

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ»  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЦЕНТРАЛЬНОГО ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН  
РОССИИ

**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ИСЛАМА В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ  
РЕГИОНЕ В ТРУДАХ РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ:  
ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА**

Хрестоматия

Уфа 2018

**УДК 28**  
**ББК 86.38-3**  
**И 90**

*Подготовлено в рамках реализации Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утвержденного Распоряжением Правительства Российской Федерации № 2452-р от 18 ноября 2016 года*

История и культура ислама в Волго-Уральском регионе в трудах российских исследователей: историография вопроса. [Текст]: хрестоматия / сост.: М.М. Нугуманов – Уфа: Изд-во БГПУ, 2018 – 169 с.

В хрестоматии представлены материалы, отражающие формирование научного осмысления мусульманской культуры в России. Отражение ислама, его региональных особенностей сквозь призму отечественного историографического материала позволяет глубже понять и осмыслить его роль в истории России.

Издание может быть использовано при преподавании религиоведения, истории религий и других обществоведческих дисциплин, а также в качестве дополнительного материала при изучении религиоведческих предметов в высших учебных заведениях.

**Составитель:** М.М. Нугуманов, научный сотрудник Центра гуманитарных исследований Минкультуры РБ

**Рецензенты:**

З.Р. Хабибуллина, канд. ист. наук, старший научный сотрудник ИЭИ УФИЦ РАН

И.К. Имангалин, канд. ист. наук, ведущий специалист-эксперт отдела этнокультурного развития и межрегионального сотрудничества Министерства культуры Республики Башкортостан

## *Содержание*

Введение.....	4
Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России.....	6
Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А. Формирование и развитие мусульманских общин в дореволюционный период (XIII в. – 1917 г.)..	23
Руденко К.А. Влияние ислама на традиционную культуру народов Волго-Камья в эпоху средневековья.....	44
Хакимова Р.Р. Первые мероприятия советской власти в отношении исламского вероисповедания на территории Южного Урала (1917–1930-е годы).....	52
Королева Л.А., Королев А.А., Ключина Л.В. Мусульмане Среднего Поволжья в послевоенный период (1945–1953 годы).....	58
Любимов А.А. Мактабы и медресе г. Уфы и 1-го района Уфимского уезда.....	68
Арапов Д.Ю. Ислам в Российской Империи.....	78
Гумеров Ф.Х. Указы о политике Русского государства по отношению к мусульманской религии и верующим.....	95
Данилов В.Л. Из истории издания и распространения мусульманской книги в России.....	100
Рыбаков С.Г. Очеркъ быта и современнаго состоянія инородцевъ Урала.....	131

## Введение

Мусульманство в России имеет достаточно длительную и самобытную историю. Ислам является одним из ведущих компонентов этнической самоидентификации многих народов, проживающих в Российской Федерации.

Изучение истории и культура ислама в отечественной историографии имеет определенную традицию. Круг интересов авторов работ в этой сфере разнообразен, однако можно выделить несколько основных подходов к исследованию данной темы.

Первые попытки можно увидеть уже в сочинениях дореволюционных авторов. Отечественную историографию названного периода можно (условно) разделить на два типа. С одной стороны, это так называемые миссионерские исследования, в которых ставится проблема сравнения вероучений христианства и ислама. Авторы подобных работ часто вступают в своеобразную полемику с мусульманами по тем или иным вопросам догматики, занимаясь, в определенной степени, сравнительным изучением данных религиозных традиций. Однако основная цель таких сочинений – доказательство превосходства христианства над исламом; соответственно, здесь еще трудно говорить в полной мере о научном подходе к изучению проблем взаимодействия. Тем не менее, сравнительный подход, элементы которого присутствуют в данных исследованиях, в дальнейшем получает развитие в более поздних академических работах.

Второй тип – это сочинения, основную цель которых можно определить как просветительскую; они дают представление об исламе в целом, о его происхождении, истории, а также об основных аспектах догматики.

В ранний советский период (20–30-е годы XX в.) интенсивно формируется «академическое», по определению Н.А. Смирнова, востоковедение.

В работах исследователей этого периода следует отметить уже научную постановку проблемы изучения ислама. Необходимо указать, что историография данного периода развивалась в тесной связи с идеологическими задачами государства, важнейшее место среди которых занимала антирелигиозная, в частности антиисламская пропаганда.

Новый этап в изучении исламской культуры в советской историографии начинается на рубеже 60–70-х годов XX века. Он отмечен, прежде всего, расширением тематики.

Постсоветский период ознаменовался для России небывалым ростом интереса к религии. Интерес этот сопровождался бурным возрождением традиционно исповедуемых в России религий, в том числе и ислама, второй по численности последователей конфессии в стране.

После распада Советского Союза в отечественной историографии наблюдается заметный рост интереса к истории и современному состоянию ислама в России.

В хрестоматии дается историографический обзор изучения истории и культуры ислама в России, его региональных аспектов, с первых веков проникновения ислама в регион и вплоть до сегодняшнего дня.

Имеющаяся в нашем распоряжении литература условно подразделяется на три блока: издания дореволюционные, советского периода и современные. В хрестоматии приведены работы краеведческого характера и специальные, предметом изучения которых являлся непосредственно ислам.

## **История изучения Востока в Европе и России<sup>1</sup>**

С царствования Петра Великого начинается новая эпоха в истории отношений России не только к Дальнему Востоку, но и к мусульманскому миру. Политические и коммерческие задачи, унаследованные от XVII в., были поставлены при нем с большей определенностью и широтой; кроме того, с именем Петра связаны первые русские работы научного характера в области изучения Востока. На пути в Персию Петр в 1722 г. осмотрел развалины города Булгара, принял меры для их охраны и велел своим переводчикам списать и перевести татарские и армянские надписи. Во время персидского похода было составлено собрание рукописей, которые потом были привезены в Петербург.

Один из татарских переводчиков, переводивших болгарские надписи, Юсуп Ижбулатов, потом в Реште перевел с персидского, но с многочисленными вставками от себя, сочинение по истории Дербента, персидский подлинник которого впоследствии был утрачен; перевод Юсупа был приготовлен для печати, но остался в рукописи. Сочинение по истории Дербента (Дербенд-наме) известно теперь только в нескольких турецких (азербайджанских) версиях.

Политические предприятия Петра на Востоке имели только временный успех. Завоевания его на берегу Черного моря были возвращены Турции вследствие неудачного Прутского похода 1711 г. По С.-Петербургскому договору 1723 г. Персия уступила России все свои прикаспийские области как на западном, так и на южном берегу Каспийского моря, но этот договор не был ратификован и дальше Гиляна русские владения никогда не распространялись. Даже фактически занятые персидские области не были удержаны, хотя по договору 1724 г. Россия и Турция поделили между собой северные пограничные области Персии и обязались действовать заодно в случае отказа персов уступить той или другой стороне какие-нибудь из выговоренных провинций. Вскоре после этого Персия вновь усилилась под властью Надир-шаха, которому удалось отобрать у турок все их завоевания оружием; русские постепенно (по двум рештским договорам 1729 и 1732 гг. и по Гянджинскому договору 1735 г.) добровольно возвратили персам все свои завоевания.

Страна к востоку от Каспийского моря, где политические и коммерческие интересы России успели определиться еще в московский период, в конце XVII в. была известна русским лучше, чем прежде. В 1696 г. тобольскому боярскому сыну Семену Емельяновичу Ремезову было

---

<sup>1</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т.IX. Работы по истории востоковедения. М.: Наука, 1977. С. 389-408.

приказано составить «Чертежную книгу Сибири»; Ремезов (известный также составлением тобольской летописи) закончил свой труд в 1701 г. Ремезов лично привез свой атлас в Москву в ноябре 1698 г., где ему за его труд было пожаловано пять рублей. Вошедшая в книгу карта Средней Азии, датированная 1697 г., представляет значительный шаг вперед по сравнению с «Большим чертежом» и с картой Витсена; Аральское море впервые упомянуто под этим названием и впервые изображено в виде самостоятельного бассейна, не связанного с Каспием. Новые сведения главным образом были добыты посольством 1694 г. киргизскому хану Тявке (см. гл. XV). В начале XVIII в. были добыты еще более подробные сведения о Каспийском и Аральском морях; эти сведения частью устно (во время пребывания в Париже в 1717 г.), частью письменно были сообщены Петром Делилю, который воспользовался ими при одном из последних изданий своей знаменитой карты (1723 г.). Исправление данных античной географии о Каспийском море и странах к востоку от него было одним из первых результатов русских исследований, принятых западноевропейской наукой.

Отношения к ханствам в то время были иные, чем прежде. Как в Бухарском ханстве после Абд ал-Азиза, так и в Хивинском после Ануши начинается время внутренних смут и частой смены ханов; представители узбекской родовой аристократии вступают в борьбу с престолом, что привело к распадению Бухарского ханства и к ослаблению Хивинского. При Петре русский царь уже не сносился с ханами как равный с равными; хивинский хан был признан русским подданным, и в этом смысле были составлены грамоты к хану Шах-Ниязу (1700 г.) и к хану Араб-Мухаммеду (1703 г.). Впоследствии у Петра явилась мысль – воспользоваться борьбой между ханами и узбекской аристократией для действительного подчинения ханств русской власти. Предполагалось поместить с согласия ханов в Хиве и Бухаре русские военные отряды, которые содержались бы за счет ханов и помогали бы им против их врагов. Такая мера укрепила бы власть ханов над их подданными, но в то же время поставила бы ханов в полную зависимость от русского правительства.

Такой план был составлен Петром Великим под влиянием тех новых известий о Средней Азии, которые в то время были получены в России. В 1713 г. туркмен Ходжа Нефес рассказал в Астрахани, что Аму-Дарья впадала прежде в Каспийское море и только незадолго перед тем была отведена хивинцами в Аральское из страха перед русскими; то же самое подтвердил хивинский посол Ашур-бек. При таких условиях представлялось вполне возможным путем возвращения Аму-Дарьи в ее прежнее русло восстановить тот водный путь между Индией и Каспийским морем, о котором писали античные географы. Сверх того сибирский губернатор князь Матвей Гагарин около того же времени прислал донесение о существовании в Средней Азии, близ какого-то города «Еркети», на реке «Дарье», богатых золотых россыпей.

Впоследствии было доказано, что имелся в виду город Яркенд в Восточной Туркестане; но в то время о местоположении города имели совершенно неправильное представление; из инструкции, данной в 1716 г. среднеазиатской экспедиции, ясно видно, что «Еркетъ» (или Эркетъ) помещали на Сыр-Дарье.

Таким образом, план мирного завоевания Средней Азии был связан с надеждой восстановить водный путь в Индию и приобрести золотые россыпи. Во главе предприятия был поставлен князь Александр Бекович-Черкасский, происходивший из кавказских горцев и носивший мусульманское имя Девлет-Гирей. Экспедиция началась в 1714 г.; на первый раз Бекович ограничился исследованием восточного берега Каспийского моря от Тюп-Карагана (гавань на Мангышлаке, упоминающаяся еще в XVII в.) до старого русла Аму-Дарьи и убедился в существовании такого русла; в 1715 г. экспедиция вернулась в Астрахань. В 1716 г. Бекович получил в свое распоряжение более значительные силы; ему была дана подробная инструкция из 13 пунктов как по вопросу о предложении военных отрядов ханам, так и по вопросу об устройстве крепостей на Каспийском и Аральском морях, о разрушении плотин и возвращении реки в старое русло.

