

А.Ю. Хабутдинов

Институты российского
мусульманского сообщества
в Волго-Уральском регионе

А. Ю. Хабутдинов
Институты российского
мусульманского сообщества
в Волго-Уральском регионе

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11647570
Институты российского мусульманского сообщества в Волго-
Уральском регионе: Марджани; Москва; 2013
ISBN 978-5-903715-59-6

Аннотация

Книга посвящена истории становления институтов мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе в конце XVIII – начале XX века. Автор на основе богатого фактического материала, источников рассматривает этапы формирования двойной (этноконфессиональной) идентичности татар, анализирует варианты развития мусульманской общины Волго-Уральского региона. В книге содержится подробная историческая характеристика деятельности общенациональных автономных институтов: медресе, махалли, вакфов, Оренбургского Магометанского Духовного Собрания, благотворительного общества, национальных политических организаций, фракции Государственной Думы, Милли Идарэ, Миллет Меджлисе и др. Книга предназначена для научных сотрудников, преподавателей

и студентов вузов, всех желающих расширить свои знания об истории ислама в Волго-Уральском регионе.

Содержание

От махалли до общенациональной автономии	6
Источники и историография	27
Раздел I	63
Глава 1	63
Конец ознакомительного фрагмента.	72

А. Ю. Хабутдинов
Институты российского
мусульманского сообщества
в Волго-Уральском регионе

© Хабутдинов А. Ю.

© Издательский дом Марджани

© Кагаров Э. М., серийное оформление

* * *

От махалли до общенациональной автономии

«Булгары – народ земледельческий и возделывают всякого рода зерновой хлеб, как то: пшеницу, ячмень, просо и другие. Большая часть исповедует ислам, и есть в их селениях мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами»¹. Эти слова ибн-Русте были сказаны почти одиннадцать веков тому назад. Они во многом отражают доминанты развития тюркского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе на последующее тысячелетие вплоть до советской «революции сверху» на рубеже 1920–1930-х гг. Булгары (а затем татары) были преимущественно народом земледельцев. При этом их отличали стабильные мусульманские традиции, которые воспроизводились под руководством имамов в мечетях. Знания об исламе они получали в мектебах, а затем часть из них – в медресе. Община – махалля являлась важнейшим институтом, на основе которого выстраивалась вся мусульманская инфраструктура.

Начиная с X в. и до середины XVI в. исламская умма региона была представлена мусульманской государственностью в лице Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казань-

¹ См.: Хвольсон Д. А. Известия о хозарах, бургасах, мадьярах, славянах и русских Абу Али Ахмед бен-Омара ибн-Даста. СПб., 1869. С. 23.

ского ханства. Таким образом, основой развития для мусульман края было традиционное сочетание религиозной общины единоверцев и династического государства. Впрочем, процесс существования мусульманской государственности в крае был нестабильным. За подъемом Булгарского государства в X–XI вв. последовала эпоха феодальной раздробленности в XII–XIII вв., прерванной завоеванием края Монгольской империей в конце 1230-х гг. В свою очередь, расцвет Золотой орды во второй половине XIII–XIV вв. сменился периодом ее распада в начале XV в. За эти столетия мусульманам региона неоднократно приходилось менять места своего обитания. Самым значительным здесь было переселение с территории булгарской метрополии между Камой и Самарской лукой на земли Заказанья. При этом сохранилась ориентация на городской характер мусульманской цивилизации.

Процесс урбанизации был прерван вследствие ликвидации ханств Казани и Астрахани в 1550-е гг., что обозначало уничтожение привилегированных групп мусульманского населения, куда входили и уламы (алимы). Важнейшим феноменом стала также ликвидация тюркской городской цивилизации в Волго-Уральском регионе, служившей основой для распространения и поддержания мусульманской культуры в Поволжье². Европеизация и создание «регулярного государства» в петровскую эпоху также изменили положение

² Наиболее четкое концептуальное понимание феномена см.: Худяков М. Казанское ханство. Казань, 1992.

дел в регионе. В начале XVIII в. в Поволжье перестал существовать класс татарских мусульманских феодалов – «служилых татар». В результате среди мусульман региона возникло состояние вакуума власти. Переселения из Казанского Поволжья на юг в Поволжье и в Приуралье стали массовым феноменом. Здесь политика властей, стремившихся заселить Приуралье и Южное Поволжье оседлым населением, сочеталась с переселением мусульман по их собственной инициативе, чему способствовали новые волны обезземеливания и христианизации. Российское государство периодически переселяло своих поданных, выстраивая религиозно, этнически и сословно смешанный Волго-Уральский регион. Изменение социально-религиозного статуса было возможным только в одном направлении – христианизация. Для местных элит это обозначало и русификацию.

Основой для исламской идентичности в российский период истории края стала махалля, а не целостная городская община, как ранее. Соответственно махалля в регионе превратилась в чисто сельскую структуру везде кроме Казани, население которой полностью сменилось в результате завоевания 1552 г. Именно махалля стала примером общенационального института, распространенного на огромном пространстве от Риги до Иркутска и от Архангельска до Астрахани.

В период с середины XVI до середины XVIII в. Среднее Поволжье и Приуралье отличались высоким уровнем неста-

бильности, что проявлялось в участии населения края в целом ряде как общероссийских, так и местных восстаний. К середине XVIII в. их основной причиной стало усилившееся вмешательство в религиозную жизнь общин. В 1750-е гг. идеи Батырши о введении правления, опирающегося на решения Шариатского суда, показали смену координат в умонастроении мусульман края. Вместо идеи восстановления ханства был поставлен вопрос о создании нового типа справедливости, основанной на положениях Корана. Поэтому после пика репрессий эпохи Конторы новокрещенских дел при Луке Конашевиче и разрушения более 80 % мечетей в 1740-е гг. правительство отреагировало на восстание Батырши в 1756 г. первыми уступками мусульманам: им было разрешено иметь мечети и школы в населенных пунктах, где христиане составляли менее 10 %. По мнению историка М. Пинегина, именно в это время правительство окончательно убедилось в стойкости мусульман и бесполезности репрессий против ислама. Причиной этой стойкости была и выборность мулл, и их близость к простому народу. Мулле принадлежало бесспорное духовное лидерство в общине как самому образованному человеку, учителю, судье и лекарю. Нормы шариата продолжали регулировать повседневную жизнь татарского общества, обеспечивали внутреннюю стабильность общин³.

Потребность в создании единого Шариатского суда была

³ Пинегин М. Казань в ее прошлом и настоящем. СПб., 1890. С. 149–150.

озвучена мусульманскими депутатами от Волго-Уральского региона в составе Уложенной комиссии в 1767–1769 гг.⁴ В сложившейся ситуации режим Екатерины II пошел на компромисс в двух ключевых сферах: обеспечение свободы вероисповедания в рамках единой религиозной администрации и создание привилегированных групп мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. Этой признанной государством новой элитой стали дворянство (в Приуралье), имамы в лице «указного духовенства» и буржуазия. Интеграция мусульман в государственные институты в екатерининскую эпоху была также следствием объективной слабости государства, ведшего почти постоянные войны на западе и юго-западе и нуждавшегося в стабилизации обстановки в Волго-Уральском регионе. Из зоны постоянных восстаний и войн он должен был превратиться в регион спокойствия, обеспечивающий беспрепятственное сообщение с Сибирью, приносящий пользу империи за счет своих природных ресурсов и выгодного России экономического обмена со странами Востока.

Для обеспечения эффективного контроля над верующими в 1788 г. Екатерина II учредила Оренбургское Магометанское Духовное Собрание (ОМДС), к которому на административном уровне причислялось все мусульманское сообщество Европейской России и Сибири. На его основе и воз-

⁴ *Ташкин С. Ф.* Иногородцы Приволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии. Казань, 1922. С. 130–132.

ника татарская нация. Крайне сложно определить тип формирования нации у этноконфессиональной общности, определяемой округом ОМДС. Попытаемся определить его признаки, обозначившиеся на рубеже XVIII–XIX вв. Среди них нужно назвать единый административный орган – ОМДС, единый литературный язык – татарский⁵, единую систему образования и единство экономической городской и религиозной элиты⁶. Крайне важным фактором стало создание улемами матрицы общей исторической памяти, основанной на болгарской идентичности⁷. Вместе с тем нельзя не отметить ряд факторов, препятствовавших формированию нации. Во-первых, это отсутствие единой в этническом отношении территории. Здесь можно указать на потерю хотя бы относительного большинства мусульман среди населения земель бывшей болгарской метрополии, важных как в территориальном, так и в символическом планах, что явилось последствием не только русского завоевания края, но уже распада Золотой Орды. Вынужденное к тому же покинуть берега рек, мусульманское население Среднего Поволжья составило ряд слабо взаимосвязанных анклавов. Поэтому Казань,

⁵ Несмотря на попытки дать другое название языку (старотатарский, поволжский тюрки и т. п.) он четко называется татарским в русских источниках, и почти не отличается грамматически от современного литературного языка.

⁶ См.: *Хабутдинов А.* От общины к нации: татары на пути от средневековья к новому времени. Казань: Таткнигоиздат, 2008.

⁷ *Франк А.* Исламская историография и «болгарская» идентичность татар и башкир в России. Казань, 2008. С. 57–72, 237–241.

Уфа, Оренбург и в определенной степени Троицк претендовали на роль общенационального центра в этническом коллективе, границы которого трудно было определить. В качестве «кабиле» (племен) выделялись обычно собственно татары, мишари, башкиры и зачастую тептяри, но речь иногда шла и о части казахов. В этом отношении мусульманское население Южного Урала составляло намного более компактный, но и сословно разнородный территориальный массив, обеспечиваемый (до 1865 г.) особыми правами башкирского сословия.

Во-вторых, у мусульман Волго-Уральского региона не было сословия, которое однозначно могло взять на себя руководящую роль. Здесь перестал существовать единый феодальный класс. Как указывалось выше, мусульманские феодалы Поволжья перестали существовать в 1710-е гг., а сословие мусульманских феодалов в лице тарханов Приуралья было ликвидировано в 1798 г., и только небольшая часть сохранилась в виде служилого дворянского сословия в рамках кантонной системы. Таким образом, был невозможен проект дворянской нации, как у поляков или венгров. Буржуазия обладала необходимыми финансовыми возможностями и структурами для руководства жизнью нации в лице органов самоуправления в Казани и Казанской губернии. Но эти органы – «ратуши» – были ликвидированы в 1850-е гг., а до этого периода национальная буржуазия не смогла взять под экономический контроль государственную крепостную деревню По-

волжья или башкирские кантоны. Мануфактура концентрировалась преимущественно в регионе Казани и не пережила промышленный переворот пореформенной эпохи. К тому же сверхприбыли от торговли со Средней Азией вымывали мусульман края сначала в города пограничного в XVIII – первой половине XIX в. южного Приуралья, а со второй половины XIX в. в города Казахстана и Средней Азии. Все это делало нереальным и чисто буржуазный вариант. На всех территориях присутствовали имамы, но их основной проблемой была институциональная финансовая необеспеченность, так как вакуфная система, составлявшая в мусульманских странах от четверти до трети земельной собственности, отсутствовала в округе ОМДС. Другими фундаментальными проблемами было назначение (а не избрание) муфтия, отсутствие региональных отделений (мухтасибатов) ОМДС и частный характер мектебов и медресе, не позволяющий создать унифицированную национальную школу. Следовательно, имамы и улемы не могли стать общенациональной объединяющей силой. Среди мусульман округа ОМДС не сформировалась сколько-либо значительная бюрократия, так как Екатерина II ограничила их карьерный рост должностью столоначальника, но и здесь их число было крайне невелико и не менялось в соответствии с ростом численности бюрократии в целом и людей, получающих государственное образование⁸. Мусульманам не разрешалось преподавать в го-

⁸ Хабутдинов А. Начальные этапы формирования татарского управленческого

сударственной средней и высшей школах, что также ограничивало рост числа госслужащих из их среды. По закону они могли создавать лишь конфессиональные школы – мектебы и медресе. Царская администрация осуществила только два проекта государственного образования для мусульман региона. Первый из них был осуществлен в Оренбурге в рамках Азиатского отделения Неплюевского военного училища (затем, в 1825–1866 гг., кадетского корпуса) и школы для «киргизских (казахских) детей при Оренбургской пограничной комиссии (1850–1869 гг.). Здесь государство обучало казахов (нередко учителями были татары), а позднее посчитало такое влияние вредным, и прекратило эксперимент⁹. Вторым проектом стали Татарские учительские школы в Казани и Уфе (затем Оренбурге), открытые в 1876 и 1872 гг. соответственно. Они готовили учителей начальной государственной школы для мусульман и не имели связи с последующими уровнями государственного образования. При этом Оренбургская школа была упразднена в 1890 г., и ее имущество было передано Оренбургской киргизской учительской школе. Таким образом, Российское государство не создавало возможностей для формирования татарской бюрократии и слоя преподавателей высшей и средней школы. Напротив, с 1860-х гг. началось противопоставление татар казахам.

