moscow: Znack, 2009. 440 p.
Ilya V. Zaytsev. New books on Islam in the Eastern Europe

ABSTRACTS

This volume of *Pax Islamica* is opening by the final part of **Yuriy Averyanov's** translation of the important monument of Beqtashiyya order *Vilayet-nameh* by Shuja' ed-Din Veli. Its author, who seemed to have been contemporary of Timur (1370–1405), was a popular representative of Turkish "national religion" considered powerful *evliya*. The first part of the translation has been published in *PI* 2(3)/2009.

The paper of **Bakhtiyar Babadjanov** analyses a debate on so-called "popular Muslim customs", particularly veneration of hair of the Prophet and pilgrimage of *awliya* tombs, taking place in Central Asia, especially in Kokand, during the 19th century. The author considers these customs as a local form of common Islamic ritual complex and recovers arguments of those who supported such traditions as well as their opponents.

The article of **Ilya Zaytsev** concerns manuscripts from the collection of Moscow imams — the Ageevs family. This family members have been the spiritual leaders of Moscow Muslim community since 1833 more than 100 years. The collection was rather numerous and held at least around 123 manuscripts or even more. Only the small part of the collection survived: 3 manuscripts in the Manuscripts Department of the Russian State Library (Moscow); 7 — in the Library of Moscow State Institute of International Relations (Ministry of Foreign Affairs University) and 1 manuscript in the Institute of Oriental Manuscripts (St. Petersburg). Among

them are 8 manuscripts in Arabic language and 2 in Turkish. These books are dated back to the 14th — 19th centuries, dealing predominantly with Islamic religion (religious law, popular expositions of the Sunni creed, commentaries to the Holy Quran, prayers), philosophy, and literature (popular Turkic poetry and divination). Some manuscripts were written in Kazan (before 1833) and Moscow, few were bought by the Ageevs (probably during *hadjj*).

Dmitry Arapov explores plans of establishing an unitarian center of administration of Russian Muslims' religious life. Such projects have been proposed by both Muslim community in 1906 and state officials (1946). Comparing these projects the author makes an attempt to explain why they appeared and why in both cases they have been rejected.

The article of **Vladimir Bobrovnikov**, **Amir Navruzov** and **Shamil Shikhaliev** gives a general survey of Islamic education as it was practiced and interacted with state institutions at the republican, district and village levels in early Soviet Dagestan in 1927–1986. It argues that the Soviet era was not the time of endless anti-Muslim repression as it is often portrayed by contemporary researchers. Periods of interaction between state and Muslim elites appeared to be much longer. Basing on the analysis of first-hand archival and field materials the paper proposes the following chronology of Islamic education in Daghestan under the Soviet rule: mass repressions against Muslims during the enforcement of Socialist reforms (from the end of the 1920s to the mid-1940s); the legalization of Muslim institutions after the foundation of the Muslim Directorate for the North Caucasian Muslims (from 1944 until the early 1950s); a new state attack against Islam (from the mid 1950s to the early 1960s); a stabilized relationship between the Soviet power and Muslim communities during the “stagnation” period. As such the paper continues the study by Vladimir Bobrovnikov published in *PI* 1(2)/2009.

The paper of **Aidar Habutdinov** is focused on the evolution of Orenburg Muslim Religious Board (OMDS) through the whole period of its existence (1788–1917). Stating that it is still unclear what was the initial model adopted for OMDS structure, the author notes that this model fulfilled the function of governmental control for Muslims of the Russian Empire and at the same time, was considered by Tatar activists and politicians in their projects as a form of confessional autonomy of Russian Muslims. At the beginning of the 20th century the idea of religious autonomy had been transformed into a project of elected Muslim board, which excluded any intervention of the state.

Yayoi Kavahara presents a research on “saint families” — a Naqshbandi elite of Ferghana and East Turkistan, which have a considerable influence on political and communal life of these regions during the 18th — 19th centuries. Basing on local manuscripts, documents and field research data the author reconstructs a history of one of Marghelan “saint families”, i.e. descendants of Afaq-khwadja.

Grigory Kosach in his paper analyses a process of political reforms in Saudi Arabia, started in early 2000s and role of so-called educated class in it. Basing on socio-political discussion presented in current Saudi press and publicistics, Kosach deconstructs religious and political discourse of various participants of this process and demonstrates how modernizing claims are being adopted within the highly traditional rhetoric of contemporary Saudi elite.

Leonid Sykiainen analyses legal grounds of Islamic economics and problems of interaction between Islamic and European legal cultures. The main problems of the modern Islamic economics, the author argues, are legal ones. Different sides of this phenomenon are directly linked with traditional Islamic legal doctrines and institutions. There are three main meanings of Islamic economics, and each of them is based on Islamic religious, ethical and legal conceptions. The principle task is to formulate legal constructions on the basis of religious and pure moral provisions of Islam. The modern Islamic economic law differs from legal grounds of Islamic economics for the first one comprises only Islamic legal norms and principles contrary to the second one which consists of interaction between norms, principles and institutions going back to Islamic and European legal cultures.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала.

Стоимость подписки в редакции (включая стоимость доставки): за один номер — 150р., за два номера — 300р.

Оплатив квитанцию, необходимо выслать в редакцию факсом ее копию и заполненный купон. Оплаченная квитанция является документом о подписке.

ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: Форма № пд-4 ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		
ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

Подписной купон журнала «Pax Islamica» на № 1 2008, № 1 2009, № 2 2009, № 1 2010**Мой адрес:****Фамилия** _____**Имя** _____**Отчество** _____**Желаю подписаться на получение:****В количестве** _____ **экз.****Индекс:** _____**Страна:** _____**Город:** _____**Область:** _____**Улица:** _____**Дом:** _____ **корп.** _____ **кв.** _____

1 (2008 г.)	1 (2009 г.)	2 (2009 г.)	1 (2010 г.)
-------------	-------------	-------------	-------------

Номера(ов) журнала (выбранные зачеркнуть)

(Заполните печатными буквами)

ПАМЯТКА АВТОРУ

Редакция журнала «Pax Islamica» принимает для публикации исследовательские статьи, переводы культурно-исторических памятников и комментарии к ним, эссе, обзоры работы научных конференций, конгрессов, симпозиумов и пр., тематические обзоры научной литературы, рецензии и другое, написанные на русском или английском языках и так или иначе затрагивающие тему исламоведения. Объем статьи не должен превышать 1 а.л. (40 тыс. знаков), публикации — 1,5 а.л., обзора — 1 а.л., рецензии — 1/2 а.л. Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии). Параметры страницы: 28–30 строк, в строке — 62–64 знака.

В конце (или в начале) статьи указываются полностью имя, отчество и фамилия автора, ученая степень и звание, должность и место работы, служебный и домашний адреса, контактные телефоны (желательно указывать также адрес электронной почты, если таковой имеется).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала — подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую — год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002, с. 15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Антонов, 1979, с. 234–235; Волкова, 1989, с. 14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Марков, 1976; Марков, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами или индексами: [Иванов, 2001(1); Иванов, 2001(2); Ахмедов, 2004а; Ахмедов, 2004б].

Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ или СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты).

В случае, если в тексте используются нестандартные шрифты, они должны быть предоставлены вместе с электронным вариантом рукописи.

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

Статья должна сопровождаться краткой аннотацией на русском и/или английском языках и указанием сведений об авторе (авторах), включающих его (их) полное имя, ученую степень и место работы (если есть), а также контактную информацию (почтовый и электронный адреса, телефон и т. п.)

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.