С берега Аральского моря предполагалось отправить «купчину» вверх по Сыр-Дарье до Эркети. Кроме того, была дана особая инструкция из пяти пунктов поручику Кожину, которому было поручено отыскать и описать водный путь в Индию. В распоряжении Бековича было около 4000 человек регулярного войска. Кожин уклонился от возложенного на него поручения, за что потом был привлечен к суду, но, по-видимому, прощен. Кожин, отрицая существование сухого русла Аму-Дарьи и утверждая, конечно, без всякого основания, будто Бекович изменнически хотел передаться хивинскому хану «и единственно для сего подтверждая о существовании сей реки».

Бекович в 1716 г. снова проехал по Каспийскому морю и построил крепости в трех местах: у Тюп-Карагана между Александровским заливом (Бехтир-лиманом) и заливом Киндерли (это место и на современных картах отмечается под названием Девлет-Гирей) и у Красных Вод, т. е. у Балханской бухты (где ныне город Красноводск), около места впадения в Каспийское море Узбоя – сухого русла Аму-Дарьи. В феврале 1717 г. он вернулся в Астрахань и весною того же года предпринял поход на Хиву, двигаясь, по-видимому, вдоль западного берега Аральского моря (на это указывают развалины носящей его имя и, по-видимому, построенной им крепости Девлет-Гирей). Отряду удалось достигнуть Хивы и вступить в переговоры с ханом. По сведениям, впоследствии дошедшим до русского правительства, Бекович дал себя обмануть; хан уговорил его разделить свои силы на пять отдельных отрядов под предлогом, что трудно было бы доставить в одно место провиант для всего войска; как только разделение войска состоялось,

хивинцы по приказанию хана набросились на отдельные отряды и истребили их; сам Бекович был убит в городе Порсу. Вскоре после этого хивинцами были уничтожены также крепости, построенные Бековичем на берегу Каспийского моря.

О походе «Девлет-Гирея» говорится и в хивинской официальной истории, причем хивинский рассказ вполне подтверждает известия русских источников: по словам хивинцев, отряд удалось истребить «хитростью», без открытой битвы. О плане отвести воду Аму-Дарьи хивинский рассказ не упоминает; по мнению хивинского историка, отряд имел целью завоевать Хивинское ханство ради золота, добывавшегося в горах Шейх-Джели.

Несмотря на неудачный исход, предприятие Бековича не осталось без результатов для науки. В походе принимали участие некоторые из пленных шведов и немцев, которые впоследствии были отпущены хивинцами; их рассказами воспользовался пленный шведский офицер Страленберг, долго живший в Сибири и после своего возвращения на родину издавший книгу (на немецком языке) о «Северной и восточной частях Европы и Азии». Карта Страленберга включает в себе некоторые данные о бассейнах Каспия и Арала, которых нет на прежних картах. С именем Страленберга связано также открытие сочинения хивинского хана Абулгази (ум. в 1663 г.) по истории турецких племен. Научное использование этого открытия в то время было невозможно; не было ученых, которые могли бы понять и перевести подлинник. Бухарский ахунд (духовное лицо), знавший по-русски, продиктовал перевод русскому писцу; с русского был сделан немецкий перевод шведом Шонстремом, изданный в 1780 г. под именем Мессершмидта (о нем см. дальше; зимой 1720/21 г. он в Сибири познакомился со Страленбергом, носившим тогда, до приобретения шведского дворянства, фамилию Табберт). С немецкого был сделан французский перевод, изданный в 1726 г., с французского – русский перевод Тредьяковского. Научные издания и переводы сочинения Абулгази появились только в XIX в. Появление книги в 1726 г. объясняется тем, что Страленберг с 1722 г. был в Петербурге, где собранный им материал сделался известен иностранцам; географические сведения Страленберга также отчасти уже были опубликованы за границей до появления в 1730 г., его собственного труда.

Переговоры со среднеазиатскими ханствами при Петре Великом вообще не привели ни к каким результатам. В том же, 1717 г. в России был бухарский посол; когда он возвращался на родину, с ним был отправлен Флорио Беневени, «секретарь ориентальной экспедиции посольского приказа». Беневени проехал в Бухару через Кавказ и Персию, прожил некоторое время в Бухаре, куда он прибыл в 1721 г., потом в Хиве, был принят ханами, но из обоих городов был вынужден спасаться бегством; только в 1725 г. он вернулся в Россию. Им были собраны некоторые сведения

о реке Аму-Дарье и о богатстве одной из областей по верхнему течению этой реки, Бадахшана; по словам Беневени, там добывалось и золото. Вообще Беневени были доставлены несколько преувеличенные сведения о богатствах Средней Азии; так, он писал, что «за пять ден от Бадакшана горы суть, в которых всякое удовольствие, ни Хиве, ни Бухарам не пример»; о Сыр-Дарье им сообщалось, что «по упомянутой Сыр-реке везде можно золото сыскати, но в Индиджане (Андижане) и Мергалане (Маргелане) зело довольно». Хивинский хан Ширгази в разговоре с Беневени старался оправдать свой поступок с Бековичем поведением самого несчастного военачальника; Бекович, по словам хана (несомненно, не имевшим никакого основания), изменил русскому государю и хотел завоевать Хивинское ханство для себя. Дневник Беневени о пребывании в Хиве на итальянском языке (из Шемахи, Тегерана и Бухары им присылались донесения по-русски) был обнародован только в 1853 г..

Еще до возвращения Беневени, в 1720 г., в Россию прибыл посол хивинского хана Вейс-Мамбет (собственно Айваз-Мухаммед); в отместку за гибель русского отряда его посадили в крепость, где он в следующем году умер; только один из участников посольства был отпущен в Хиву с грамотой на имя хана. Впоследствии отпущенные из Хивы русские пленные рассказывали, что хан, получив грамоту, растоптал ее ногами.

Одновременно с походом Бековича была сделана попытка достигнуть «Эркети» с другой стороны, со стороны Сибири. Пограничным пунктом русских владений на Иртыше считалось Ямышево озеро, куда приезжали с разных сторон промышленники для добывания соли и где в определенное время года происходила ярмарка. Еще Спафари советовал построить здесь крепость, но до XVIII в. это не было исполнено и не было никаких внешних признаков, что местность действительно входит в состав России. К Западной Сибири примыкало на юге калмыцкое, или джунгарское, государство, последнее из могущественных государств, образованных среднеазиатскими кочевниками; калмыки относили к своим владениям берега Иртыша до Оми, впадающей в Иртыш значительно ниже Ямышева.

Под влиянием слухов об Эркети Петр теперь решил построить крепость в Ямышеве и оттуда двинуть к Эркети военный отряд. Исполнение этой задачи было возложено на подполковника Ивана Бухгольца; ему было приказано взять в Тобольске 1500 человек, «с оным войском иттить в новопостроенную крепость Ямышеву и, перезимовав, иттить к калмыцкому городку Еркетию и оный городок достать и укрепить, и проведать на Дарье реке, как калмыки промышляют песочное золото».

Бухголец двинулся в 1715 г. с более значительными силами (по словам самого Бухгольца – 2450 человек, по некоторым известиям – до 4500), но поход был столь же неудачей, как экспедиция Бековича. Калмыки утверждали, что крепость Ямышева построена на их земле, и зимой 1715/16

г. осадили ее. После долгого сопротивления и больших потерь Бухгольц был вынужден очистить крепость и отойти к устью Оми, где построил крепость Омск; калмыки его не преследовали. С Бухгольцем вернулось всего 700 человек, из чего можно заключить, что русские потеряли более 1500, хотя по сведениям, впоследствии собранным Унковским, потери были менее значительны – 133 убитых или умерших от ран и 419 пленных, причем в это число включены также офицеры и солдаты другого отряда, шедшего на соединение с Бухгольцем; отряд был окружен калмыками и должен был сдаться в плен. Пленные были уведены в Семиречье и Восточный Туркестан и освобождены только в 1733 г. В числе их был шведский штык-юнкер Иоанн-Густав Ренат, который вылил для калмыков шесть пушек и три мортиры и даже устроил в их стране типографию.

По сведениям, добытым через Унковского, пленные русского происхождения также содействовали развитию промышленности в Восточном Туркестане; так, ими были устроены два кожевенных завода. Ренату приписывалась интересная карта калмыцкого государства, найденная в 1879 г. в шведской королевской библиотеке в Линчёпинге (Ллпкорпш). В настоящее время доказано, что Ренат только использовал и перевел на шведский язык калмыцкую карту, полученную им от ойратского владельца Галдан-Цэрэна, причем латинская транскрипция калмыцких названий была сделана в Петербурге при участии русского знатока калмыцкого языка Василия Бакунина.

Неудача Бухгольца не заставила Петра отказаться от своего плана, но было ясно, что до похода на Эркеть необходимо укрепить русскую власть на Иртыше; самому же Бухгольцу было приказано в 1716 г. «иттить до Зайсан-Нор-озера и на оном озере построить город немалой». Исполнение этого приказа казалось Бухгольцу совершенно невозможным, и поход не состоялся; но в следующие годы русскими на Иртыше были достигнуты значительные успехи. Офицеры Мстигорев и Ступин проникли значительно дальше Ямышева; Ступин в 1718 г. основал Семипалатинск; в 1719 г. майор Иван Лихарев с небольшим отрядом (всего 440 человек) достиг Зайсана и даже проплыл оттуда еще некоторое расстояние по Черному Иртышу. Действия Лихарева все еще были связаны с исканием дорог в Эркеть; ему было поручено построить крепость на Зайсане и проведать «о пути от Зайсан озера к Эркетю, как далеко и возможно ли дойти; также нет ли вершин каких рек, которые подались к Зайсану и впали в Дарью-реку или в Аральское море». Поручение построить крепость на Зайсане осталось невыполненным, но на обратном пути Лихарев выстроил на Иртыше выше Семипалатинска крепость Усть-Каменогорск, последнюю из русских крепостей на Иртыше. Так возникла «Иртышская линия» укреплений, долгое время остававшаяся границей Сибири со стороны Средней Азии.