аппарата // Вестник Евразии. 1999. № 1–2. С. 61–64.

⁹ Косач Г. Г. Политика в области просвещения казахов: роль Оренбурга // Ислам на Урале. М., Н. Новгород, 2009. С. 285–287.

Вышеуказанные проблемы с образованием не могли превратить в ведущую силу мусульман интеллигенцию, которая была слишком малочисленной, слишком малообразованной и в силу своего низкого социального статуса склонялась к участию не только в национальном, но в общероссийском политическом движении.

Потеря черноземов и земель вдоль рек в Среднем Поволжье, принадлежность большинства населения Приуралья до 1865 г. к кантонной системе не дали возможности создать стабильный класс крепких собственников-земледельцев в мусульманской среде. Таким образом, и крестьянство не превратилось в базу общенационального строительства.

В-третьих, существовало несколько конкурирующих проектов идентичности и национального строительства. Хронологически первым из них можно назвать болгарский проект улемов, который был развернут в конце XVIII в. При этом мусульмане не только Поволжья, но и Приуралья выстраивали себе генеалогии, идущие от болгарских предков¹⁰. Трудно говорить о целостном проекте непосредственно руководства ОМДС, но муфтии и казыи, а затем участники совещаний при ОМДС с начала XIX в. выдвигали планы развития единой мусульманской общины, объединявшей как минимум татар Среднего Поволжья и Приуралья, астраханских и сибирских татар, мишарей, башкир и часть казахов. Со второй половины XIX в. правительство вывело казахов из-под

¹⁰ Франк А. Исламская историография... С. 114–115.

юрисдикции ОМДС (1868 г.) и выстраивало планы раздробления ОМДС и превращения его в регионально-племенную администрацию. Планы религиозного объединения с казахами были претворены в жизнь в 1917 г. уже ЦДУМом.

Следующим проектом была татарская идентичность, сформулированная в трудах Ш. Марджани, который распространил этноним «татары» на все нынешнее и бывшее мусульманское население территорий Казанского и Астраханского ханств. Все эти проекты были в большой степени взаимодополняющими и лишь частично были реализованы. Их совокупность и можно определить как «татарский культурный проект», где ключевую роль играли улемы, а их важнейшей целью была единая религиозная автономия всех вышеупомянутых этнических и сословных групп. В общих чертах о причинах слабости улемов было сказано выше, а непосредственный ход событий будет рассмотрен в соответствующей главе.

Качественно новый этап связан с эпохой джадидизма, где ключевую роль начинает играть светская элита. И. Гаспринский выдвинул общероссийский мусульманский проект, поддержанный преимущественно светской элитой казанских татар, крымских татар и азербайджанцев. Подчеркнуто направленный на ознакомление с русской культурой и языком, просветительский проект джадидов вначале был встречен властями скорее с одобрением, особенно на ме-

стах. Однако события 1905–1907 гг., превратившие движение российских мусульман в политическое, и поддержка ими кадетов на политической арене, в том числе и в I Государственной Думе, вызвали крайне негативную реакцию властей, прежде всего в лице председателя Кабинета министров и министра внутренних дел П. А. Столыпина. На Всероссийских мусульманских съездах 1906 г. джаиды выдвинули проекты единой религиозной и национально-культурной автономии российских мусульман, где ключевой фигурой был бы общероссийский Шейх уль-Ислам в ранге имперского министра. Последовавшая реакция, проявившаяся в достаточно массовых, но бескровных репрессиях, привела к локализации движения по этническому признаку и его радикализации. Ответом был республиканский проект, в котором речь шла уже о татарах как единой мусульманской нации Волго-Уральского региона, обладающей территориальной автономией, более известный как «проект Идель-Урал»¹¹. I Всероссийский мусульманский съезд в мае 1917 г. и последовавший в последующие месяцы распад страны поставили крест на едином движении российских мусульман и заставили мусульман округа ОМДС сконцентрироваться на своих внутренних проблемах. В результате на II Всероссийском мусульманском съезде в июле 1917 г. столкнулись проекты религиозной автономии (одобренной на Съезде уле-

¹¹ Хабутдинов А. Проект «Идель-Урал»: история и современность // Конфликт – диалог – сотрудничество. 2001. Бюллетень № 8. С. 50–59.

мов), единой религиозной и национально-культурной автономии под контролем светских лидеров (получивший большинство на съезде) и территориальной автономии (от лица молодых левых социалистов).

Таким образом, мы можем говорить о трех вариантах развития мусульманской общины Волго-Уральского региона, в чем-то взаимодополняющих, в чем-то противоречащих друг другу. Они отличаются друг от друга как хронологически, так и по группам сторонников этих проектов. Первым хронологически был проект религиозной автономии, контуры которого просматриваются в петициях мусульманских депутатов Волго-Уральского региона в Уложенной комиссии в 1767–1768 гг. и который был в целом реализован в едином ОМДС, учрежденном, как уже было сказано, в 1788 г. Его наиболее серьезным инвариантом является проект единой религиозной автономии российских мусульман во главе с Раис аль-Улама, закрепленный в постановлениях III Всероссийского мусульманского съезда 1906 г., предусматривавший сохранение ОМДС как одного из пяти (с 1914 г. – из шести) российских муфтиятов. До 1917 г. идею религиозной автономии поддерживали все группы элиты, так как она рассматривалась в качестве единственно возможного варианта в условиях Российской империи. Соответственно ее лидером должен был стать улем. На III Всероссийском мусульманском съезде 1906 г. Исмаил Гаспринский призвал к тому, чтобы автономию возглавили религиозный лидер Галим-

джан Баруди и светский – Юсуф Акчура. Таким образом, муфтием должен был стать улем, а его помощником – представитель светской интеллигенции. Согласно постановлениям съезда, разработанным образовательной комиссией, создавалась автономная мусульманская система образования, где местные общины контролировали школы. Главным методическим и аналитическим центром, контролирующим программы и учебную литературу, становился «Всероссийский Союз учителей». В независимую структуру, контролируемую преимущественно светской интеллигенцией, превращалась всероссийская партия «Иттифак аль-муслимин», а затем и мусульманская фракция Государственной Думы.

В мае 1917 г., когда была провозглашена религиозная автономия мусульман округа ОМДС, стала понятной нереальность единой общероссийской автономии. «Звездным часом» светской интеллигенции и лично Садри Максуди станет провозглашение национально-культурной автономии мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири на II Всероссийском мусульманском съезде в июле 1917 г. и создание его правительства – Вакытлы Милли Идарэ (Временное Национальное Управление) под председательством С. Максуди. Три его назарата (министерства) состояли из председателя и шести членов коллегии и представляли собой три наиболее могущественные профессиональные корпорации татарского мира: Диния Назараты сохранило структуру ОМДС, Мэгариф Назараты (Просвещения)

комплектуется из представителей «Бютенрусия Укытучылар жэмгыяте» («Всероссийского Общества учителей»), Малия (Финансовое) – из буржуазии, представлявшей местные национальные фонды. Три общенациональных центра: Казань, Уфа, Оренбург/Троицк имели своих представителей в каждом из назаратов. Но уже на этом съезде радикальное молодое учительство, учащиеся и военные выступают с планами перенесения тяжести на создание территориальной автономии и воинских частей. Необходимо отметить, что планы религиозной, национально-культурной и территориальной автономии прямо не противоречили, а во многом дополняли друг друга. Произошло своеобразное распределение ролей, когда лидеры старшего поколения сконцентрировались в Диния Назараты, среднего – в собственно Милли Идарэ, а младшего – в Коллегии Урало-Волжского Штата (Идель-Урала).

В итоге этот плюрализм позиций привел к распылению сил и конкуренции между различными группировками за контроль над нацией. Одним из результатов этого впоследствии стало усиление более единого башкирского движения во главе с Ахмад-Заки Валиди. Механизм согласования позиций и соблюдения законов, нормальный для правового государства, оказался неэффективным в условиях правового нигилизма революционной эпохи. Восторжествовала формула «победитель получает все». Неизбежно возникает вопрос о причинах ориентации на компромисс. Вероят-

но, важнейшим фактором является стремление к недопущению кровопролития, что является доминантой общественного движения татар, начиная от восстания Батырши и заканчивая мирным соглашением между лидерами Харби Шу-ро и советскими лидерами Казани в марте 1918 г.

В отсутствие собственной государственности и полноценной автономии мусульмане Волго-Уральского региона должны были обладать органами, не допускающими их ассимиляции. Необходимо понять, что законодательство Российской империи вплоть до Екатерины II не предусматривало неотчуждаемых прав для коллективов и личностей. Мурзы Поволжья обладали серьезными привилегиями, но Петр I ликвидировал феодальное сословие служилых татар.

Права башкир на пользование землями были значительны, однако их конфискации стали распространенным явлением как минимум с эпохи Петра I. По Указу 1736 г. разрешалась продажа башкирских земель¹². При этом земля также не принадлежала отдельным башкирам-общинникам на правах частной собственности.

В итоге наиболее стабильным видом собственности стала частная собственность в городах, гарантированная Жалованной грамотой городам 1785 г. Поэтому для мусуль-

¹² Асфандияров А. З. Башкирия после вхождения в состав России (вторая половина XVI – первая половина XIX в.). Уфа: Китап, 2006. С. 197–202; Материалы по истории Башкирской АССР. М., 1960. Т. 5. С. 9–11.

ман-татар возрождение мусульманской городской цивилизации во второй половине и особенно последней четверти XVIII в. стало началом формирования стабильных общенациональных структур. С этого времени и до перехода Волго-Уральского региона под контроль советской власти в марте – апреле 1918 г. миллет мусульман Внутренней России и Сибири прошел путь общенационального развития от формирования городских общин до создания структур национально-культурной автономии. Он характеризуется последовательной деятельностью мусульман края по ряду направлений (система национального образования, религиозных учреждений, мутаваллиатов, благотворительные общества, структуры рыночной экономики), наличием собственных целей и методов их осуществления, квалифицированных национальных кадров. Плодом их деятельности стал татарско-исламский культурный проект, на который указал и на борьбе с которым сосредоточился Н. И. Ильминский¹³.