Калмыки не могли препятствовать этим успехам русских; их государство подвергалось в то время более существенной опасности со стороны войск китайского императора Канси. Затруднениями калмыков в борьбе с китайцами воспользовался казацкий старшина Иван Чередов, посланный к калмыцкому владетелю Цэван-Рабтану, и уговорил этого владетеля признать себя русским подданным, чтобы получить от русских военную помощь против китайцев. С таким поручением был отправлен в Россию калмыцкий посол Борокурган, принятый сначала в Тобольске, потом в Петербурге. Предложения, сделанные послом от имени своего государя, вполне соответствовали плану Петра Великого: калмыки предлагали русским отправить из Семипалатинска войско в 20 000 человек и построить крепость «выше озера, где сошлись два Иртыша», т. е. на Верхнем Иртыше, у места слияния Черного Иртыша с Синим. Для окончательного разрешения вопроса к калмыкам было отправлено новое русское посольство, во главе которого был капитан Иван Унковский (1722–1724 гг.); цель посольства, кроме переговоров с Цэван-Рабтаном, заключалась в осмотре «тех мест, где удобно крепостям быть, а особливо, чтоб в тех местах, где может найдена быть руда и коммуникация с Сибирью, особливо ж водяным путем». Унковский проехал с берега Иртыша на Или и оттуда до речек Тюп и Джаргалан, впадающих с юго-востока в озеро Иссык-Куль. Отчет его содержит подробное описание его маршрута; всему краю, по которому он проехал, он составил чертеж, на который были нанесены также расспросные сведения о городах Восточного Туркестана. Как было принято в России вообще, Унковский называет всех оседлых жителей Туркестана, как нынешнего русского, так и нынешнего китайского, бухарцами. Уже д'Эрбело знал, что русские называют Бухарой всю страну между владениями русского царя и китайскими. Политические условия ко времени посольства Унковского успели измениться; император Нанси умер в 1722 г., и опасность для калмыцкого государства со стороны Китая временно была устранена; в помощи русских калмыки более не нуждались и не желали ни появления русских отрядов, ни постройки русских крепостей. Поэтому Унковский на вопрос о городах лучше от Цэван-Рабтана ответил: «Ныне города мне не надобны». Калмыки даже жаловались на действия русских на Иртыше и возобновляли свои притязания на берега Иртыша вплоть до Оми.

Вместе с Унковским прибыл в Россию в 1724 г. новый калмыцкий посол Дорчжи; из переговоров с ним выяснилось, что ему «о подданстве не приказано просить», а только о согласии. В таком смысле и была составлена ответная грамота; в ней уже не было упоминания о подданстве, и только выражение «мы вас в нашей И. В. высокой милости содержать не оставим» показывало, что калмыцкий «контайша» (так был переделан русскими титул калмыцких владетелей – хун-тайчжи) не признается равным русскому государю.

Ряд предприятий, вызванных слухами об «Эркети», закончился посольством плац-майора Угримова (1732–1733 гг.). Ему удалось добиться полного освобождения всех русских пленных, захваченных во время несчастного похода Бухгольца, и выяснить вопрос о золотых россыпях.

Оказалось, что золото добывалось в Восточном Туркестане, притом не столько около главного города страны Яркенда, сколько около города Керни, где и теперь существуют золотые прииски. С тех пор как было определено географическое положение рудников, мысль о военном походе с целью завладения ими более не возникала; когда четверть века спустя калмыцкое государство было завоевано китайцами, это совершилось без всяких препятствий со стороны России. О путешествии Унковского в то время были сообщены в печати только краткие сведения; подробный дневник его и другие документы, касавшиеся сношений с калмыками до посольства Угримова, были напечатаны только в 1887 г.

Последним из предприятий в Азии, мысль о которых принадлежала Петру Великому и которые были осуществлены после его смерти, было исследование северных и восточных берегов материка; главным из географических вопросов, требовавших разрешения, был вопрос о проливе между Азией и Америкой. До Петра у русских, если не считать плавания казаков из Колымы в Анадырь и с устья Амура к устью Ульи, не было судов на Великом океане; в 1716 г. шведскими пленными по поручению Петра были построены суда в Охотске. В 1725 г. при личном участии царя был составлен план экспедиции, впоследствии получившей название «первой камчатской», для разрешения вопроса о проливе; руководство экспедицией было поручено датчанину Витусу Берингу, состоявшему на русской службе с 1704 г.; из русских моряков в ней принимали участие Чириков, Шпангберг и Чаплин. Беринг только в 1728 г. начал свое плавание из Охотска и в 1730 г. вернулся обратно, причем им был открыт остров св. Лаврентия. Достигнуть берега Америки ему на этот раз не удалось, но он проследил берег Азии до его северо-восточной оконечности и убедился в том, что отсюда береговая линия направляется на запад, в чем видел достаточное доказательство, что материка Азии и Америки отделены один от другого морем.

Приблизительно в то же время, в 1726 г., в Петербурге была снаряжена экспедиция в землю чукчей под начальством казачьего головы Афанасия Шестакова из Якутска, откуда и раньше доставлялись сведения о Северо-Восточной Азии. Шестаков привез несколько карт, на которых, между прочим, был обозначен берег Аляски под названием «Большая земля». Шестаков выехал из Петербурга в 1727 г. и в 1730 г. погиб в стычке с чукчами; его подчиненный, подштурман Иван Федоров, в 1732 г. достиг берега «Большой земли», хотя и не высаживался там. Федоров умер на Камчатке в 1733 г...

...Несколько раньше, в 1716 г., был заключен контракт с д-ром Мессершмидтом, обязавшимся составить подробное описание Сибири не только в естественноисторическом, но также в этнографической и археологической отношениях. Мессершмидт отправился в Сибирь в 1720 и вернулся в Россию в 1727 г.; представленный им дневник (на немецком языке) остался в рукописи; только в 1888 г. из него были напечатаны (в русском переводе) некоторые извлечения В.В. Радловым. Мессершмидт умер в 1735 г.

Мысль Петра Великого об описании Сибири и изучении отдаленного Севера легла в основу обширной экспедиции, план которой был составлен одним из главных сподвижников Петра – сенатским обер-секретарем Кирилловым. Эта «великая северная экспедиция», называемая также «первой академической» и «второй камчатской», по обширности выполненных ею задач и до настоящего времени не имеет себе равной среди научных экспедиций, когда-либо снаряженных каким-либо правительством. Районом работ экспедиции были берега Европы и Азии от Архангельска до Японии; кроме того, был совершен ряд поездок в Сибирь сухим путем для изучения страны во всех отношениях. Достигнутые экспедицией результаты были куплены тяжкими жертвами. Члены экспедиции должны были выполнять возложенные на них поручения, соединенные с тяжелыми лишениями, не ожидая ни наград, ни каких-либо выгод; некоторые из них поплатились жизнью. На население местностей, где происходили работы, возлагались такие обременительные натуральные повинности, что целые народности были доведены ими до состояния нищеты.

Для исследования берегов Сибири было совершено несколько экспедиций. Одна из них исследовала береговую полосу от Архангельска до устья Оби, причем для путешествия туда и обратно потребовалось пять лет (1734–1739); другая направилась от устья Оби к устью Енисея (после нескольких неудачных попыток в 1737 г. удалось пройти это пространство), третья – от устья Енисея на полуостров Таймыр; две экспедиции были отправлены с устьев Лены: одна – на запад, к северной оконечности Азии, другая – на восток, к Шелагскому мысу, получившему такое название от вымершего народа шалагов, о котором первые сведения были сообщены Атласовым. Северная оконечность материка была достигнута в 1742 г. на санях штурманом Челюскиным, который назвал этот мыс северо-восточным; достижение этой цели было связано с такими трудностями, что впоследствии высказывалось сомнение в достоверности отчета Челюскина; только в 1878 г. экспедиция Норденшельда, которой впервые удалось достигнуть того же места морским путем, доказала полную правдивость этого отчета, после чего мыс получил новое название по имени русского исследователя.

Во главе всех морских работ экспедиции находился Беринг, взявший на себя лично выполнение главной задачи – исследование пролива между

Европой и Азией. В 1740 г. он покинул Охотск с кораблями «Петр» и «Павел» и приплыл к Камчатке, где открыл превосходную гавань, получившую от его кораблей название Петропавловска. В 1741 г. он из Петропавловска отправился дальше и достиг берега Америки. На обратном пути ему пришлось зимовать на Беринговом острове, причем от цинги погибла большая часть экипажа; сам Беринг умер в конце 1741 г. Для исследования полярной природы эта зимовка имела большое значение благодаря участию адъютанта Стеллера, сохранявшего бодрость даже при этой тяжелой обстановке; произведенные им наблюдения представляли большую цену; между прочим, им описан вид полярного животного («морская корова»), теперь уже не встречающийся...

...С именем того же сенатского обер-прокурора Кириллова, которому принадлежал план великой северной экспедиции, связана попытка утвердить русскую власть в Средней Азии с помощью так называемых «киргиз-кайсацких орд».

Название киргиз, собственно, принадлежит народу, известному теперь у русских под названием «кара-киргизов», «дикокаменных киргизов» или «бурутов» (последнее название было заимствовано у калмыков и встречается у Унковского). Эти киргизы жили в средние века по верхнему течению Енисея, где еще русские застали в XVII в. остатки этого народа; большая часть его постепенно (первое известие о таком движении относится еще к X в.) переселилась на юго-запад, в нынешнюю Семиреченскую область и прилегающие к ней земли, где они живут до настоящего времени. В XVI в. эти киргизы тесно сблизилась с частью узбекского народа, отделившейся от своих ханов и оставшейся в степи в то время, когда ханы с остальными узбеками предприняли завоевательное движение против культурных областей бассейна Аральского моря. Узбекам, оставшимся в степи, было присвоено название «казаков». Турецкое слово казак (этимологическое его происхождение остается спорным) применялось к человеку, отделившемуся от своего государства, племени или рода и принужденному вести жизнь искателя приключений. «Казак» становился хан, потерпевший поражение в борьбе за свой престол и спасшийся бегством с горстью преданных ему людей; «казаками» были и подданные, недовольные своим ханом и ушедшие из-под его власти, чтобы на свой страх искать счастья в другом месте. Тот же турецкий термин присвоила себе русская «вольница», не захотевшая примириться с порядками Московской Руси и покинувшая свою родину.

Узбекские казаки уже в начале XVI в. были могущественным народом, имевшим своих ханов и нередко одерживавшим победы над своими соплеменниками, владевшими Самаркандом и Бухарой. Мы не имеем точных сведений о том, как произошло распадение этого народа на три орды: Большую, Среднюю и Малую (или Старшую, Среднюю и Младшую), из которых каждая имела своего хана. Кочевья этих орд располагались в

порядке с востока на запад (Большая занимала самую восточную часть степи, Малая – самую западную); орды получили свое название не по числу принадлежавших к ним кочевников (Малая орда была самой многочисленной), но по старшинству входивших в их состав родов. К казакам всех трех орд русские неправильно отнесли не принадлежавшее им название киргизов (сами казаки и до сих пор никогда себя так не называют) и в отличие от настоящих киргизов назвали их «киргиз-кайсаками», причем слово кайсак является только искажением слова казак.