В исследуемый период татары могут рассматриваться как группа, обладающая двойной идентичностью. Они признавали себя подданными немусульманского Российского государства и в то же время продолжали оставаться частью мусульманской уммы. Российские императоры сменили османского султана и халифа в качестве политическо-

¹³ *Миллер А.* Империя Романовых и национализм. М.: НЛЮ, 2006. С. 168; *Geraci R.* Window in the East.-National and religious identities in late tsarist Russia. Ithaca and London: Cornell University Press, 2002. P. 71–76, 108–116.

го, а муфтии – в качестве религиозного лидера. Вместе с тем на протяжении этого периода права и обязанности мусульман округа Оренбургского Духовного Собрания отличались от прав и обязанностей православного населения. Мусульманская и христианская общины наряду с религиозными отличиями продолжали сохранять собственные обычаи и правовые нормы, группы элиты, образовательную систему и фактически не смешивались в сфере семейно-брачных отношений. Не случайно, что все исследователи характеризовали изолированные мусульманские общины как своеобразные мини-государства. Однако наряду с тенденциями изоляции и обособления существовали стабильно усиливавшиеся тенденции интеграции в Российское государство и общество. До создания единой системы земских и городских учреждений в Волго-Уральском регионе в 1860–1870-е гг. мы можем говорить о взаимодействии прежде всего Российского государства и татарского общества. Начиная с этого периода, и особенно с начала XX в., мы отмечаем взаимодействие российского и татарского обществ вначале на локальном и региональном, а затем и на общероссийском уровнях. Вместе с тем необходимо отметить, что татарское общество с его институтами на протяжении всего этого периода оставалось в целом автономным феноменом и обладало организациями, не зависимыми от общероссийских аналогов.

При анализе эпохи от Указа о веротерпимости 1773 г. до проектов построения советской автономии в Вол-

го-Уральском регионе в 1918 г. можно выделить две позиции. Первая заключается в том, что признание советским режимом тройной автономии мусульман тюрко-татар (религиозной, национально-культурной и территориальной) является следствием их вековой ненасильственной борьбы за самостоятельное развитие. Вторая – что провозглашение Автономной Татарской Советской Социалистической Республики в составе РСФСР является подарком большевистского режима. Нельзя абсолютизировать ни одну из точек зрения, но мы считаем, что первая является более аргументированной, и постараемся это показать.

Структура данного исследования следующая. Во вводной части определяется доминанта развития мусульманского сообщества как путь от отдельных стабильных общин, махаллей, до общенациональной автономии, проделанный на протяжении полутора веков. Затем в специальном разделе приводится источниковая база и историография проблемы. В разделе I исследуются традиционные исламские институты у мусульман внутренней России и Сибири в конце XVIII – начале XX в. в лице собственно Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (как миллета с ограниченной автономией), медресе, махаллей и вакфов. В разделе II анализируются общенациональные институты джадидской эпохи, созданные в ходе процесса зарождения нации российских мусульман. Здесь фигурируют благотворительные общества, группы мусульман в Государственной Думе (мусуль-

манская фракция и мусульманская трудовая группа). В качестве общенациональных форумов изучаются Всероссийские мусульманские съезды 1905–1917 гг. Среди политических движений, исследуются только представленные в Государственной Думе в лице «Иттифак аль-муслимин» и «тангчылар». В разделе III изучаются общенациональные автономные институты и политические движения 1917–1918 гг. В начале приводится их основная форма в лице Мусульманских комитетов и губернских Милли Шуро (Национальных Советов), давших по своим спискам большинство депутатов от мусульман Волго-Уральского региона во Всероссийском Учредительном Собрании. Далее анализируются политические группировки в 1917–1918 гг., также получившие мандаты во Всероссийском Учредительном Собрании. Это Харби Шуро, Мусульманский Социалистический Комитет и левая фракция Уфимского губернского Милли Шуро – левые эсеры. Затем приводятся сведения об активности мусульманских депутатов региона во Всероссийском Учредительном Собрании. Заключительная часть раздела посвящена изучению деятельности общенациональных автономных институтов в лице правительства (Милли Идарэ) и парламента (Миллет Меджлисе). В книге не анализируется деятельность единичных местных органов (например, Казанской Татарской Ратуши), органов, где мусульмане были в заведомом меньшинстве (например, городские Думы и земства), а также органов литературной и публицистической на-

правленности (например, издательств и периодических изданий). Книга завершается кратким заключительным словом. «Заключения» как такового автор решил пока не давать, так как он собирается посвятить том второй данного труда истории идей и разного рода концепций, на которых и сегодня основано национальное бытие татар и с которыми наши предки жили в России после 1917 года.

Источники и историография

В данном исследовании используется несколько основных групп источников. Стоит отметить, что до сих пор отсутствуют работы комплексного характера, посвященные источниковедению мусульман округа ОМДС.

Первую группу источников составляют работы татарских улемов, посвященные развитию общественной мысли татар, и биографии ряда персоналий. Для характеристики взглядов абызов основным источником служит «История Булгарии» Хисамаддина Муслими¹⁴. Муслими обосновывает законность власти болгарских ханов через принятие ислама ханом Айдаром от асхабов, отправленных Пророком Мухаммадом в эти земли. Автор подвергает жесткой критике официальное духовенство: муфтиев, казыев, улемов средневековых Стамбула и Булгара. Восхваляются только суфийские шейхи. В этом можно увидеть скрытую критику автором современного ему официального «указного» духовенства. Основной линией произведения является призыв к правотеверию по образцу *аср ас-саадат* (первых веков хиджры). В труде Муслими утверждается, что мусульмане Поволжья никогда не примут христианство и будут оставаться частью исламской уммы. Автор считает уничтожение государственности

¹⁴ *Муслими Х.* Рисаляи Таварихы Болгария фи зикри мауляня хазряте Аксак-тимер ва харабе шаһре Болгар. Казань, 1887.

булгар божественным возмездием за отступление их от веры. Давая религиозно безупречный ответ на вопрос о причинах утраты булгарами независимости, он, таким образом, давал логичное обоснование бескомпромиссной борьбы за право-верие.

Основными источниками по истории мусульманской улемы в Волго-Уральском регионе России в XVIII–XIX вв. являются хроники «Вафийат аль-аслаф ва тахийат аль-ахлаф» («Подробное [сказание] о предшественниках и приветствие потомкам») в 6 томах и «Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» («Собрание полезных сведений о делах Казани и Булгара») Шихабалдина Марджани¹⁵ и «Асар» («Следы») Ризаэтдина Фахретдина¹⁶. Они представляют собой синтез средневековых мусульманских исторических трудов с традицией Нового времени и ориентированы на создание истории мусульман территории округа ОМДС. При этом Марджани делает акцент на развитии самой общины-махалли и лишь затем пишет об истории мечети и приводит биографии имамов. В книге Р. Фахретдина «Асар» приводятся только биографии.

Марджани критикует мнение Муслими о причинах уни-

¹⁵ *Мэджани Ш.* Мукаддима. Китаб вафийат аль-аслаф ва тахийат аль-ахлаф. Казань, 1883; Он же. Вафийат аль-аслаф ва тахийат аль-ахлаф. Т. 1–6. Казань: ОРРК НБЛ КГУ, б.г. С. 609–615; Он же. Мустафад аль-эхбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань, 1887; Он же. Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казань, 1900.

¹⁶ *Фэхретдин Р.* Асар. 1–15 жозья. Казань – Оренбург, 1900–1908.

чтожения государственности мусульман Поволжья и заявляет, что слова Муслими о неверии и испорченности болгар «неверны, покрывают народ Булгара клеветой и унижают его». В «Мустафад» содержится рационалистическая критика позиций Муслими в духе теории Ибн Халдуна, таким образом его «История Булгарии» рассматривается как пример фальсификации религиозной и этнической истории. Закладывая идеологические основы для татарской этнической общности, Марджани вынужден был бороться с искажениями истории, при которых фактически вся история феодалов и официального духовенства в негативном свете противопоставлялась истории асхабов и суфиев, т. е. традиции абызов. Локализация метрополии нации на территории Казанского ханства и утверждение о татарской идентичности казанских ханов являлись важнейшей предпосылкой для объявления всего нерусского населения края татарами, наследниками былой государственности.

Лейтмотивом второго тома (части) «Мустафад» является стремление Марджани объединить в единый татарский миллет всех мусульман округа ОМДС, независимо от их сословно-этнической принадлежности (булгар, татар, мишарей, башкир, казахов, ногайцев, сибирских татар), а также по возможности (ре)исламизировать кряшен, чувашей и угро-финские народы края. Татарская нация (миллет) обозначала у Марджани самоназвание религиозной общины, сложившейся в составе исторических тюркских государств

на территории Европейской России и Сибири.

В «Мустафад» впервые представлена история органов национального самоуправления (ОМДС и Казанской Татарской Ратуши), основных населенных пунктов, мечетей и улемов. Марджани не выделяет мурз в качестве группы общенациональной элиты, в отличие от улемов и буржуазии. Татарская идентичность у историка носит общенациональный характер, а не является признаком сословия мурз (служилых татар), как ранее. Тем самым отрицается и болгарская идентичность абызов и части улемов. Исследуя историю Казани и Заказанья, Марджани закладывает основы истории региона. «Мустафад» представляет собой уникальный справочник по духовной жизни татарского мира, позволяющий получить информацию о сложнейшем характере учебных, имущественных, родственных отношений, связывавших различные слои татарского общества. Гениальность Марджани заключается в том, что он сумел соединить в одно целое и общемусульманскую историю, и историю казанских татар. Описание подъема общественной и культурной жизни татар на началах частной инициативы конкретных лиц, в отсутствие собственной государственности, является величайшей заслугой ученого. Эта модель была в дальнейшем развита И. Гаспринским, начиная с его статьи «Русское мусульманство».

Если И. Гаспринский рассматривал светскую интеллиген-

цию как основную группу национальной элиты, то Марджани эту роль отводил улемам. Идея миссионерства и стремление исламизировать нерусское население края у Марджани не имеет аналогов в деятельности джадидов. Вместе с тем идеи гражданского равноправия мусульман, признания их обязанностей перед российским государством, овладения русским языком и основами знаний о российском законодательстве, обучения мусульманской элиты в государственных учебных заведениях объединяют Марджани и Гаспринского. В отличие от таких улемов, как Г. Утыз-Имяни, абызов, ваисовцев и традиционалистов, Марджани был сторонником определенной степени интеграции мусульманского татарского миллета в структуры Российского государства.

«Мустафад» стал первым трудом по татарской истории, использовавшимся в качестве учебного пособия в джадидских школах. Он оказал влияние на исторические и историко-философские концепции Ю. Акчуры, Х. Атласи, М. Биги, Дж. Валиди, Г. Губайдуллина, М. Рамзи, Р. Фахретдина.

«Асар» («Следы») – биобиблиографическая хроника Р. Фахретдина. Изданы первые два тома в пятнадцати частях (Казань–Оренбург, 1900–1908). Неопубликованная автором часть хранится в библиотеке Уфимского научного центра РАН¹⁷. «Асар» содержит более тысячи биографий улемов Волго-Уральского региона, сопровождаемых критическими замечаниями по богословским и историческим во-

¹⁷ Издана в Казани в 2010 г.

просам и до сегодняшнего дня не имеет себе равных по охвату использованных источников и по осмыслению персоналий.

В отличие от «Мустафад аль-ахбар», посвященного преимущественно казанскому Поволжью, в «Асар» внимание сконцентрировано на территории первоначальной Оренбургской губернии, то есть Приуралья и региона Самары.

Второй важнейшей группой источников являются общественная и политическая литература, издаваемая в исследуемый период. Труды улемов (Г. Баязитова, М. Биги, Р. Ибрагима, Р. Фахретдина)¹⁸ и светских национальных лидеров (Ю. Акчуры, Г. Губайдуллина, И. Гаспринского, Ф. Карими, С. Максуди)¹⁹ и ряда других показывают уровень развития

¹⁸ *Биги М.* Мюляхиза. Пг., 1914; Он же. Ислахат эсаслары. Пг., 1914; *Фахретдин Р.* Русия муслманнарынын ихтыяжлары вэ анын хакында интикад. Оренбург, 1910; Он же. Исламнэр хакында хокумэт тэдбирлэре. 2 жозья. Оренбург, 1908; *Баруди Г.* Основы Ислама. Казань, 1906; *Баязитов А.* Возражение на речь Эрнеста Ренана: ислам и наука. СПб., 1883.

¹⁹ *Акчура Й.* Юченче июнь вакыйгаи мюэсэффэсе. Оренбург, 1907; *Гаспринский И.* Рухбар мугаллимин яки мугалимлэре юлдаш. Бакчасарай, 1898; *Гобейдуллин Г.* Миллетчелекнен бэгъзе эсаслары. Казань, 1918; Он же. Тюрекме, татармы? Казань, 1918; *Карими Ф.* Аурупа сэхатнамэсе. СПб., 1902.; Он же. Г. Кырыма сэхэт. Оренбург, 1904; Он же. Аннан-буннан. Оренбург, 1907; Он же. Истанбул мектуплэре. Оренбург, 1913; *Максуди С.* Англиягэ сэхэт. Казань, 1914; *Гаспринский И.* Русское мусульманство: мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881; *Исхаки Г.* Идель-Урал. Набережные Челны, 1993; *Agaev A.* Turk galeme // Turk Yurdu. 1911. № 2–7; *Akcura Y.* Eski «Sura-i Ummet» de cikan makalelerimden. Istanbul, 1329 (1913); *Akcura Y.* Textes // Georgeon F. Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876–1935). Paris, 1980.

политической и общественной мысли у российских мусульман, раскрывают личности национальных лидеров.

Третью группу источников составляют издания периодической печати мусульман России. Она зачастую является основным и единственным источником по целому ряду ключевых событий, включая прежде всего общественное движение, планы реформ духовных учреждений. В 1883 г. начинает выходить газета «Тарджеман» – наиболее представительный источник по истории мусульман России до конца 1905 г. «Тарджеман» («Переводчик») – общенациональный печатный орган российских мусульман – стал символом единства российской уммы. Он издавался и редактировался лидером джаидов И. Гаспринским до его смерти в 1914 г.

В первой статье газеты утверждалось, что «Тарджеман» «будет служить по мере сил проводником трезвых, полезных сведений из культурной жизни в среду мусульман и обратно...». К 1893 г. Гаспринскому удалось обеспечить себе поддержку среди улемов, буржуазии и интеллигенции основных экономических и культурных центров российских мусульман, особенно в Волго-Уральском регионе, Крыму и Азербайджане. «Тарджеман» издавался параллельно на русском языке и «тюрки» – первом литературном тюркском языке Нового времени. Среди его авторов наиболее известны: Юсуф Акчура, Дэрдменд, Ахмед-Хади Максуди, Риза Фахретдин, Нариман Нариманов, Ферудин бей Кочерли, Али-Ак-

бар Рефибейли, Осман Акчорлаклы, Ахмед Озенбашлы, Хасан-Сабри Айвазов, Ибрахим Фехми. Фуад Кеprüлю, Зия Гекалп, Ахмед Мухтар-паша. Сам И. Гаспринский назвал первыми тремя сторонниками идей газеты муфтия ОМДС С.-Г. Тевкелева, казанского имама и мударриса Ш. Марджани и уфимского ахуна Ш. Сулейманова. «Тарджеман» существовал на средства мусульманских промышленников, прежде всего братьев Рамиевых из Оренбурга, Акчуриных из Симбирска и Зейналабидина Тагиева из Баку.

Для российской уммы «Тарджеман» выступал основным источником информации и до 1905 г. был единственным реальным механизмом связей внутри татарского и российского мусульманского общества, так как из-за невозможности создания политических партий до 1917 г. редакторы и сотрудники газет выполняли функции профессиональных политиков и общественных деятелей. В газете активно освещались Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. Благодаря «Тарджеману» члены российской уммы получили представление о единстве языка, истории и культуры для подавляющего большинства российских мусульман.

В 1900 г. вышел в свет первый татарский общественно-политический альманах «Мир'ат», фактически ставший первым татарским журналом. Начиная с ноября 1905 г. татарские газеты и журналы становятся важнейшим источником информации об общественном движении. В межреволюционный период тюрко-татарская пресса находилась под жест-

ким контролем. В период реакции турки России принимали участие в деятельности ряда турецких периодических изданий, прежде всего журнала «Тюрк йурду». Периодические издания зачастую являлись органами различных политических и профессиональных групп. В целом можно выделить по политическим направлениям либеральные, консервативные и социалистические издания.

Четвертую группу источников образуют неопубликованные материалы, хранящиеся, как правило, в архивах и библиотеках; важнейшими из них являются протоколы и отчеты заседаний национальных и религиозных органов. К сожалению, документы, описывающие общественную деятельность татар, только начали становиться предметом каталогизации и библиографического изучения и зачастую хранятся в изолированных личных фондах. Наиболее важным из них является фонд Х.-Г. Габяши в отделе рукописей и редких книг Казанского государственного университета. Материалы канцелярий губернаторов, жандармских управлений дают характеристику общественного движения через агентурные сведения, переводы и обзоры периодической печати, аналитические сводки. Однако такого рода документация начала собираться только после поражения революции 1905–1907 гг.; зачастую эти материалы носят ретроспективный характер и отражают специфику деятельности официальных учреждений. Особую группу составляют источники, непосредственно характеризующие общественно-политиче-

скую жизнь и активность народных масс: приговоры, письма, обращения. Здесь важнейшей отправной точкой является Уложенная комиссия 1767–1768 гг.²⁰

Пятую группу источников образуют программные документы, материалы мусульманских и национальных общественных форумов, на которых обсуждались планы реформы ОМДС и всего устройства мусульманских религиозных учреждений России²¹.

Шестой группой источников являются произведения татарской литературы конца XIX – начала XX в. Татарские писатели, поэты, драматурги были в большинстве детьми имамов, получившими образование в медресе, некоторые из них и сами исполняли обязанности имамов. Поэтому в их художественных и публицистических произведениях отражалась

²⁰ См. тексты по: *Кулбахтин И. Н., Кулбахтин Н. М.* Наказы народов Башкортостана в Уложенную комиссию 1767–1768 гг. Уфа: Китап, 2005; *Ташкин С. Ф.* Иностранцы Приволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатеринбургской законодательной комиссии. Казань, 1922.

²¹ *Биги М.* 1906 сэнэ 16–21 августта ижтимаг итмэш Русия муселманнарнын нэдрэсе. Казань, 1906; *Биги М.* Ислахат асары. Пг., 1915; *Максуди С.* 1910 сэнэ 23 октябрьдэ Думада тэгълим гомуми мэсьэлесе каралганда депутат Садри эф-эндн Максудовнын беренче нотыгы. Б. м., б. г.; Манифест. 1905-нче ел 17-нче октябрьдэ чыгарылышы. Казань, 1907; *Топчибашиев Г.-М.* Русия муселманнары иттифагынын программасы. СПб., 1906.; *Шершеневич Ф.* Машрутэят гавамия – конституцион-демократия партиясенен программы. Казань, 1906; Государственная Дума. Стенографические отчеты. Созыв 1–4. СПб. – Пг., 1906–1917; Постановления III Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде. Казань, 1906; *Цаликов А.* Мусульманская фракция в Учредительном Собрании. Казань, 1917.

жизнь улемов, имамов и шакирдов округа ОМДС, их планы реформ²².

Седьмую группу источников составляют решения совещаний земских и городских органов по мусульманскому вопросу, земская статистика и документы, особенно в сфере просвещения²³.

До сегодняшнего времени опубликована крайне незначительная часть источников как по истории религиозного и просветительского движения, так и по истории джадидского и кадимистского движений.

²² *Эмирхан Ф.* Сайланма эсерлэр. Т. 2. Казань, 1958; Борынгы татар эдэбияты. Казань, 1963; *Исхакий Г.* Эсерлэр. Т. 1. Казань, 1998; *Тукай Г.* Эсерлэр: Биш томда. Т. 2–3. Казань, 1985; Утыз Имэни эл-Болгари Г. Шигыйрьлэр. Поэмалар. Казань, 1985; *Галаяу М.* Муть. Мухаджирь. Казань, 1982.

²³ Журналы совещания при Уфимской губернской управе по вопросу о типе начальной общеобразовательной мусульманской школы 23–25 мая 1911 г. Уфа, 1911; Медресе г. Казани XIX – начала XX в. Сборник документов и материалов / Под. общ. ред. Д. И. Ибрагимова. Казань: Гасыр, 2007; Мусульманская печать России в 1910 г. Оксфорд, 1987; Обзор учебников, принятых к употреблению в татарских конфессиональных школах (мектебах и медресах) и изданных большей частью за последние три года. Казань, 1917; *Обухов М. И.* Конфессиональные начальные народные училища Уфимской губернии: 1914–1915 учебный год. Статистический очерк. Уфа, 1915; *Коблов Я. Д.* Конфессиональные школы казанских татар. Казань, 1916; Сборник журналов Уфимского Губернского Земского собрания XXVIII очередной сессии за 1911 г. Уфа, 1912; Сборник журналов Уфимского Губернского Земского собрания XXVIII очередной сессии за 1911 г. Уфа, 1912; Систематический сводный сборник постановлений Уфимского Губернского Земского собрания за 35-летие 1875–1909 гг. Т. 1–2. Уфа, 1913; Четвертая очередная сессия Оренбургского Губернского Земского Собрания. Оренбург, 1917.

И наконец, восьмой важнейшей группой источников является российское законодательство, раскрывающее политику империи в отношении мусульман²⁴. Многие акты по Волго-Уральскому региону были изданы в «Материалах по истории Башкирской АССР»²⁵. Целостный тематический сборник «Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика»²⁶ был составлен Д. Ю. Араповым. Ему же принадлежит честь формирования сборника «Россия и мусульманский мир», где приводится ряд важных подготовительных и справочных документов российских властей²⁷. Для актов ОМДС важным было переиздание «Сборника циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 гг.» (Уфа, 1905)²⁸.

²⁴ См.: Полное собрание законов Российской империи, особенно: Полное Собрание законов. Т. 23–25. СПб., 1830, а также: Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев, высочайше утвержденные 26 марта 1870 г. // Сборник постановлений Министерства народного просвещения. СПб., 1884; Правила о начальных училищах для инородцев, живущих в восточной и юго-восточной России, утвержденные Министерством народного просвещения 31 марта 1906 г. и дополненные в 1907 г. СПб., 1907; Труды Особого совещания по вопросу образования восточных инородцев / Под ред. А. С. Будиловича. СПб., 1905.

²⁵ Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 1–5. М.–Л., 1936–1960.

²⁶ Ислам в Российской империи (Законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д. Ю. Арапов. М., 2001.

²⁷ Арапов Д. Ю. Россия и мусульманский мир. М., 2006.