В начале XVIII в. казаки всех трех орд, подобно настоящим киргизам, подвергались нападениям калмыков и по временам бывали вынуждены признать над собой власть калмыцких владетелей. Притеснения со стороны калмыков заставили киргиз-кайсаков искать помощи у русских; в 1717 г. все три хана – Тявка, Каип и Абулхайр – признали себя подданными Петра Великого (хан Тявка еще в 1694 г. принимая у себя в городе Туркестане русских посланцев, казаков Фед. Скибина и Матв. Трошина, отправленных из Тобольска), но это подданство оставалось столь же номинальным, как подданство хивинского хана или несколько лет спустя подданство самого калмыцкого владетеля Цэван-Рабтана. Но в 1730 г. ближайший сосед России, хан Малой орды Абулхайр, вторично предложил свое подданство. Его посланцы были приняты в Уфе и Петербурге; предложение казалось было очень заманчивым, и для принятия присяги от новых подданных был отправлен в степь татарин Мурза Тевкелев. Тевкелев пробыл в степи два года (1731–1733), причем доходил вместе с Абулхайром до устья Сыр-Дарьи. Выполнить возложенное на него поручение оказалось не так легко, как можно было ожидать. Абулхайру, как и другим среднеазиатским владетелям, подданство, казалось только выгодной сделкой, благодаря которой слабейший становился под покровительство сильнейшего и в то же время не принимал на себя никаких обязанностей. Предлагая русским свое подданство, он имел в виду только личные цели; с помощью русских он надеялся укрепить и упрочить свою власть, может быть, даже стать во главе всего киргизского народа. Власть степного хана над своими подданными не соответствовала русскому представлению о правителе, имеющем право заключить договор от имени своего народа; предводитель кочевого народа не имеет иной власти, кроме той, которую дают ему его личные качества, и в этом отношении обаяние Абулхайра не стояло высоко. Тевкелеву пришлось убедиться, что народ вовсе не считая для себя обязательными обещания Абулхайра; пришлось вести переговоры о подданстве не только с ханом, но и с народом. При этих переговорах Тевкелев обнаружил большое дипломатическое искусство и в конце концов достиг цели. Не только Младшая орда, во главе которой находился Абулхайр, но и часть Средней, с ханом Шемякой, согласились принести присягу. Абулхайр отправил с Тевкелевым новое посольство, во главе которого находился его сын Эр-Али;

хан желал, чтобы русские для укрепления его власти построили два города: один – к северу от степи, на реке Ори, притоке Урала (тогда называвшегося Яиком), другой – к югу от нее, при устье Сыр-Дарьи.

В Петербурге в это время под влиянием ослабления Турции и среднеазиатских ханств составлялись обширные завоевательные проекты. Профессор арабского языка Кер, состоявший в то время при Академии наук, в 1733 г. подал проект учреждения особой восточной академии, в котором ссылается на составленные им раньше планы завоевания Турции и завоевания Средней Азии; при этом была высказана надежда, отчасти оправдавшаяся в XIX в., что при завоевании Самарканда и Бухары будет найдено много восточных рукописей. Успех Тевкелева возбудил самые широкие надежды; на необходимости принять подданство Абулхайра и исполнить все его желания особенно настаивал Кириллов; он доказывая, что в противном случае «не токмо новые многие народы, пришедшие в подданство и еще желающие подданства, со многими городами, яко Ташкент и Арал, можем потерять, но и нынешний случай к подборанию рассыпанных бухарских и самаркандских провинций и богатого места Бодокшана упустим». Из последних слов видно, что и в Средней Азии, как прежде в Маньчжурии и в Монголии, составлявшиеся в то время проекты присоединяли к России области, которые и потом оставались вне пределов Российской империи: «богатое место Бодокшан», т. е. область Бадахшан, входит в настоящее время в состав Афганистана.

Записка Кириллова была одобрена правительством, и ему самому в качестве начальника «Оренбургской экспедиции» (в первые годы экспедиция называлась только «известной», и уже потом ей было присвоено название «Оренбургской») было поручено привести в исполнение свои планы (1734 г.). Ближайшая цель, кроме основания городов к северу и к югу от степи, состояла в том, чтобы «на Аральском море российский флаг объявить»; вновь был поднят вопрос о торговом пути через среднеазиатские ханства в Индию.

Из всех проектов Кириллова осуществилось только устройство линии укреплений вдоль северо-западной границы «киргиз-кайсацких степей». В 1735 г. Кирилловым был построен на реке Ори город Оренбург в том месте, где теперь находится Орск. Место оказалось выбранным неудачно; в 1739 г. город был перенесен на новое место, где теперь Красногорская станица, в 1742 г. – на третье место, где он находится в настоящее время. В этот третий Оренбург были перенесены из Уфы правительственные учреждения; в 1744 г. была образована Оренбургская губерния, в состав которой вошла и нынешняя Уфимская. До завоевания Туркестана и учреждения Туркестанского генерал-губернаторства Оренбург оставался центром управления киргизскими степями и всех торговых и дипломатических сношений со Средней Азией; в этом отношении к нему перешла роль, до тех

пор принадлежавшая Астрахани. Оренбург получил от хивинцев название Янги-кала (новая крепость). Кроме Оренбурга и Орска был основан на Урале и в прилегающей к нему местности ряд других укреплений или станиц; несмотря на номинальное подданство киргизов, Оренбургская линия вместе с Иртышской долгое время оставалась фактической границей России. Линией русских укреплений были отделены друг от друга два народа, одинаково считавшиеся русскими подданными, но враждовавшие между собой, башкиры и киргизы. Борьба между этими народами продолжалась и после устройства Оренбургской губернии; оренбургским властям даже было предписано в зависимости от обстоятельств усмирять один народ при помощи другого, чтобы щадить русскую кровь. В 50-х годах, при первом оренбургском губернаторе Неплюеве, среди башкир руками киргизов был произведен страшный погром, от которого башкирский народ уже не мог оправиться.

Проект утверждения русской власти в самих степях и в особенности к югу от них в XVIII в. не был выполнен; не удалось даже построить город у низовьев Сыр-Дарьи. Кириллов умер в 1737 г.; его преемник Татищев отправил на Сыр-Дарью с разведочной целью поручика Гладышева, геодезиста Муравина и переводчика Назарова. Когда они прибыли к низовьям Сыр-Дарьи, то оказалось, что Абулхайр, которого они надеялись там найти, отправился в Хиву, где его избрали ханом. Гладышев и Муравин последовали за ним и в 1740 г. прибыли в Хивинское ханство, которое в это время подвергалось нашествию персидского шаха Надира. Русские посланцы известили шаха, что Абулхайр – русский подданный и что поэтому управляемое им ханство находится под покровительством России; Надир выразил согласие заключить договор с Абулхайром, если тот явится к нему, но в это время Абулхайр покинул своих хивинских подданных и спасся бегством в свои родные степи. Тогда же (в 1740 г.) инженером Назимовым был сделан план Хивы. Хивинское ханство было занято войсками шаха, который оставил здесь своего наместника; но тотчас после удаления Надира хивинцы вернули себе независимость и призвали на престол сына Абулхайра, Нур-Али. От этого хана русские посланцы (те же Гладышев и Муравин, вторично посланные в августе 1741 г. и в январе 1742 г. видевшие Абулхайра в низовьях Аму-Дарьи) также потребовали присяги, как от русского подданного, и прислали ему присяжный лист, но Нур-Али отказался принять его (1742 г.).

Киргизы по-прежнему нападали на караваны, направлявшиеся в Россию или из России в ханства (так, в 1739–1740 гг. в Ташкенте был караван под начальством поручика Миллера). Абулхайр умер в 1748 г.; ему наследовал с помощью русских его сын Нур-Али, уже несколькими годами раньше изгнанный из Хивы; вместо него в Хиве после некоторого перерыва сделался ханом Каип (Гаиб), сын соперника Абулхайра, султана Батыра.

Соперничество между Нур-Али и Батыром еще более затрудняло движение караванов; вновь высказанная в 1752 г. надежда на распространение русской торговли до Индии оставалась столь же неосуществимой, как прежде. Не удалось даже обезопасить торговые сношения с Хивинским ханством, ближайшим к России; в 1753 г. хивинский караван, отправленный в Россию, был разграблен киргизами из числа подданных Нур-Али, и последний откровенно признался, что это было сделано по его приказанию за то, что караван шел не по его владениям, а по владениям его соперника Батыра. Тем не менее Неплюев в том же, 1753 г. отправил в Хиву через владения Нур-Али купеческий караван с переводчиками Гуляевым и Чучаловым; во главе каравана находился самарский купец Даниил Рукавкин, представивший после своего возвращения краткое описание ханства. Караван был на долгое время задержан в Хиве притеснениями хана.

Русское правительство причисляло к своим подданным не только Малую орду, но и две другие, хотя киргизы в то же время поддерживали сношения с калмыцким государством. Насколько различны были понятия о подданстве у киргизов и у русских, показывает факт, что Средняя орда уже при Екатерине II (1775–1776 гг.) вновь предложила России свое подданство, на что от имени императрицы последовал ответ, что в этом нет никакой надобности, так как все три киргиз-кайсацкие орды давно уже состоят в подданстве России. Столь же мало последствий имели предложения со стороны прикаспийских туркмен об устройстве русских крепостей на восточной берегу Каспийского моря. Еще в 1744 г. туркменские послы предложили «устроить крепость для торга» на Мангышлакском полуострове; впоследствии намечались другие местности, устье Эмбы и даже Огурчинские острова, расположенные недалеко от старого русла Аму-Дарьи; но ни одно из этих предложений не было осуществлено. В московском главном архиве имеется дело о «трухменцах», к которым были посланы капитан Копытовский и штурман Лебедев, сообщившим журнал своего путешествия; этих туркмен было всего 2500 кибиток. На просьбу туркмен о подданстве последовала резолюция «о заслужении ими впредь милости быть принятыми в покровительство России через безобидную с пограничными купцами торговлю, через пропуск и вспоможение проезжающих от Мангышлака с товарами в Хиву и Бухары и через всегдашнее возвращение российских пленных».

Политическое положение сделалось еще более запутанным, когда калмыцкое государство было разгромлено и завоевано китайцами, причем среди калмыцкого народа было произведено страшное избиение (1756–1758 гг.). Тогда же возник ряд китайских пикетов, расположенных теперь между принадлежащей Китаю Джунгарией и русскими владениями (Семипалатинской областью и северной частью Семиреченской). На обширное степное пространство между русскими и китайскими

пограничными укреплениями заявляли притязание обе стороны. Начальник китайских пикетов носил титул «главнокомандующего поколениями заграничных ханов»; в степь отправлялись китайские посланцы, иногда и военные отряды, и требовали подданства и дани не только от кара-киргизов, но и от трех киргиз-кайсацких орд. Русское правительство, считавшее киргиз-кайсаков своими подданными, обвиняло китайцев в том, что они, «нарушая мир, учинили на наши сибирские границы наступление». Русское правительство, однако, не ответило на это «наступление» военными действиями, хотя только в XIX в. пограничный спор был разрешен в пользу России. В XVIII в. киргизы исполняли требования русского правительства только тогда, когда им это было выгодно. Когда в 1771 г. значительная часть калмыков, живших в южнорусских степях, решила покинуть Россию и уйти в китайские пределы, киргизы охотно приняли участие в преследовании беглецов, нанесли им страшный урон и захватили значительную добычу. Во время Пугачевского бунта киргизы оставались нейтральными.

В течение всего этого периода в Оренбурге как центре управления обширным краем сосредоточивались сведения как о самом крае, так и о соседних областях Средней Азии. Уже в 1744 г. была основана в Оренбурге татарско-калмыцкая школа для приготовления переводчиков этих языков. Из попыток обработать собранный в Оренбурге географический и исторический материал особенно замечательны труды Рычковых, отца (Петра Ив.) и сына (Николая Петровича); первому принадлежит составление «Истории оренбургской» (1759 г.), «Топографии оренбургской» (1762 г.) и «Опыта Казанской истории» (1767 г.). Для татар Оренбург сделался центром, откуда принимались меры для укрепления ислама в киргизских степях, где кочевники до тех пор были мусульманами только по имени. 1740-е годы были временем ожесточенного гонения на ислам. Начало этому гонению было положено именным указом 11 сентября 1740 г. казанской новокрещенской конторе, в котором предписывалось распространять христианство без принуждения, но в то же время освобождать крещеных от податей и рекрутчины, возлагая то и другое на некрещеных. Сенатским указом 19 ноября 1742 г. было разрешено оставить мечети только в тех деревнях, где не было ни русских, ни новокрещеных; в Казанской губернии к июню 1744 г. из 536 мечетей было разрушено 418; от полного уничтожения мечетей воздержались потому, что слух об этом мог дойти до мусульманских стран и вызвать там разрушение церквей. Религиозное гонение было одной из причин башкирского восстания 1755 г., после которого политика правительства несколько изменилась. В 1755 г. было разрешено основание в небольшом расстоянии к северу от Оренбурга так называемого Сеитовского посада (у татар – Каргала) для 200 семейств, освобожденных от податей и повинностей, причем, по словам Рычкова, была построена «мечеть, которой больше и лучше, как сказывают, во всей Казанской губернии ныне нет».

Сеитовский посад оставался до последнего времени центром мусульманской науки; колонией его является Стерлибаш, учреждение с той же целью в Уфимской губернии, к юго-западу от основанного в 1767 г. города Стерлитамака. Неудача правительственных мер отчасти объясняется тем, что муллы резко выделялись среди народных масс своею ученостью и пользовались общим уважением, тогда как невежественное православное духовенство не имело никакого влияния на своих прихожан.

Сведения о среднеазиатских ханствах получались частью от приходивших в Оренбург среднеазиатских торговцев, частью от русских людей, захваченных в плен киргизами и проданных в рабство. Подобные случаи бывали и по Оренбургской линии, причем захвату в плен подвергались не только русские поселенцы, но и русские солдаты. Из числа таких невольных путешествий особенно замечательно путешествие унтер-офицера Филиппа Ефремова (1774–1782 гг.). Около Оренбургской линии он во время Пугачевщины был захвачен в плен сначала яицкими казаками, потом киргизами, которые увезли его в Бухару, где он благодаря своим познаниям в военном деле приобрел некоторое значение при дворе местного правителя (апгалыка) Данияр-бека; по поручению аталыка он ездил в Хиву и Мерв, потом, покинув бухарскую службу, бежал в Коканд, из Коканда проехал через Кашгар, Яркенд и Тибет в Индию, откуда через Англию вернулся в Россию. Благодаря знанию восточных языков и своему официальному положению при бухарском дворе он мог собрать ценные сведения и, вернувшись на родину, издал книгу о своем «Странствовании в Бухарии, Хиве, Персии и Индии». Книга настолько заинтересовала современников, что выдержала три издания (1786, 1794 и 1811 гг.).

Официальных посольств из Оренбурга в среднеазиатские ханства в XVIII в., если не считать отправления торговых караванов, было только одно, именно посольство переводчика Мендияра Бекчурина в Бухару в 1780–1781 гг.; им были добыты некоторые интересные сведения; между прочим, у него едва ли не в первый раз упоминается о делении узбеков на 92 рода. Кроме того, из Оренбурга было совершено путешествие глазного врача Бланкеннагеля (1793–1794 гг.), посланного в Хиву по просьбе правителя Хивинского ханства для исцеления глаз ослепшего дяди правителя. По прибытии в Хиву Бланкеннагель нашел больного неизлечимым, за что в Хиве подвергся большой опасности, и только с трудом спас свою жизнь. По отзыву издателя его отчета, проф. Григорьева, Бланкеннагель «в течение одного месяца пребывания в степи понял ее лучше, нежели множество администраторов, десятки лет имевших дело с киргизами».

Из бухарских послов, приезжавших в Россию не через Оренбург, особенно известен Ир-Назар-бай Максюттов (в 1774 и вторично в 1779 г.). Имя Ир-Назара носило одно из бухарских медресе, вследствие чего распространилось мнение, совершенно неосновательное, будто деньги на

постройку этого медресе были даны Екатериной. Ир-Назар был пропущен через Россию в Константинополь и умер в Конье в 1781 г.; в 1785 г. в Россию приезжал его сын Шериф.

В противоположность царствованию Елизаветы Петровны царствование Екатерины было благоприятно для ислама. Присоединение в 1783 г. Крыма, где еще в 1736 г. русскими был сожжен Бахчисарай, имело последствием издание в 1785 г. грамоты о веротерпимости, текст которой в XIX в. вошел в основные законы. В 1786 г., после утверждения устава народных училищ, барону Игельстрому, наместнику симбирскому и уфимскому, было поручено озаботиться введением таких училищ в киргизских степях; было предписано, чтобы учебные книги печатались на киргизском языке вместе с российским. Эта мера привела к утверждению в степи не русской, а средневековой мусульманской культуры, так как на преподавательские должности ввиду отсутствия подходящих кандидатов среди русских и киргизов назначались казанские муллы. В то же царствование были приняты меры для распространения знания восточных языков среди русских; в 1769 г. был введен татарский класс в Казанской гимназии; указом 27 сентября 1782 г. было предписано ввести преподавание арабского языка в народных училищах тех губерний, которые «лежат в стороне татарской, персидской и бухарской», и китайского в училищах Иркутской губернии и Колыванской области.

Одновременно с действиями в Средней Азии продолжались также работы по изучению Сибири, особенно ее северной части, и прилегающих к ней государств.

## **Формирование и развитие мусульманских общин в дореволюционный период (XIII в. – 1917 г.)<sup>1</sup>**

На территории Оренбуржья мусульманские народы последовательно, преемственно проживают с XIII–XIV веков.

Распространение ислама в соседнем регионе Среднего Поволжья началось на рубеже IX–X вв. по мере развития торговых, культурных и политических связей со среднеазиатским регионом. В 922 г. предки современных татар приняли здесь ислам в качестве официальной религии своего государства – Волжской Булгарии. Их исламизация в общих чертах завершилась к концу X в., когда в болгарских могильниках мусульманский погребальный обряд полностью вытеснил прежний языческий. После завоевания монголами в 1232–1238 гг. Волго-Уральского региона с конца XIII в. он стал постепенно распространяться и на территорию соседней Башкирии. Этому способствовало провозглашение в 1312 г. ислама государственной религией в созданном захватчиками новом политическом образовании – Золотой Орде. В XIV в. мусульманский погребальный обряд стал доминирующим в степной полосе Южного Урала, а с середины XVI в. продвинулся в северные лесостепные районы, что ознаменовало окончание исламизации башкирского населения.

Северо-западные районы Оренбуржья составляли окраину Волжской Булгарии, с XIII в. вся его территория входила в состав Золотой Орды, а после распада этого государства с начала XV столетия принадлежала Ногайской Орде. Материальные памятники свидетельствуют о широком распространении ислама на этих землях еще со средних веков. Археологическими раскопками на территории Оренбургской области обнаружены остатки мусульманских кирпичных мавзолеев XIII–XIV веков у с. Кзыл-Мечеть Тоцкого района, с. Мустаево Новосергиевского района, с. Имангулово 1-е Октябрьского района. До наших дней сохранился золотоордынский сырцовый мавзолей Баймогила в Домбаровском районе. Первые исследователи Оренбургского края застали здесь многочисленные свидетельства исламского прошлого. Так, на территории будущего города Оренбурга располагалось старинное мусульманское кладбище у Нагорного бастиона в районе современной набережной, а также стены большой каменной мечети. Другое место поклонения находилось в самом центре старого Орска, на Преображенской горе, которая прежде именовалась Намаз-тау (Молитвенная гора). Долгое время сохранялись развалины каменных

---

<sup>1</sup> Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А. Ислам в конфессиональном пространстве Оренбургского края. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2014. 304 с.

мечетей по рекам Бузулук, Ток, у современного с. Ильинка Кувандыкского района и др. В XVII в. после вытеснения ногайцев калмыками на запад из оренбургских степей по нижнему течению р. Сакмара и среднему течению р. Урал с притоками расселились продвинувшиеся с севера на юг башкирские племена (кипчаки, усерганцы, бурзянцы, сынрянцы, табынцы и др.), потомки которых до сих пор обитают в современной Оренбургской области. С началом широкомасштабной правительственной колонизации степных районов Южного Урала Российским государством в 30–40-е годы XVIII в. на эту территорию стали переселяться татары из Среднего Поволжья, а в городах – оседать выходцы из Средней Азии (узбеки, таджики и др.), занятые в приграничной и караванной торговле.

С началом широкомасштабного заселения и хозяйственного освоения Оренбургского края татарами крупнейший на Южном Урале региональный центр мусульманской религии, культуры и образования складывается в Сеитовой слободе (ныне с. Татарская Каргала Сакмарского района Оренбургской области), основанной в 1744 г. До конца XVIII в. ее старшие духовные лица (ахуны) были крупнейшими неформальными лидерами мусульман на Южном Урале, которые оказывали огромное влияние не только на близлежащую татарскую округу, но и на значительную часть Башкирии и даже на казахские степи. Члены других общин, кочевое население, среднеазиатские торговцы прибегали к их суду при возникновении споров в брачно-семейных, имущественных и других отношениях. Мусульманские ученые Каргалы, обладавшие глубокими познаниями в шариате, математике, астрономии, ежегодно определяли время начала и окончания поста, рассылая по всему уезду предписания о времени проведения религиозных праздников. Старшими ахунами Каргалы были: до 1768 г. – Габдессалям бин Урай (1700 – не ранее 1768), в 1768–1778 гг. – Абдулнасыр Габдессалямов), в 1778–1812 гг. – Абдрешит Абдулкаримов (1741–1812), в 1812–1834 гг. – Надыр Абдулвагапов (?-19.11.1834), в 1854–1883 гг. – Абдулкарим Рафиков (1796–1883), в 1884–1916 гг. – Исхак Махмутович Исмагилов (12.09.1826–16.03.1916). Изначально их выбирали прихожане всех каргалинских мечетей, но с середины XIX столетия в определении наиболее достойного стало участвовать только сеитовское духовенство. Сохранившиеся общественные приговоры позволяют установить круг обязанностей, которые возлагались на старшего ахуна. Он избирался для того, чтобы: следить «1-е, дабы в каждой мечети утвержденные муллы... отправляли пятивременные и по пятницам... богомоления без всякого времени упущения с истинным усердием и прилежностью, притом, кто приблизится к смерти, чинить... похороны в правилах магометанского... закона,... обвенчивать мужей с женами... и делать разбирательства и решения по точным словам священнных... книг; 2-е, в рассуждении здешнего посада и пограничного места... по Высочайшим

узаконениям и по религии магометанской... для открытия справедливости во всех необходимых случаях,... а азиатских людей ради всегдашней тишины, спокойствия и мира; 3-е, в Империи Российской разных губерний и округ из магометанцев тяжущиеся могут прибегать с просьбами и получать себе в претензиях удовольствие законным разрешением ево, ахуна,... по прямой истине». В списках мусульманских приходов Оренбургской губернии неоднократно упоминается, что в 60–70-е годы XVIII в. мечети строились по частному разрешению ближайшего ахуна.