²⁸ Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 гг. Уфа, 1905. (ре-

Как ни важны архивные материалы, хотелось бы подчеркнуть, что они зачастую являются вторичными. Их значение неопределимо для понимания правительственной политики, получения статистических сведений, учета и анализа обращений мусульман. Однако они абсолютно неадекватно отражают позицию самого мусульманского сообщества, спектр его идей, наличие группировок, легитимность тех или иных действий в глазах мусульман. Архивные данные не дают нам представления о том, как формировалась, самовоспроизводилась и сотрудничала между собой и с низшими слоями мусульманская элита. Несмотря на то, что еще в 1790 г. наместник (генерал-губернатор) Симбирской и Уфимской губерний барон О. А. Игельстром выражал желание получить детальные данные о составе мударрисов и шакирдов, сведения такого рода появились только в начале XX в. и были отнюдь не полными. Жандармские данные о начале политического движения татар на рубеже XIX–XX вв. были собраны почти через десятилетие, и они весьма далеки от достоверности. Приведу только один пример. 25 августа 1909 г. ротмистр В. А. Ерандаков отправил в Казань на имя начальника КГЖУ телеграмму абсурдного содержания: «22 августа 1909 года съезд мусульманского союза эсеров в Нижнем Новгороде ликвидирован». Мнение о том, что отставной полковник, председатель мусульманской фракции во II–IV Государственных Думах и член ее комиссии по военным

и морским делам, либерал К.-М. Тевкелев, мог считаться членом мифической организации мусульманского союза эсеров и столь же мифических пантюристских и панисламистских организаций, свидетельствует об уровне квалификации местной полиции²⁹.

Не был проведен детальный анализ даже напечатанных протоколов III Всероссийского мусульманского съезда 1906 г. В 1910-е гг. переводятся основные статьи мусульманских изданий, но 1917–1918 гг. вновь фактически выпадают из архивных хранилищ. В лучшем случае речь идет о краткой резолютивной части.

Как минимум с начала позапрошлого века мусульманская элита в лице улемов и представителей буржуазии участвовала в меджлисах, а также вела дискуссии в своей среде: первые – в стенах медресе, вторые – преимущественно на Нижегородской ярмарке. В конце XIX в. образованные мусульмане уже получали информацию со страниц «Тарджемана», а с 1905 г. все более широким слоям публики становится доступной периодическая и непериодическая печать.

Стремление исследователей ориентироваться преимущественно на рукописи имамов и на их основе уподобить улемов Волго-Уральского региона их собратьям в странах мусульманского мира и даже на окраинах Российской импе-

²⁹ Усманова Д. М. Мусульманская фракция и проблема «свободы совести» в Государственной Думе России. (1906–1917). Казань, 1999. С. 137–146.

рии, также малопродуктивно. В отличие от Средней Азии, здесь в 1550-е гг. было введено прямое правление и уничтожена вся инфраструктура мусульманской городской цивилизации, в том числе мусульманской учености, не возобновляемая до середины XVIII в. Улемы не могли жить в медресе за счет вакфов или пенсий правителей и абстрагироваться от текущей действительности. Марджани в своей обычной саркастической манере показывает эту разницу. Казанский купец Губайдулла Юнусов спросил как-то, есть ли в Бухаре медресе, похожие на его [медресе]? Один из мулл, побывавших в Бухаре, (возможно, сам Марджани) ответил, что в бухарских медресе даже туалеты (комнаты для омовения) больше, чем все его медресе³⁰.

До настоящего времени также отсутствуют комплексные работы, посвященные историографии мусульман Волго-Уральского региона, особенно джадидского периода. Основателем национальной исторической традиции стал Шихабдин Марджани. В методологическом плане он воспринял рационалистическую традицию Ибн Халдуна. Марджани создал историю современной национальной элиты в лице руководства ОМДС, Казанской Татарской Ратуши, мударрисов и улемов. Его исследования охватили большую часть территории этноса казанских татар, сложившись тем самым в первую общенациональную историю. Изучение Ш. Марджани истории Казани и Заказанья заложило также осно-

³⁰ *Мәржани Ш. Аль-кыйсме ас-сани... С. 17.*

ву истории Волго-Уральского региона³¹. Труды Марджани представляют уникальный справочник по истории духовной жизни татарского мира, его деятелей и институтов.

Начало российской историографии общественного движения татар было положено работами миссионеров, анализировавших развитие ислама, образования, институтов и общественного движения татар. Основоположником этой традиции в конце XIX в. стал Н. И. Ильминский, стремившийся ослабить институциональное влияние ОМДС и не допустить модернизации татарского мусульманского общества³².

Продолжая историографическую традицию, заложенную Марджани, получившие европейское образование Ю. Акчура и Ф. Карими создали современный вид биографии

³¹ *Мэджани Ш.* Вафийат аль-аслаф... Т. 1–6; Он же. Мустафад аль-ахбар...; Он же. Аль-кыйсме ас-сани....

³² *Алексий [епископ].* Современное движение в среде русских мусульман. Казань, 1910; *Багин С.* Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления. Казань, 1910; *Ильминский Н. И.* Письма к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895; Он же. О системе просвещения инородцев и Казанской Центральной Крещено-Татарской Школе. Казань, 1913; Миссионерский съезд в Казани: 13–26 июня 1910 г. Казань, 1910; *Коблов Я. Д.* Мечты татар-магометан об общеобразовательной школе. Казань, 1908; Он же. Конфессиональные школы казанских татар. Казань, 1916; *Малов Е. А.* Книга казанского муллы Шигаб-ед-дина Марджани // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. XXVI. Вып. 1–2. Казань, 1910; *Мирошников М. А.* О положении русских инородцев. СПб., 1901; *Чичерина С. В.* Положение просвещения у поволжских инородцев. СПб., 1904; Она же. О приволжских инородцах и современном значении системы Н. И. Ильминского. СПб., 1906; Она же. Как началось дело просвещения у восточных инородцев. СПб., 1907.

национального общественного деятеля Нового времени³³. Р. Фахретдин модернизировал исламскую традицию. Наряду с хроникой «Асар», он создал целый ряд трудов, раскрывающих концепцию развития лидера национальной эпохи³⁴. Тем самым были заложены традиции джадидской историографии, прежде всего в форме биографии личности национального лидера. В этот период вышла в свет лишь одна автобиография, принадлежащая перу казья и улема Рашида Ибрагима³⁵.

Особое место в татарской традиции занимают работы, посвященные Шихабдину Марджани, положившие начало джадидской общенациональной историографической традиции. В этих трудах через его личность рассматривается формирование нации и ее движение к прогрессу³⁶. Сборник

³³ Акчура Й. Дамелла Галимжан эл-Баруди. Казань, 1907; Кэрими Ф. Мэрхум Гыйльман ахунд. Оренбург, 1904.

³⁴ Фэхретдин Р. Рихлэте-л Мэржани. Казань, 1902; Он же. Мэшһур хатыннар. Оренбург, 1903; Он же. Ибн Гарэби. Оренбург, 1912; Он же. Ахмат Мидхат эф-энде. Оренбург, 1913; Он же. Шэех Зэйнулла хэзретенен тэржэмэи хэле. Оренбург, 1917.

³⁵ Ибрагимов Г.-Р. Тэржэмэи хэле. СПб., б.г.

³⁶ См. например: Баруди Г. Мэулид эл-Мэржани // Эд-дин вэ эл-эдэб. 1915. № 2; Баттал Г. Мэгънэви вэ хэкыйкэт эзлеуче галим // Йолдыз. 1915. 9 января; Ибраһимов Г. Боек остазымызнын кайбер тээлифлэре // Анг. 1915. № 1; Ибраһимов Г. Боек остазымызнын тарихы бер тэнкыйде // Анг. 1915. № 2; Кадыйри З. Мэржани туды // Тормыш. 1915. 9 января; 11 января; Р.Ф. (Р. Фахретдин. – А. Х.). Мэржани // Шура. 1915. № 8–10; Валидов А. З. К столетию со дня рождения татарского ученого историка Шигабуддина Марджани // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. XXIX. Вып. 1–3.

«Марджани» – вершина джадидской историографии, представляет собой сочетание воспоминаний о Ш. Марджани с очерками о конкретных сторонах его деятельности и оценками его роли в истории нации. В сборник вошли работы Ю. Акчуры, Х. Атласи, Г. Баруди, З. Валиди, Г. Губайдуллина, Х. Максуди, и ряда других улемов и историков³⁷.

В советский период возникает потребность в оценке истории развития миллета ОМДС, его деятелей и институтов. В 1920-е гг. сложилось три направления в татарской историографии. Первое – собственно джадидское – сконцентрировалось на изучении развития нации через историю просвещения и литературы, прежде всего в лице улемов. Фундаментальную роль здесь сыграла «История татарской литературы», созданная Газизом Губайдуллиным и Али Рахимом. В ней проанализирована история татарской литературы от рунических памятников и Орхоно-Енисейских надписей до середины XIX в. Г. Губайдуллин при анализе истоков национального и религиозного бытия сделал акцент на его единстве³⁸. Джамал Валиди создал «Очерки истории образо-

Казань, 1915.

³⁷ *Мәржани*. Жыентык. Казань, 1915.

³⁸ *Газиз Г., Рәхим Г.* Татар эдәбияты тарихы. Казань, 1923; *Газиз Г., Рәхим Г.* Татар эдәбияты тарихы. Борынгы дәвере. Казань, 1922. Т. 1. 1-нче булэк. Казань, 1923; *Гобейдуллин Г.* Тарихи сәхифәләр ачылганда. Казань, 1989; *Рәмиев И.* Вакытлы татар матбугаты. Казань, 1925; *Рәхим Г., Газиз Г.* Татар эдәбияты тарихы. Борынгы дәвер. 1 жилд. 3 булек. Казань, б.г.; *Рәхим Г., Газиз Г.* Татар эдәбияты тарихы. Феодализм дәвере. Казань, 1925; *Сагъди Г.* Татар эдәбияты тарихы. Казань, 1926; *Губайдуллин Г.* Из прошлого татар // Материалы по изучению Татар-

ванности и литературы татар», являющиеся до сегодняшнего дня наиболее сжатым и целостным исследованием развития богословия, общественной мысли и духовной культуры нации, определяемой им как татаро-башкиры³⁹.

Второе направление – традиция правых национал-коммунистов, выступавших за автономное развитие нации. Виднейшими ее представителями были Гасым Мансуров и Исхак Казаков. Они развивали тезис о единстве национального движения в вопросах культуры и образования. Книга Г. Мансурова «Татарские провокаторы» до сих пор остается уникальной энциклопедией по истории политического движения татар в начале XX в. и деградации ряда бывших политических активистов в годы столыпинской реакции⁴⁰.

Третье направление – историография татаристов («левых»). Его родоначальником выступил Галимджан Ибрагимов. Это направление специализировалось на критике предшественного национального движения и лично М. Султан-Галиева. Последний критиковался как продолжатель

стана. Вып. 2. Казань, 1925; Он же. Развитие исторической литературы у тюрко-татарских народов // Стенографический отчет I Всесоюзного тюркологического съезда. Баку, 1926; Он же. К вопросу об идеологии Гаспринского // Известия восточного факультета АзГУ. Вып. IV. Баку, 1929.

³⁹ *Валидов Дж.* Очерки истории образованности и литературы татар. М. – Пг., 1923. (имеется ряд переизданий).

⁴⁰ *Казаков И.* Кара Чулман (Кама) – Кара Идел тубегенен мэркэзе. Казань, 1923; *Мансуров Г.* Беренче революция елларында татарлар. М., 1926; Он же. Татар провокаторлары. М., 1927.