Таким образом, еще до создания государственных структур у российских мусульман появились зачатки самоорганизации в религиозной сфере, началось выстраивание системы духовного управления снизу. С середины XVIII в. на Южном Урале сформировался региональный центр мусульманской религии, культуры и образования в Каргале, который выполнял консолидирующую, объединяющую роль для других сельских общин. Ее старшие ахуны осуществляли контроль за правильным исполнением религиозных обрядов в низовых приходах, выступали высшими авторитетами в вопросах толкования норм шариата, третейскими судьями по брачно-семейным, имущественным и другим делам, разбирали споры между местными мусульманами и приезжими среднеазиатскими торговцами.

Однако по мере укрепления абсолютизма, централизации управления самодержавной монархии невнятная система неформальных лидеров, ахунов при широкой автономии и неподконтрольности мусульманских общин уже не отвечала тенденциям государственного развития. При Екатерине II Российская империя перешла от политики насильственной христианизации к признанию ислама в качестве терпимой религии, к постепенной интеграции мусульманских институтов в административную систему, к выстраиванию собственной вертикальной структуры духовного управления, к детальной регламентации правового статуса культовых зданий и священнослужителей. По высочайшему указу от 22 сентября 1788 г. было образовано Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС) как центральный орган управления мусульманами Российской империи (за исключением Крыма). Его официальное открытие состоялось 4 декабря 1789 г. в Уфе. В 1797–1802 гг. оно располагалось в Оренбурге, а затем снова вернулось в Уфу. Духовное собрание входило в общую систему государственных учреждений Российской империи. С 1803 г. его опекал обер-прокурор Святейшего Синода. 25 июля 1810 г. было создано Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, в состав которого включено ОМДС. С 24 октября 1817 г. управление было подчинено Министерству духовных дел и народного просвещения. 2 февраля 1832 г. оно было преобразовано в Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Непродолжительное время, с 6 августа 1880 г. по 16 марта 1881 г., он существовал как самостоятельное учреждение, а затем вернулся в структуру

МВД. Под различными наименованиями контрольный орган проверял законность и обоснованность постановлений Духовного собрания, а в случае необходимости отменял их по жалобам и протестам. На месте надзор за деятельностью религиозного учреждения осуществляли: в 1789–1796 гг. – Уфимское наместническое правление, в 1796–1865 гг. – Оренбургское губернское правление, а в 1865–1917 гг. – Уфимское губернское правление.

Духовное собрание было коллегиальным органом, деятельностью которого руководили председатель (муфтий) и три заседателя (кади). Муфтий назначался пожизненно императором по представлению министра внутренних дел. Кади первоначально избирались на 3 года мусульманским духовенством Казанской губернии, а после 1889 г. стали утверждаться на тот же срок Министерством внутренних дел по представлению муфтия. В компетенцию ОМДС входили:

- принятие экзаменов у кандидатов на мусульманские духовные должности;
- осуществления контроля за деятельностью духовенства, конфессиональных школ и управлением религиозным имуществом;
- пересмотр по жалобам брачно-семейных и наследственных дел, решенных по шариату нижестоящими духовными лицами;
- издание фетв – разъяснений по религиозно-правовым вопросам; выдача разрешений на ремонт мечетей.

В непосредственное подчинение Духовного собрания было поставлено приходское духовенство, которому оно давало обязательные поручения и указания, осуществляло надзор за исполнением религиозных обязанностей и налагало взыскания за их нарушения. По всем прочим обязанностям, не относящимся к духовной сфере, приходские священнослужители подлежали светскому суду на общих основаниях.

В отличие от христианства в исламе нет представления о священнослужителях как носителях Божественной благодати, позволяющей им совершать религиозные таинства. Руководить общественной молитвой и проводить обряды может любой взрослый мужчина, обладающий необходимыми знаниями и морально-нравственными качествами. Соответственно, в исламе нет и церкви с иерархической системой духовенства, которая воспринималась бы в качестве посредника между верующими и Богом. Тем не менее, по мере развития мусульманского общества в нем выделилась прослойка профессиональных служителей культа, для которых религиозная деятельность стала основным занятием и источником средств к существованию. У мусульманских народов Волго-Уральского региона, вошедших в состав России, они носили различные названия: кари и хафизы (чтецы Корана), муэдзины (араб. «призывающий», «взывающий») и азанчи (тур. «провозглашающий азан – призыв на молитву»), имамы (от араб. глагола «амма» – «стоять впереди», «руководить

чем-либо», «предводительствовать») и муллы (от араб. «маула» – «господин», «повелитель», «владыка»), ахуны (от перс. «ахунд» или «хаванд» – «наставник»), мухтасибы (от араб. «ихтасаба» – «проверить»), кади (араб. «назначающий», «приговаривающий» – шариатские судьи), муфтии (от перс. «дающий фетву» – религиозно-правовое заключение), шейхи и ишаны (главы суфийских общин) и др. Поддерживая между собой интенсивные культурные связи, мусульманские общины в то же время были автономными друг от друга в вопросах избрания священнослужителей и вообще внутренней религиозной жизни. До конца XVIII в. не существовало жесткой иерархии духовенства, которая выходила бы за пределы конкретной общины, а подчинение решениям того или иного богослова, знатока мусульманского права (факиха) зависело исключительно от его авторитета, обусловленного уровнем знаний и образом жизни.

Лишь после учреждения ОМДС мусульманское духовенство Европейской части России и Сибири приобрело не свойственную ему до этого вертикальную структуру. На низовом уровне прихода оно было представлено муэдзинами и муллами, среднее звено управления в пределах различных территориальных единиц (нескольких близлежащих приходов, волости, уезда, города) составляли ахуны и мухтасибы, а на высшей ступени стояло само Оренбургское магометанское духовное собрание в составе трех заседателей (кадиев) и председателя (муфтия).

Российское законодательство сохранило исторически свойственный мусульманской общине принцип выборности духовных лиц ее членами. В то же время для обеспечения единообразия и контроля было законодательно ограничено количество священнослужителей в приходе, а также мусульманских духовных званий, официально признаваемых государством. Еще журнальным постановлением ОМДС от 14 января 1811 г. по предложению самого муфтия было рекомендовано иметь при каждой мечети в Оренбургской губернии не более одного имама и одного азанчая с тем, чтобы мусульмане «без особой надобности не избирали» новых духовных лиц. Согласно высочайше утвержденному 9 декабря 1835 г. мнению Государственного Совета при простой (пятитименной) мечети по штату было положено не более одного имама и одного муэдзина, а при соборной мечети – один хатыб (мулла, имеющий право читать хутбу – пятничную проповедь), один имам и один муэдзин. Такое ограничение создавало сложности для охвата религиозными обрядами всех мусульман в крупных общинах, а также в приходах, объединяющих несколько удаленных друг от друга населенных пунктов. Например, 1 декабря 1876 г. прихожане Кузубаевской соборной мечети Султаевской волости Челябинского уезда ходатайствовали перед властями о назначении 3-го муллы по числу входящих в этот приход деревень: Кузубаевой, Тактамышевой и Тугузбаевой. Однако руководствуясь нормой закона, Оренбургское губернское правление

(ОГП) журнальным постановлением от 7 апреля 1877 г. № 365 отказало им в этой просьбе (указ от 14 апреля 1877 г. № 1154). Отчасти подобная практика вступала в противоречие и с положениями шариата, который признавал похвальным иметь при мечети двух муэдзинов, так как у самого Пророка призыв на молитву попеременно провозглашали Билял и Ибн Умм Мактум.

Сама процедура избрания и утверждения в должности приходского духовенства была подробно урегулирована и поставлена под контроль государства. Прежде всего, российское законодательство предъявляло к кандидатам на должности мусульманских священнослужителей определенные требования. Они должны были:

- 1) сдать экзамен в ОМДС на духовные звания;
- 2) обладать высокими нравственными качествами и политической благонадежностью;
- 3) достичь установленного законом возраста (с 1855 г.);
- 4) подтвердить знание русского языка (с 1891 г.).

Путем создания Магометанского духовного собрания Российское государство стремилось установить административный контроль над мусульманскими общинами и их выборными священнослужителями. Поэтому еще указом от 22 сентября 1788 г. об учреждении этого органа в качестве его главной задачи было определено испытание кандидатов на духовные должности в знании правил и обрядов мусульманской религии с последующим утверждением региональными властями. Получив избирательный приговор прихожан, Губернские или Областные правления своими указами предписывали ОМДС подвергнуть кандидата испытанию и доложить о результатах. Однако нередко мусульмане сдавали экзамен по собственной инициативе для поступления в будущем на должности священнослужителя, педагога или повышения своего социального статуса. В этом случае претендент подавал прошение о допуске к испытаниям непосредственно в Духовное собрание, а также прикладывал свидетельство об уровне подготовки и характеристику от имама, у которого он получил образование.

ОМДС были разработаны специальные программы экзаменов отдельно для различных духовных званий.

От кандидатов на звание муэдзина требовалось: правильное провозглашение азана (призыва к молитве), последующей молитвы (дуа) о приведении Пророка к высшей ступени рая и икамата (объявления о начале молитвы в мечети); чтение на арабском языке молитвы «Аман-ту билляхи», которая суммирует основные принципы ислама (веру во Всевышнего Аллаха, ангелов, Священные Писания, пророков, Судный день и воскрешение мертвых, Божественное предопределение), умение объяснить их смысл на татарском языке; проверка искренности веры; сущность Аллаха, его единство (таухид) и атрибуты (сифат); пророческое призвание Мухаммада с его

краткими доказательствами, краткая биография Пророка; знание мусульманского летоисчисления и календаря, названий всех месяцев и времени праздников; правил очищения (тахарат) и молитвы (намаз); определение точного времени начала и окончания пяти ежедневных, пятничной и праздничных молитв; твердое знание правил соблюдения поста (уразы) и последствий их нарушения, времени наступления утренней зари и сумерек; порядок обмывания покойных (гусль) и заворачивания в саван (такфин), их число для мужчин и женщин, чтение молитвы по умершему (джаназа-намаз), правила выноса тела и погребения; сознательное, толковое чтение книг на тюрки, умение писать без грубых ошибок; чтение аятов Корана, преимущественно из суры «Ясин».

В программу экзаменов на звание имама и мугаллима входило: чтение «Аманту билляхи» с объяснением смысла; понятие веры (иман); доказательства существования и единства Аллаха со ссылкой на Коран и книги по шариату, а также на основе личных умозаключений испытуемого; вера в ангелов, Священные Писания, Божьих посланников; пророческое призвание Мухаммада с его краткими доказательствами; краткая биография Пророка с указанием и объяснением некоторых его чудес; различие между четырьмя школами мусульманского права (мазхабами Абу Ханифы, Мухаммада ибн Идриса аш-Шафии, Ахмада ибн Ханбалы и Малика ибн Анаса); перечисление добрых и злых качеств человека; представление логических выводов об обязательности намазов для каждого мусульманина и их ежедневного пятикратного числа; знание условий (шурут), обязательных элементов (фуруд) молитвы и действий во время ее совершения (ваджибат ас-саят), условия недействительности молитвы (муфсидат ас-саят); порядок проведения пятничной (саят аль-джума) и праздничной молитвы (саят аль-ид); цели и значение поста (уразы), очистительной милостыни (закята) и паломничества (хаджа) с объяснением, для кого они обязательны, и как нужно их исполнять; владение арабским языком в такой степени, чтобы кандидат мог объяснить отдельные вопросы его этимологии (сарф) и синтаксиса (наху); правила бракосочетания и развода, их виды, последствия нарушения брачного союза; чтение популярного руководства по мусульманскому праву (фикху) ханафитского мазхаба «Мухтасар аль-викая» Убайдуллы бин Масхуда Садрашшариа, умение передать смысл прочитанного на татарском языке по вопросам о молитве, религиозных обязанностях, договорах, взаимных обязательствах и проч.; краткое знание правил распределения наследственных долей (фараиза); чтение Корана с соблюдением орфоэпических правил (таджвида).