традиции ОМДС и джадидов в деле единства российских мусульман. Причем ОМДС рассматривается как антинародный и черносотенный орган. Для Г. Ибрагимова в национальной идентичности характерна первичность языковых и культурных, а не институциональных начал. Его работа «Татары в революции 1905 г.» заложила основы для всей традиции анализа формирования татарского общественно-го движения. В ней автор подчеркнул ведущую роль буржуазии в создании нации и контрреволюционную роль либерального и умеренного социалистического движения у татар. В работах этой школы отвергается концепция единства национального движения. В книге А. Аршаруни, Х. Габидуллина «Очерки панисламизма и пантюркизма в России» подчеркивается взаимосвязь всех форм национально-го движения (от ЦДУМ до сторонников М. Султан-Галиева) с российским и международным антисоветским движением⁴¹. В 1920-е гг. начинает складываться традиция, рассматривающая Каюма Насыри как создателя татарского ли-

⁴¹ *Ибрагимов Г.* Буюк Октябрь революциясе һәм пролетариат диктатурасы. Казань, 1922; Он же. Ижтимагый-эдэби хэрэкэтлэр тарихын тикшеренуде марксизм ысулы // Безнен юл. 1922. № 1–2; Он же. Кара маяклар. М., 1924; Он же. «Урал» һәм «уралчылар». Казань, 1927; *Касыйми Г.* Милли Идарэдэ татар кадетлары нишлэгэннэр? Б.м., 1918; Он же. Революция коннэрэндэ. Казань, 1927; Он же. Солтангалиевчелек һәм анын тарихи тамырлары. Казань, 1930; Контрреволюцион Солтангалиевчелеге каршы. Казань, 1929; *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931; *Ибрагимов Г.* Татары в революции 1905 г. Казань, 1926; *Касымов Г.* Пантюркистская контрреволюция и ее агентура султангалеевщина. Казань, 1931.

тературного языка, научной педагогики и национального образования. Г. Ибрагимов назвал К. Насыри основным создателем современной татарской нации. Сборник, посвященный его памяти, знаменовал смену гражданского национализма этническим и возвел К. Насыри в качестве создателя нации на место Ш. Марджани и И. Гаспринского. Однако статьи Г. Губайдулина и А. Рахима в этом же сборнике адекватно описали бойкот К. Насыри со стороны татарского общества⁴².

В советский период, с конца 1920-х гг., тема ОМДС и деятельности институтов российских мусульман рассматривалась только как предмет критики. Здесь наиболее представительной по содержащимся в ней фактам и определяющей постановке проблемы является работа Л. Климовича «Ислам в царской России»⁴³.

Крупнейшим специалистом по политической истории мусульман Волго-Уральского региона во второй половине 1930–1950-х гг. являлся Р. М. Раимов. Он дает тщательно разработанную картину общественно-политического движения мусульман Урала, подчеркивает важную роль духовенства ОМДС в этих процессах. Р. М. Раимов отмечал единство политического движения татар до февраля 1918 г.⁴⁴

⁴² Каюм Насыри мәжмугасы. Казань, 1922.

⁴³ *Климович Л.* Ислам в царской России. М., 1936.

⁴⁴ *Раимов Р. М.* 1905 год в Башкирии. М.–Л., 1941; Он же. Образование Башкирской АССР. М., 1952.

В 1970-е гг. внимание советских исследователей концентрируется на процессах национального строительства у мусульман Волго-Уральского региона. Б. Х. Юлдашбаев в 1972 г. выпустил в свет работу «История формирования башкирской нации (дооктябрьский период)»⁴⁵. В 1977 г. вышла монография Х. Х. Хасанова «Формирование татарской буржуазной нации»⁴⁶. Оба автора принципиально доказывают наличие фундаментальных основ для отдельных советских национальных проектов татар и башкир.

В период «холодной войны» переживает подъем и зарубежная историография татар и мусульман России. Тамурбек Давлетшин в своей книге «Советский Татарстан: теория и практика ленинской национальной политики» утверждает, что татарская нация формировалась начиная с середины XVIII в., подчеркивая влияние в этом процессе светского фактора⁴⁷. Александр Беннигсен с рядом соавторов создал работы, посвященные татарской прессе, роли суфизма в жизни мусульман СССР, генезису общественного движения и национального социализма и коммунизма. Ученый стремился к созданию интегральной картины и выявлению фактора преемственности в развитии общественного дви-

⁴⁵ Юлдашбаев Б. Х. История формирования башкирской нации (дооктябрьский период). Уфа, 1972.

⁴⁶ Хасанов Х. Х. Формирование татарской буржуазной нации. Казань, 1977.

⁴⁷ Давлетшин Т. Советский Татарстан: теория и практика ленинской национальной политики. Мюнхен, 1974. (репринт – Казань, 2005).

жения татар. В работе «Национальные движения мусульман в России: “султангалиевщина” в Татарстане» он исследовал, в частности, борьбу за власть, развернувшуюся в татарском общественном движении между умеренными и радикалами в 1917–1918 гг. В целом, если Т. Давлетшин подчеркивал своеобразие татарского национального движения, то А. Беннигсен показывал его генетическую связь с общемусульманским реформаторским движением⁴⁸. Серж Зенковский в работе «Пантюркизм и ислам в России» дал характеристику всему политическому движению мусульман России от эпохи Гаспринского до уничтожения национальных коммунистов. Он считал наиболее укорененным в обществе именно религиозный проект⁴⁹.

В 1980 г. Франсуа Жеоржон выпустил классический труд «О происхождении тюркского национализма: Юсуф Акчюра», где проанализировал теоретические взгляды одного из основателей социологии, политологии и методологии истории у татар, в частности на роль религиозных учреждений. Ф. Жеоржон поставил вопрос о преимуществах и недостат-

⁴⁸ *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejaye Ch.* Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: le “sultangalievisme” au Tatarstan. Paris; La Haye, 1960; *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejaye Ch.* La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris, 1964; *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejaye Ch.* Sultan-Galiev: le père de la révolution tiers-mondiste. Paris, 1986; *Bennigsen A., Wimbush S.E.* Muslims of the Soviet Empire. London; Bloomington, 1986; *Bennigsen A., Wimbush S.E.* Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. London – Los Angeles, 1986.

⁴⁹ *Zenkovsky S.A.* Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge: Mass, 1960.

ках «татарской модели» развития общества, сочетающей религиозные и светские компоненты⁵⁰.

В 1990–2000-е гг. появляется ряд работ, анализирующих развитие институтов, идей и модернизаторского движения мусульман России. Ахмет Канлидере в книге «Реформа внутри ислама: таджид и джадидское движение среди казанских татар (1809–1917). Примирение или конфликт?» впервые рассмотрел роль модернизации ислама в ходе реформ Нового времени и формирования нации⁵¹. Михаэль Кемпер в труде «Суфии и ученые в Татарии и Башкирии [1789–1889]. Исламский дискурс под русским господством» исследовал концепции татарских улемов, выявляя основные направления религиозной мысли в свете классического мусульманского богословия⁵². Аллен Франк проанализировал идеи улемов Волго-Уральского региона, затрагивающие происхождение и идентичность мусульман края⁵³. Адиб Халид

⁵⁰ *Georgon F. Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876–1935).* Paris, 1980; *Georgon F. Des Ottomans aux Turks: naissance d'une nation.* Istanbul, 1995.

⁵¹ *Kanlidere A. Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or Conflict?* Istanbul, 1997.

⁵² *Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft.* Berlin, 1998. В русском переводе: *Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане [1789–1889]. Исламский дискурс под русским господством.* Казань, 2008.

⁵³ *Frank A. Islamic Historiography and «Bulghar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia.* Leiden: Brill, 1998. Русский перевод: *Франк А. Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России.* Казань,

рассмотрел противостояние джадидов и кадимистов Средней Азии за владение и перераспределение «культурного капитала» в соответствии с концепцией французского социолога Пьера Бурдьё. Центральной чертой джадидской реформы он назвал соревнование за социальное существование как элиты⁵⁴.

Роберт Джераси посвятил труд «Окно на Восток. Национальная и религиозная идентичность в поздней царской России» соревнованию мусульманского и православного проектов в Поволжье во второй половине XIX – начале XX в.⁵⁵ Роберт Круз проанализировал политику государства в отношении мусульман во второй половине XVIII – начале XX в. в книге «За пророка и царя: Ислам и империя в России и Центральной Азии»⁵⁶.

Постсоветской историографии ОМДС посвящена монография Д. Д. Азаматова «Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII–XIX вв.»⁵⁷. Она внесла большой вклад в изучение фактографии. Однако, автор, к сожа-

2008.

⁵⁴ Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley– Los Angeles – London, 1998.

⁵⁵ Geraci R. Window in the East. National and Religious Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca – London: Cornell University Press, 2002.

⁵⁶ Crews R. For prophet and tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge: Mass – London, 2006.

⁵⁷ Азаматов Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII–XIX в. Уфа: Гилем, 1999.

лению, не исследовал начало XX в. и не рассмотрел феномен ОМДС в рамках формирования общенациональных модернизационных процессов.

Для российской методологии анализа взаимоотношений государства и мусульман принципиальное значение имеет работа Д. Ю. Арапова «Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.)»⁵⁸, в которой автор раскрывает степень сотрудничества и соперничества между государством в лице его различных агентов, Духовными Собораниями и мусульманскими элитами. При этом со второй половины XIX в. государство изолировало мусульман ОМДС от других мусульман империи, но предпочло законсервировать и сохранить ОМДС как стабильного партнера. Г. Г. Косач проанализировал историю татар Оренбурга с момента создания Каргалы как отношения союза и противостояния Российского государства и татарской элиты⁵⁹. Ключевым недостатком этих двух теоретиков является незнание тюрки, и/или татарского языка, что, соответственно, затрудняет возможность понять позицию самой мусульманской общины. Та же языковая проблема, но при качественно иной методологической базе и знании архивных источников характеризует еще ряд

⁵⁸ Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М, 2004.

⁵⁹ Косач Г. Г. Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1998.

исследователей вне Казани. В Москве – это С. Исхаков⁶⁰, в Уфе – А. Юнусова⁶¹ и Л. Ямаева⁶².

К сожалению, до сегодняшнего дня отсутствуют постановочные монографические работы по развитию ислама в Волго-Уральском регионе, истории формирования нации. В целом преобладают сборники по результатам научных конференций или работы, опирающиеся на обработку источников. Наиболее целостным проектом в настоящее время является исследование исламских институтов в Российской империи (прежде всего округа ОМДС), затрагивающее мечети, приходы-махалли, вакфы. Оно проводится под руководством И. К. Загидуллина⁶³.

Наряду с работами, посвященными непосредственно ис-

⁶⁰ *Исхаков С. М.* Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.). М., 2003; Он же. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М., 2007.

⁶¹ *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

⁶² *Ямаева Л. А.* Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний). Уфа: Гилем, 2002.

⁶³ *Загидуллин И. К.* Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь). Казань, 2006; Он же. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007; *Сениоткина О. Н., Загидуллин И. К.* Нижегородская ярмарочная мечеть – центр общения российских и зарубежных мусульман (XIX – начало XX в.). Нижний Новгород, 2005; Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). Казань, 2006; Татарские мусульманские приходы в Российской империи. Казань, 2006; Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань, 2009.

тории татар-мусульман, автор использовал труды по истории ислама во всероссийском и мировом масштабе. Развитие мусульманской государственности и цивилизации, особенности правовой и политической культуры исламского мира, развитие мусульманской науки, теория «миллета» рассматриваются в этой книге в русле работ В. Бартольда, Е. Бертельса, Г. Грюнебаума, Н. Иванова, А. Игнатенко, М. Мейера, А. Меца⁶⁴. Модернизация мусульманского мира в XIX–XX вв., создание нации мусульманами России анализируется исходя из трудов Э. Геллнера, Е. Дорошенко, Д. Де-Виза, З. Левина, Б. Льюиса, Г. Милославского, М. Степанянц, Ю. Шамильоглу⁶⁵. Концепция развития мусульман-

⁶⁴ Бартольд В. В. Культура мусульманства. М., 1998; Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965; Грюнебаум фон Г. Э. Классический ислам: 600–1258. М., 1988; Иванов Н. А. Труды по истории мусульманского мира. М., 2008; Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. М., 1980; Ислам: Историографические очерки. М., 1991; Мейер М. С. Османская империя в XVIII веке: черты структурного кризиса. М., 1991; Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996.

⁶⁵ Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998; Левин З. И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. М., 1993; Милославский Г. В. Интеграционные процессы в мусульманском мире. М., 1991; Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века. М., 1990; Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М., 1988; Она же. Философские аспекты суфизма. М., 1987; Gellner E. Postmodernism Islam ve US. Ankara, 1994; De Weese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, 1994; Schamiloglu U. The Formation of Tatar Historical Consciousness: Sihabaddin Marcani and the Image of the Golden Horde // Central Asian Survey. 1990. Vol. 9. № 2.

ской культуры у татар рассматривается через концепцию ислама как статусной религии, определяющей положение отдельных групп в государстве, в соответствии с трудами Д. ДеВиза, Ф. Жеоржона и Т. Заркона⁶⁶. В основу изучения формирования наций и общественного движения недоминирующих этнических групп (недержавных наций) легли труды Б. Андерсона, Э. Геллнера, М. Гроха, А. Каппелера, Дж. Келласа, Э. Смита, Э. Хобсбаума⁶⁷.

Среди татар существовали две основные модели развития нации, которые обозначаются как западная концепция гражданской нации и восточная концепция этнической нации. Первая модель предусматривала создание религиозной автономии с шариатским судом и поддерживалась начиная с 1767–1769 г., с требований депутатов-татар в Уложенной Комиссии. В 1788 г. контуры татарской нации были определены миллетом Оренбургского Духовного Собрания. Кон-

⁶⁶ *DeWeese D.* Op. cit; *Georgon F.* Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876–1935). Paris, 1980; *Georgon F.* Des Ottomans aux Turks: Naissance d'une nation. Istanbul, 1995; *Zarcone T.* Mystiques, philisophes et francs-macons en Islam. Paris, 1993.

⁶⁷ *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001; *Геллнер Э.* Указ. соч.; *Каппелер А.* Россия – многонациональная империя: Возникновение, История. Распад. М., 1997; *Хобсбаум Э.* Век революции: 1789–1848. Ростов н/Д, 1999; Он же. Век капитала: 1848–1875. Ростов н/Д, 1999; Он же. Век империи: 1875–1914. Ростов н/Д, 1999; *Hroch M.* The Formation of National Elites: Comparative Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe. Vol. VI. Dartmouth, 1992; *Smith A.D.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford – New York, 1989; *Smith A.* National Identity. Reno, 1993.

цептually модель гражданской нации берет начало в идеях Ш. Марджани о религиозной автономии и равноправии мусульман с христианами. Она продолжается в доктрине либералов: в идее И. Гаспринского о нации российских мусульман и концепции Милли Идарэ и Миллет Меджлисе, разработанной С. Максуди. Используя терминологию Эрика Хобсбаума, можно отметить, что, начиная с Марджани, у татар закладывались традиции первого типа, которые «устанавливали или символизировали социальную связь, членство в группах, подлинных или искусственных общинах»⁶⁸. У татар не существовало местных законов, и юрисдикция Духовного Соборания распространялась на всех членов общин одинаково. Высшим апелляционным судом было Духовное Соборание. Муфтий и казии имели право на издание фетв – законодательных актов в пределах компетенции Соборания. Организация татарского общества строилась по законам шариата, утверждавшим равенство всех мужчин. Теоретическим выразителем этого равенства у богословов являлась идея Шуро (Совета), то есть соборания всех мусульман. Для светских лидеров идея демократии основывалась на принципе тюрко-монгольского Курултая. Нарушение равенства внутри общины рассматривалось как отход от норм шариата. Например, наличие крепостных-мусульман («рабов») у Тевкелевых рассматривалось как факт нарушения

⁶⁸ *Hobsbawm E. The Invention of Tradition // The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Oxford, 1983. P. 9.*

норм ислама. Татары стремились превратить Собрание в автономный орган, т. е. центр общенационального политического развития. Окончательно эта идея была реализована в мае 1917 г. В июле этого же года было создано общенациональное правительство в лице Милли Идарэ, а в декабре была провозглашена Конституция нации, получившей название «мусульмане тюрко-татары Внутренней России и Сибири».

Восточная концепция этнической нации берет начало в творчестве К. Насыри с его ориентацией на средние и низшие слои, разработкой разговорного языка, этнографическим описанием татарских обычаев и традиций; она поддерживается и продолжается прежде всего татарскими социалистами и/или татаристами. Ее предпосылками были идеи об общем этническом происхождении мусульман Волго-Уральского региона. В XVIII–XIX вв. это «булгарское происхождение», по мнению абызов, Х. Муслими и вайсовцев. В XX в. эта концепция находит отражение в социалистических идеях вначале у Р. Ибрагима (исламский социализм), Г. Исхаки и «тангчылар» (татаризм), затем кружка «Татар учагы» и группы Г. Ибрагимова (татаризм). Эта идея лежит в основе концепции Идель-Урала как наследника Казанского и Астраханского ханств. Наиболее совершенное воплощение идея этнического национализма у татар нашла в идее Турана – государства тюркской расы – у Ю. Акчуры и М. Султан-Галиева.

Фактически всю реформаторскую деятельность мусульман России можно рассматривать в нескольких основных аспектах: реформа образования, политическая реформа в России и создание конституционного правового государства, реформа ряда норм исламского права. При этом трудно говорить о разграничении кадимистов и джадидов, особенно среди духовенства, по всем проблемам. Крайние позиции в различных областях занимали как реформаторы, так и консерваторы. Под кадимистами, как правило, понимаются противники всех реформ. Однако их можно разделить по отношению к сотрудничеству с органами власти. Мурад Рамзи отрицал такую возможность, что было исключением из правил, а абсолютное большинство кадимистов активно сотрудничало с властями. Крайними радикалами были Муса Биги и Зыя Камали, выступавшие за реформу во всех трех сферах. Такие деятели, как Галимджан Баруди и Габдулла Апанай, не были сторонниками реформ шариата, но активно участвовали в политической деятельности и выступали в защиту политических прав женщин, т. е. были сторонниками социальных реформ. Наконец, деятели типа Хасана-Гаты Габяши и абсолютного большинства сторонников «усул джадид» (нового метода) на местах не участвовали в политике. И среди светских приверженцев джадидизма мы видим деление на сторонников одновременно реформ образования и политической реформы и на сторонников только ре-

формы образования. Г. В. Милославский, определяя сущность деятельности сторонников реформаторского направления в мусульманской общественно-политической мысли конца XIX – начала XX в., говорит о модернизации установлений ислама⁶⁹. Поэтому справедливо охарактеризовать сторонников обновления исламских устоев среди татар как модернизаторов.

Термином «джадидизм» обычно называют татарское движение, направленное на создание нации европейского типа. При этом не следует, по примеру Ю. Акчуры, воспользовавшегося позитивистской методологией, использовать термин «Reformation» (реформация) и смешивать этот процесс с европейской Реформацией, являвшейся прежде всего религиозным движением, тогда как джадидизм являлся преимущественно светским движением, возглавляемым интеллигенцией, а не улемами. И. Гаспринский, А. Агаев и Ю. Акчура рассматривали этот процесс по аналогии с процессом формирования французской нации. Однако в отсутствие государственности этот процесс носил не революционный, а эволюционный характер. На начальном этапе движения джадиды ставили целью реформу образования. После окончания просветительского этапа намечалось создание тюрко-татарской нации по европейскому типу, автономной в вопросах религии и образования. В общероссийском масштабе целью являлась децентрализация и широкое самоуправление,

⁶⁹ Милославский Г. В. Указ. соч. С. 67.

правовое государство с равноправием всех граждан и равенством религий⁷⁰.

Таким образом, к началу XX в. выкристаллизовываются два основных общественных движения с противоположными взглядами на развитие татар: кадимизм и джадидизм. Под кадимизмом следует понимать типичную идеологию консервативно-охранительного типа, ориентированную на сохранение и воспроизведение средневековых институтов и взаимоотношений личности и коллектива⁷¹. В отличие от джадидизма, охватившего все мусульманские этносы России, кадимизм был идеологией, ограниченной рамками округа ОМДС. Кадимисты были против всех буржуазных реформ и самих реформаторов объявляли вероотступниками. Они стремились минимизировать контакты с инопериодическими и инопериодическими структурами, предпочитая об-

⁷⁰ См. определение джадидизма: *Хабутдинов А. Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX в. Казань, 2001. С. 31–32; *Хабутдинов А. Ю.* Миллет Оренбургского Духовного Собрания в конце XVIII–XIX в. Казань, 2000. С. 116–151.

⁷¹ См. о кадимизме: авторское определение кадимизма: Республика Татарстан: свобода совести и религиозные объединения. Словарь-справочник. Казань, 2001. С. 272; Татарстанский правозащитный энциклопедический словарь. Казань, 2001. С. 62; *Дюдюаньон С.* Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII – начало XX века) // Ислам в татарском мире: История и современность: Материалы международного симпозиума. Казань, 1997. С. 57–69; Очерки истории татарской общественной мысли. Казань, 2000. С. 153–156; *Салихов Р.* Татарский традиционализм и проблема сохранения многовековых религиозных устоев // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань, 2001. С. 132–144.

ценациональным связям клановые и локальные. В вопросах образования кадимисты являлись сторонниками сохранения бухарской схоластической традиции и чагатайского языка. Для них было характерно признание нетатарских авторитетов: в духовной сфере таким авторитетом для них была Бухара, а в государственной – власти Российской империи. Кадимисты придерживались традиционного исламского дихотомического деления мира на *дар уль-харб* («дом войны») и *дар уль-ислам* («дом ислама»).

Таким образом, кадимизм ориентировался на сохранение традиционного средневекового миллета с максимально возможной степенью автаркии от Российского государства и общества, а джадидизм – на создание нации мусульман России или отдельных наций (например, татар) по образцу европейских наций при параллельном создании конституционного правового государства в России. И кадимизм, и джадидизм были ответами татарского общества на модернизацию Российского государства и общества, начатую Александром II. Кадимизм во многом был вызван к жизни неадекватным учетом религиозных особенностей мусульман со стороны Российского правительства во второй половине XIX в. и ограничением монополии мусульманского духовенства в сфере образования. Поэтому лозунгом кадимистов было возвращение к ситуации второй половины XVIII – первой половины XIX в.