Программа испытаний на звание имам-хатыба и мугаллима предусматривала: точное знание сущности и правоты веры (имана), столпов ислама, чтение молитвы «Аманту билляхи» с подробным объяснением истинности основных принципов религии; знание богословия (гакайда): о

времени и порядке создания Вселенной, о загробных муках, Судном дне, воскрешении мертвых и проч.; перечисление хороших качеств пророков, цель и значение их пришествия; пророческое призвание Мухаммада с подробным изложением его доказательств, пространная биография Пророка с приведением и объяснением некоторых его высказываний и поступков (хадисов); различие между четырьмя богословско-правовыми школами (мазхабами); знание основных правил мусульманского права (фикха); доказательства обязательности молитвы (намаза), поста (уразы), очистительной милостыни (закята) и паломничества (хаджа), порядок их совершения, условия недействительности; пространное знание правил заключения и расторжения браков, распределения наследственных долей (фараида); перевод с арабского на татарский язык текста «Мухтасар аль-викая» из разделов о браке, разводе, купле-продаже, свидетельстве, жертвоприношении и проч., книги хадисов «Мишкат аль-масабих» Валифатдина аль-Хатиба ат-Табризи; чтение аятов Корана с соблюдением орфоэпических правил (таджвида).

Наконец, применительно к кандидатам на звания имам-хатыба и мударриса было установлено, что они должны обладать еще более глубокими познаниями в исламских науках и арабском языке. Для перевода на экзаменах им предлагались книги повышенной сложности, например, наиболее авторитетный сборник хадисов «аль-Джами ассахих» Мухаммада аль-Бухари, сборник богословско-правовых заключений (фетв) «аль-Хидая» Бурханатдина Али аль-Маргинани и др. Испытание завершалось «образцово правильным чтением» аятов Корана.

Экзамен на мусульманские духовные звания принимался в Присутствии ОМДС комиссией в составе 3-х заседателей (кадиев). Чиновник Министерства внутренних дел И. Платонников, проводивший ревизию Духовного собрания в 1910 г., оставил следующее описание экзаменационной процедуры: «... подле стола, за которым сидят члены Собрания, расстилается на полу небольшой коврик, на который... садится на поджатых под себя ногах намеревающийся экзаменоваться. Засим экзаменаторы приступают к испытанию, предлагая экзаменуемому вопросы из соответствующей программы, а этот последний отвечает, не изменяя занятой им позы на ковре. Благополучное выдерживание испытания всегда оканчивается произнесением экзаменатором молитвы о даровании выдержавшему испытание успеха в исполнении им получаемой должности». «Перед отъездом из Уфы на родину» испытуемые «являются на квартиры экзаменаторов, как бы для того, чтобы испросить благословение этих уважаемых в мусульманском мире лиц. Здесь хозяева совершают молитву для ищущих от них благословения, после чего эти последние благодарят хозяев принесением им некоторой суммы денег (от 3 до 20 руб.) или вещей по своему усмотрению, кто сколько может и находит нужным поднести.

Принятие членами Собрания упомянутых приношений, в силу долговременной практики... приобрело в глазах населения почти закономерный характер и, будучи добровольным, не встречает осуждения у большинства населения, присваивающего ему название «садака», что ближе всего означает почетное подношение».

В целом кандидаты на мусульманские духовные должности несли значительные расходы по оплате проезда до Уфы и обратно, питания, аренды жилья, подарков экзаменаторам. Некоторым выходцам из крестьянских низов это оказывалось не по карману. Например, 28 мая 1874 г. жители деревень Исмакаевой и Габдикеевой 1-й Бурзянской волости Орского уезда своим приговором избрали на свободную вакансию азанчая к Исмакаевской соборной мечети башкира Динислама Янмурзина. Согласно заведенному порядку губернская администрация просила Духовное собрание подвергнуть кандидата испытанию в знании правил мусульманской религии, а Орскому уездному полицейскому управлению предписала выслать его в Уфу. На протяжении 3 лет после избрания Янмурзин не подавал о себе никакой вести, а на запрос полиции объяснил, что «по бедности своей явиться в город Уфу не в состоянии, почему просит, не признает ли возможным Собрание поручить кому-либо из ближайших духовных лиц произвести испытание в познаниях правил магометанской религии». Поскольку действовавшее законодательство не предусматривало такой возможности, Оренбургское губернское правление журналом от 21 мая 1877 г. предписало Орскому уездному полицейскому управлению объявить прихожанам о том, чтобы они избрали другого человека на место Янмурзина (указ от 2 июня 1877 г. № 1769).

Если экзамен проводился по запросу Губернского или Областного правления, Духовное собрание своим рапортом сообщало региональному органу о его результатах. Самим кандидатам оно выдавало свидетельства на духовные звания. В зависимости от уровня знаний их наименования могли несколько отличаться от предусмотренных программой. В порядке возрастания они располагались следующим образом: муэдзин и мугаллим-сабиан (учитель начальной школы), муэдзин и мугаллим (учитель средней школы); муэдзин, могущий исправлять должность имама в небытность такового, и мугаллим-сабиан; муэдзин, могущий исправлять должность имама в небытность такового, и мугаллим; имам и мугаллим, имам-хатыб и мугаллим, имам-хатыб и мударрис (заведующий средней школой – медресе). Губернские и Областные правления утверждали в должности азанчая лиц, имевших свидетельства на любые из указанных званий, в должности 2-го (младшего) муллы – не ниже имама и мугаллима, а в должности 1-го (старшего) муллы – не ниже имам-хатыба и мугаллима.

Неудовлетворительные результаты испытаний препятствовали занятию соответствующей должности. Так, 10 сентября 1867 г. жители деревни

Караевой Бурзянской волости Оренбургского уезда избрали своим муллою 22-летнего башкира Гибетуллу Ахметева, «благонадежного и знающего магометанскую религию». Но ОМДС, куда он был послан для сдачи экзамена, отношением от 26 января 1868 г. № 224 доложило губернским властям, что кандидат «по испытанию в присутствии Собрания оказался недостаточно способным на выбранную должность по малоучености, с правом чрез год, по желанию своему, выдержать испытание снова». В результате Губернское правление журналом на 22 февраля 1868 г. № 448 отказалось утвердить его на избранный пост (указы от 4 марта 1868 г. №№ 995, 996). Или, например, 25 ноября 1889 г. прихожане соборной мечети деревни Чебаклы 3-й Усергенской волости Орского уезда постановили общественный приговор, которым ходатайствовали об определении 2-м муллою башкира Султанахмета Рахматуллоевича Мурзабекова. Однако на экзамене в ОМДС он показал знания, достойные лишь муэдзина и мугаллима-сабиана, могущего исправлять должность имама в небытность такового. Поскольку должность азанчея при Чебаклинской мечети уже была занята, Оренбургское губернское правление журнальным постановлением от 15 ноября 1891 г. № 1054 отклонило ходатайство прихожан (указ от 20 ноября 1891 г. № 5050).

Муллы и азанчеи должны были служить духовными наставниками, примером и образцом для своих прихожан в исполнении религиозных предписаний и запретов. Поэтому указом от 22 сентября 1788 г. губернским властям было предписано следить за тем, чтобы «к исправлению духовных должностей магометанского закона употребляемы были люди в верности надежные и доброго поведения». Обычно высокие нравственные качества кандидата подтверждали сами члены общины в избирательном приговоре. При его проверке полицейские органы дополнительно опрашивали прихожан и должностных лиц общественного самоуправления, а затем представляли собранные сведения в губернскую администрацию. Использовались типовые формулировки о том, что имярек «поведения хорошего, под судом и следствием не состоял и ныне не состоит», «нравственности хорошей, под судом и в штрафах не был», «поведения хорошего, человеколюбивый и добронравственный» и др.

В редких случаях полиция выясняла, что кандидат по своим моральным качествам не соответствует духовному званию. Так, 2 декабря 1892 г. жители деревни 1-й Имангуловой Оренбургского уезда избрали своим муллою башкира Шарафутдина Мухаметгазизовича Туганова. Однако по собранным полицией сведениям, отзывам волостного старшины и его бывшего учителя он оказался поведения «неодобрительного», «предосудительного». Поэтому журнальным постановлением ОГП от 2 июля 1893 г. № 622 ходатайство об утверждении его в должности было оставлено

без последствий, о чем и объявлено прихожанам (указ от 14 июля 1893 г. № 4340).

Безусловным основанием для отказа в утверждении было наличие у кандидата судимости. Так, в 1905 г. жители деревни Рыскуловой Орского уезда попытались провести на должность муэдзина избранного ими башкира Шагимардана Султанова. Однако, по сведениям полиции, в 1890 г. кандидат был приговорен мировым судьей 1-го участка Орского уезда к 5 месяцам тюремного заключения за кражу лошади. Руководствуясь ст. 1435 т. XI ч. 1 Устава духовных дел иностранных исповеданий, Губернское правление своим журналом от 14 августа 1907 г. № 347 отклонило выбор прихожан (указ от 20 августа 1907 г. № 3571). Или, например, в 1906 г. прихожане соборной мечети деревни Давлеткуловой Оренбургского уезда постановили общественный приговор об избрании на должность имама башкира Янмурзы Халитова. При проверке полицейские органы установили, что в 1893 г. он был приговорен Оренбургским окружным судом за подлог к 1 году тюремного заключения. Поэтому журнальным постановлением от 9 марта 1906 г. № 162 Губернское правление отказалось утвердить его в духовной должности (указ от 23 марта 1906 г. № 1188).

Иногда противники специально пытались опорочить кандидата в глазах администрации, поставить под сомнение его нравственный облик. Так, при рапорте от 28 октября 1905 г. № 6719 Оренбургское уездное полицейское управление представило на рассмотрение губернских властей приговор прихожан 2-й соборной мечети деревни Яфаровой, которые ходатайствовали об утверждении в должности муллы башкира деревни Новомусиной Губайдуллы Нигматулловича Рахманкулова. По сведениям, собранным полицией, среди местных жителей он пользовался хорошей репутацией. Но 30 августа 1906 г. крестьянин деревни Яфаровой Мухаметрахим Абдрешитов подал в ОМДС заявление о неблаговидных поступках Рахманкулова, а следом за этим крестьянин Бадретдин Алимбеков представил вторую жалобу с просьбой не утверждать его в должности. Наконец, в мае 1907 г. уже Оренбургское губернское правление получило телеграмму от якобы доверенного жителей деревни Яфаровой Гафура Салихова, а также прошение его и крестьянина Мухаметрахима Абдрашитова, где утверждалось, что Рахманкулов постоянно пьянствует, курит табак и «во время моления ругается площадными словами». Вследствие этого они просили не выдавать кандидату указ как недостойному звания имама. В ходе повторной проверки большинство прихожан подтвердили высокие нравственные качества и безупречное поведение своего избранника. Поскольку в Оренбургское губернское правление не поступал общественный приговор, порочащий Рахманкулова, все обвинения были признаны голословными. В итоге журналом от 3 мая 1907 г. № 199 Губайдулла Нигматуллович Рахманкулов

был утвержден ко 2-й Яфаровской соборной мечети в званиях имама и мугаллима (указ от 7 мая 1907 г. № 1843).