Вплоть до начала XX в. «татары» как самоназвание

не было общепринятым для предков большинства будущих представителей татарской нации. Они чаще всего называли себя мусульманами – в противовес христианам. Помимо религиозной принадлежности, основополагающей для них, они определяли себя по сословиям (башкиры, тептяри и т. д.), часть образованной элиты называла себя «ал-Булгари» (например, Утыз-Имяни ал-Булгари), общеупотребительной была идентификация по названию родного населенного пункта (например, «ал-Казани» в арабском или «казанлы» в татарском варианте). В Российском государстве в этот период было принято называть «татарами» почти все мусульманское оседлое население Центральной России, Поволжья, Урала, Сибири и Закавказья за редким исключением. Из числа татар исключалось, например, мусульманское население Южного Урала, объединенное до 1865 г. в Башкирско-мещеряцкое войско, но включались азербайджанцы.

Во избежание путаницы объектом данного исследования являются мусульмане, объединенные в Российской империи под юрисдикцией Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС) с 1788 г., чей язык официально назывался татарским.

Раздел I

Традиционные институты у мусульман Внутренней России и Сибири в конце XVIII – начале XX в.

Глава 1

Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в 1788–1917 гг.

Система миллетов. В 1788 г. мусульманское сообщество Европейской России и Сибири было выделено Российским государством в форму Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС), близкую к миллету. Миллет – это форма церковного и религиозного самоуправления, применяющая обычное право, особенно по отношению таких факторов личного статуса, как брак, развод и наследование⁷².

Таким образом, с 1788 г. контуры татарской нации были

⁷² *Ra'anan Uri. The national fallacy // Conflict and peacemaking in multiethnic societies. N.Y., 1991. P. 17.*

определены миллетом ОМДС.

Ограничения по религиозному признаку были тогда характерны для многих государств. В случае отсутствия территориальной автономии, вся автономия строилась по религиозному признаку. Мусульмане подчинялись не феодалам правящей нации, а непосредственно государству, как собственнику городов и государственных крестьян. Следовательно, мы наблюдаем для большинства мусульманского населения, кроме Башкирско-мещеряцкого войска, некий дуализм, когда светская власть целиком находится в руках государства, а духовная – в руках одобренных государством чиновников из числа единоверцев. Данная схема отличается от классической концепции религиозной автономии. Миллет – это форма церковного и религиозного самоуправления, однако уже Марджани в 1880-е гг. сравнивал институт ОМДС с Шейхами уль-Ислам в Османской империи⁷³. По мнению Ф. Жеоржона, в Османской империи Шейх уль-Ислам представлял собой «разновидность религиозного функционера на службе Порты»⁷⁴. Аналогичным было положение и оренбургского муфтия.

В отличие от России, в Османской империи немусульманские миллеты пользовались правом самостоятельного из-

⁷³ *Марджани Ш.* Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар. Казань, 1900. С. 285.

⁷⁴ *Georgeon F.* Des Ottomans aux Turks: Naissance d'une nation. Istanbul, 1995. P. 12–13.

брения главы национальной церкви. Российской особенностью являлся и институт указов на должности духовных лиц. Новым моментом была и централизация под руководством главы миллета, тогда как ранее ахуны выполняли функцию глав духовенства либо в крупных городах, либо для территориальных единиц – даруг. Само существование ОМДС, его деятельность, направленная на централизацию и контроль над кадровым составом духовенства, долго вызывали сопротивление у части общества, что получило отражение в движениях абызов и вайсовцев. Идея использования ОМДС для нужд миллета концептуально была разработана только Марджани в 1860-е гг. в его попытке превратить муфтия из чиновника в духовного лидера мусульманской общины.

Система миллетов являлась основной формой существования немусульманских конфессиональных общин в рамках мусульманских государств. Она была сформирована еще в X в. и регулировалась нормами шариатского права. По ней мусульманский правитель обладал всей полнотой власти над территорией страны, ее военной организацией и налоговой системой. Одновременно халиф являлся главой мусульманской общины – уммы. Немусульманские монотеистические общины образовывали миллеты и имели право самостоятельно выбирать своего главу, который затем утверждался халифом. В функции патриарха входили вопросы внутрицерковной жизни, образование детей, вопросы церковно-

го права. Патриарх считался единственным законным представителем миллета перед органами власти. Миллет обладал недвижимым имуществом, включающим в себя храмы, образовательные и благотворительные учреждения. За немусульманскими общинами признавался такой вид собственности, как вакфы. Халиф выступал гарантом стабильности системы миллетов⁷⁵. В итоге если за соблюдением мусульманского правоверия наблюдали правители, сочетавшие в себе церковную и светскую власть и соответствующие права на наказание, то среди немусульман лидеры общин обладали только правами церковного наказания.

По мнению исламоведа Г. Э. фон Грюнебаума: «Права в исламе были личными, а не территориальными... стало самоочевидным, что людям, придерживающимся различных вероисповеданий и выполняющим различные ритуалы, должен быть предоставлен различный юридический статус, даже если они являются подданными одного и того же государства...»⁷⁶ Сходное положение мы наблюдаем в системе прав и религиозного устройства мусульман России, сформированного при Екатерине II. А. Каппелер подчеркивает, что соотношение «между «государственным» («титულным») народом и остальными этносами отличало Российскую империю не только от западноевропейских полиэтнических структур, но и от Речи Посполитой и от Габсбург-

⁷⁵ Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 46, 54.

⁷⁶ Грюнебаум фон Г.Э. Классический ислам: 600–1258. М., 1988. С. 72–73.

ской империи. Ближе всего... была евроазиатская Османская империя», существовали параллели между Российской и Османской империями и в традиции «прагматичного отношения с другими культурами и религиями»⁷⁷.

Деление на миллеты в Османской империи носило и классовый характер. Мусульманский миллет представлял собой класс «аскери» (военнослужащих), а немусульманские миллеты – класс «райя» (опекаемых), то есть не служащих в армии. Мусульмане округа ОМДС проходили воинскую службу на общих основаниях, а вакуфная собственность не признавалась российским законодательством для внутренних губерний. Таким образом, между османской системой миллетов и российской системой религиозного устройства мусульман наблюдается ряд значительных различий. Следует также отметить, что существует различие между миллетом – средневековым конфессиональным образованием и такими политическими образованиями Нового времени, как миллет мусульман России и затем татарская нация – миллет (миллэт). До создания советских татарских органов под татарской нацией – миллетом понималась только мусульманская часть татар, и в название почти всех татарских организаций включалось слово «мусульманский».

В России признание определенной автономии татар означало не только стабилизацию ситуации во внутренних

⁷⁷ Кантелер А. Россия – многонациональная империя: возникновение, история, распад. М., 1997. С. 30–31, 120.

районах империи, но и обеспечивало возможности для экономического и политического проникновения в казахские степи и Центральную Азию. В конце XVIII в. произошло достижение компромисса между татарской элитой и Российским государством. В результате признания официального статуса ислама мусульмане Внутренней России и Сибири получили религиозную автономию в весьма усеченном виде. Главным достижением была структуризация всех мусульман России, кроме мусульман Крыма, в единую административную единицу – миллет. Практически все современные татары являются потомками мусульман, объединенных в данную общность. Взамен татарская элита обеспечивала лояльность мусульман, а также выполняла функции торговых и политических агентов Российского государства в казахских степях, Центральной Азии и в целом ряде других мусульманских государств.

Период, предшествовавший созданию Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. Представления мусульман Волго-Уральского региона о религиозной автономии могут быть получены из их наказов в Уложенную комиссию 1767 г. Согласно этим наказам, судьями должны быть тахуны и муллы. Следует отметить единодушие в этом вопросе самых различных групп: служилых татар Казанского, Пензенского и Саранского уездов⁷⁸, башкир Уфимской

⁷⁸ Ташкин С. Ф. Указ. соч. С. 130.

провинции⁷⁹, башкир Исетской провинции⁸⁰, татар Сеитовской слободы (Каргалы)⁸¹, ясачных татар Казанской дороги Уфимской провинции⁸², служилых мишарей и татар Уфимской провинции⁸³, мишарей Исетской провинции⁸⁴. Но речь здесь не о создании централизованной религиозной администрации, а об избрании четырех ахунов для Уфимской провинции. При этом в выборах должны участвовать не только башкиры, но и тарханы, мещерыки (мишари) и ясачные татары: «ибо все мы одного магометанского закона состоим»⁸⁵. Расшифровка полномочий этого суда дается в наказе башкир Уфимской провинции. Здесь основное внимание уделяется брачно-семейному праву: раздел имущества, основания для развода, установление степени родства, препятствующего заключению брака. Кроме того за имамами фактически закрепляются полномочия мухтасиба по контролю за соблюдением поста и совершением пятикратных молитв⁸⁶.

В отсутствие стабильных путей сообщения муфтий в Уфе

⁷⁹ Кулбахтин И. Н., Кулбахтин Н. М. Наказы народов Башкортостана в Уложенную комиссию 1767–1768 гг. Уфа: Китап, 2005. С. 92–93.

⁸⁰ Там же. С. 114.

⁸¹ Там же. С. 207–208.

⁸² Там же, С. 250.

⁸³ Там же. С. 254.

⁸⁴ Там же. С. 259.

⁸⁵ См. наказ башкир Исетской провинции и близкий ему башкир Уфимской провинции // Там же. С. 93, 114.

⁸⁶ См. наказ башкир Уфимской провинции // Там же. С. 92–94.

фактически оставался малодоступным для большинства населения. Поездка к нему могла быть делом месяцев. Поэтому и чисто логистически ахун был ключевой фигурой. До создания Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС) в 1788 г. ахуны были главами духовенства городов и башкирских даруг (областей) Приуралья⁸⁷. Ш. Марджани и Р. Фахретдин первым ахуном называют Юнуса б. Иваная (1639?–1689?) из аула Ура в Заказанье⁸⁸. 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 батыра Алдара в 1709 г. Кусюм утверждает, что послал к Алдару представителей четырех дорог. Один из четырех – Катка-мулла, представлял Казанскую дорогу⁸⁹. Ахуны и дальше 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 при строительстве Оренбурга в 1730-е гг. находился ахун Ибрагим б. Мухаммед-Туляк⁹⁰. При Абулхаир-хане

⁸⁷ См. упоминание ахунов из челобитной башкир 1722 г.: Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. М.–Л., 1936. С. 113.

⁸⁸ *Мәржани Ш.* Аль-кыйсме ас-сани... С. 186–188; *Фәхрәтдин Р.* Асар. Т. 1. Казань, 2006. С. 40–41.

⁸⁹ Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. С. 253.

⁹⁰ *Мәржани Ш.* Аль-кыйсме ас-сани... С. 209; *Фәхрәтдин Р.* Асар. Т. 1 Казань, 2006. С. 209.

в качестве посредника для контактов с начальником Оренбургской комиссии В. Н. Татищевым использовался Мансур-ахун. В 1737 г. через него шла информация о мерах Абул-хаир-хана по проправительственной агитации среди восставших башкир. Подполковник Останков из Оренбурга через ахуна Мансура передавал информацию о наградах за поимку башкирских комбатантов⁹¹.

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 одному на каждую дорогу. Ахуны при этом оставались выборными, но утверждались властями наместничества и приносили присягу на верность императору в Уфе⁹². Это давало им возможность прямых контактов с властями. С созданием Каргалы Габдессалам б. Урай в 1746–1786 гг. был ее ахуном, став первым ахуном городского поселения⁹³.

⁹¹ Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. С. 343.

⁹² Полное собрание законов Российской Империи (далее ПСЗРИ). I. Т. 9. 1830 г. № 6890. С. 741–745; комментарии см.: *Азаматов Дж.* Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа: Гилем, 1999. С. 17.

⁹³ *Денисов Д. Н.* Габдессалам б. Урай // Ислам на Урале. Энциклопедический словарь. Москва – Н. Новгород: Медина, 2009. С. 79.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.