Наряду с моральным обликом, не менее важным было требование благонадежности кандидатов на духовный пост, лояльности к существующим властям, их распоряжениям и мероприятиям. Так, например, в сентябре 1884 г. за сопротивление полицейскому уряднику были удалены от духовных должностей мулла деревни Вешняковой Челябинского уезда Гатаулла Абдуллатипов и ее муэдзин Мухаметшариф Абдулжалилев, а решением Оренбургской палаты уголовного и гражданского суда 31 июня 1885 г. оба они приговорены к 1 году 4 месяцам тюремного заключения. Когда 31 августа 1888 г. прихожане своим приговором ходатайствовали об их восстановлении на службе, Губернское правление журналом на 8 июня 1889 г. № 404 отклонило просьбу, указав, что эти лица, «как состоявшие под судом за сопротивление властям, не могут быть признаваемы людьми благонадежными» (указ от 14 июня 1889 г. № 2634).

В начале XX в. развитие культурно-просветительского движения исламского обновления (джадидизма), подъем национального самосознания, рост социальной и политической активности российских мусульман, их включение в законные и нелегальные формы борьбы за свои права и интересы заставили самодержавную монархию более тщательно подходить к проверке политической благонадежности исламского духовенства. Циркуляром МВД от 14 сентября 1906 г. было подтверждено положение «о несовместимости государственной службы с принадлежностью к политическим организациям противозаконного направления». В разосланном на места предложении от 16 декабря 1906 г. министр внутренних дел П.А. Столыпин разъяснил, что данное требование распространяется и на мусульманских священнослужителей, которые в случае выявления подобных фактов как должностные лица подлежат увольнению. В 1911 г. МВД обратило внимание региональных органов на необходимость в каждом конкретном случае удостовериться, что кандидаты на духовные должности не причастны к мусульманскому общественно-политическому движению. Циркуляром министра внутренних дел от 12 декабря 1912 г. № 11199 губернаторам было предписано не утверждать в мусульманских духовных должностях иностранных граждан, а равно и русских подданных, получивших богословское образование за границей, преимущественно в Египте и Турции, которая считалась источником «национально-религиозного сепаратизма» среди российских мусульман. Сомнения в лояльности вызывали также выпускники некоторых российских медресе, которые стали крупнейшими центрами реформирования мусульманского образования, подготовки национальной духовной и светской интеллигенции: «Мухаммадия» в Казани, «Хусаиния» в Оренбурге и «Галия» в Уфе. В циркуляре подчеркивалось, что «окончившие курс в такого рода школах (с

нежелательным общим направлением преподавания) могут быть утверждаемы» в духовных должностях «только при наличии необходимых данных о политической благонадежности».

По шариату, руководителем общественной молитвы (имамом) может быть мужчина, достигший половой зрелости (15 лет). Провозглашать азан (призыв к молитве) позволяется и несовершеннолетнему мальчику, если он уже способен отличать добро от зла, ошибочное от правильного. На основании представления министра внутренних дел высочайше утвержденным 14 февраля 1855 г. мнением Государственного Совета была установлена более высокая возрастная планка: для членов самого Духовного собрания (кадиев), ахунов, мухтасибов и мударрисов – не менее 25 лет, для хатыбов и имамов – не моложе 22 лет и для муэдзинов – не менее 21 года. С этого времени полицейские органы стали проверять достижение кандидатом установленного возраста по ревизским сказкам, посемейным спискам, метрическим свидетельствам о рождении, а после военной реформы 1874 г. – также сведения об исполнении им воинской повинности. Например, 20 мая 1874 г. прихожане Юмагузинской мечети Бушман Суун-Каракипчакской волости Оренбургского уезда избрали своим муллой башкира Фахретдина Рахимгулова, указав в приговоре, что он достиг возраста 23 лет. Однако по документам 10-й ревизии населения полиция установила, что в действительности ему исполнился только 21 год, причем в текущем году он подлежал военному призыву по новому уставу. Поэтому журнальным постановлением ОГП от 3 сентября 1874 г. № 3334 жителям деревни Юмагузиной было отказано в ходатайстве об утверждении его имамом (указ от 10 сентября 1874 г.). Оренбургский муфтий Габдулвахид Сулейманов самовольно пытался ограничить предельный возраст пребывания на мусульманских духовных должностях 65 годами, но его инициатива не получила правового закрепления.

В Российской империи муллы как должностные лица, ответственные за регистрацию актов гражданского состояния, были обязаны вести переписку, предоставлять сведения по запросам органов полиции, воинского призыва, статистики и др. При поголовной грамотности на родном языке подавляющее большинство из них не умело читать и писать по-русски. Это создавало дополнительную нагрузку на государственный аппарат за счет привлечения переводчиков, тормозило движение документооборота. Первыми данную проблему попытались самостоятельно решить региональные власти, которые непосредственно сталкивались с этими сложностями в своей практической работе.

27 ноября 1827 г. оренбургский генерал-губернатор П.К. Эссен издал распоряжение об обязательном знании русского языка кандидатами на должности мусульманских священнослужителей, которое вступило в силу с 1832 г. Однако уже 25 ноября 1833 г. из-за многочисленных протестов

татарского и башкирского населения министр внутренних дел Д.Д. Блудов предписал генерал-губернатору В.А. Перовскому восстановить прежний порядок утверждения мусульманского духовенства, что и было исполнено. Только в конце XIX в. в рамках общего курса на интеграцию исламских институтов в административную систему Российской империи для мусульманских священнослужителей округа ОмДС был установлен образовательный ценз на знание государственного русского языка. Посредством воздействия на духовную элиту власти решали и другую задачу – русификации мусульманских народов, приобщения их к русской культуре, постепенного устранения различий между многонациональным населением страны.

Согласно указу от 11 октября 1890 г., вступившему в силу с 1 января 1891 г., кандидаты на должности членов ОмДС должны были сдать экзамен по русскому языку в объеме курса городских училищ, на должности высшего приходского духовенства в городах (ахунов, хатыбов, имамов) и мулл военного ведомства – в объеме курса одноклассного начального народного училища, а от кандидатов на должности сельских имамов и мулл при Оренбургском казачьем войске (ОКВ) требовалось предоставление свидетельства о знании русской разговорной речи и умении читать. Без предварительных испытаний в знании русского языка на все духовные должности определялись лица, окончившие курс в одном из правительственных высших, средних или низших учебных заведений (уездном училище, городском училище, двухклассном сельском начальном народном училище) либо прошедшие курс первых четырех классов средних учебных заведений. Циркуляром от 30 января 1891 г. было разъяснено, что образовательный ценз не распространяется на мусульман, пожелавших стать муэдзинами.

30 декабря 1890 г. Министерством народного просвещения были изданы правила, которые подробно регламентировали порядок проведения испытаний и выдачи свидетельств о знании русского языка. Для приема экзаменов в каждом уездном и губернском городе по мере необходимости формировалась комиссия при городском училище, имеющем не менее трех классов, в составе начальника учебного заведения и двух преподавателей светских предметов, куда обязательно входил учитель русского языка. Если в городе имелось несколько подобных заведений, то директор народных училищ или другое должностное лицо выбирали одно из них по своему усмотрению, а если их не было вовсе, комиссия создавалась при одном из следующих образовательных учреждений в порядке убывания приоритета: уездном училище, учительской семинарии, учительском институте, классической прогимназии, гимназии, реальном училище.

К испытаниям допускались лица не моложе 21 года. Они подавали на имя начальника соответствующего учебного заведения прошение,

собственноручно написанное ими на русском языке. К нему прилагались: 1) удостоверение полиции о личности, возрасте, звании или состоянии просителя; 2) две фотографии, одна из которых оставалась в деле училища, а вторая прикреплялась к свидетельству о знании русского языка, а также при наличии 3) свидетельство об образовании. За кандидатов на должности сельских имамов и мулл при Оренбургском казачьем войске прошения могли быть написаны по их доверенности другими лицами.

Экзамены принимались в учебные дни в период с 1 сентября по 1 мая.

В ходе письменного испытания претенденты на должности городских мулл должны были: 1) написать под диктовку какой-либо прозаический отрывок и 2) изложить письменно содержание такого же отрывка повествовательного или описательного характера. В случае успешной сдачи письменного экзамена они допускались к устному испытанию, которое включало: 1) правильное и осмысленное чтение отрывка из повествовательной или описательной статьи и 2) пересказ в последовательном порядке другой прочитанной статьи без помощи наводящих вопросов.

От кандидатов на должности сельских мулл требовалось: 1) правильное осмысленное чтение по доступной их понятию незнакомой книге и передача содержания прочитанного своими словами, по крайней мере, при помощи наводящих вопросов и 2) чтение четкого рукописного текста. Для проверки навыков русской разговорной речи члены комиссии выбирали способы индивидуально с учетом происхождения, уровня образования, рода занятий и других особенностей испытуемых.

По каждому виду экзаменов, включая устное собеседование, выставлялась оценка по пятибалльной системе. Лицам, получившим все отметки не ниже 3 баллов (удовлетворительно), выдавалось свидетельство о знании русского языка установленного образца, которое подписывалось председателем и членами комиссии с приложением печати образовательного учреждения. При рассмотрении вопроса об утверждении в мусульманских духовных должностях кандидаты предоставляли его с пакетом других документов в Губернское или Областное правление.

На практике определенные сложности вызвал п. 6 указа от 11 октября 1890 г., согласно которому лица, желающие пройти испытание, должны были держать его по своему выбору в одном из городов губернии или области, где они проживали. На этом основании в 1901 г. Оренбургское губернское правление отказалось утвердить в должности муллы деревни Габдрафиковой Кипчакской волости Оренбургского уезда избранного местной общиной Хариса Айдарова, который представил свидетельство Екатеринбургского 3-классного городского училища Пермской губернии от 14 декабря 1899 г. № 476 о знании русского языка. Однако Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД в своем циркуляре от 16 августа 1901 г. за №

3896 разъяснил, что норма закона установлена «для удобства самих испытуемых, а не для их стеснения». По его мнению, не было «оснований ни предпочитать одну местность другой, ни заставлять экзаменующихся делать значительные дорогостоящие переезды». Благодаря такому расширительному толкованию, ОГП журнальным постановлением от 3 мая 1902 г. № 237 все-таки утвердило Хариса Айдарова к Габдрафиковской соборной мечети в званиях имам-хатыба и мугаллима (указ от 7 мая 1902 г.). Архивные документы показывают, что будущие священнослужители нередко сдавали экзамен на знание русского языка по месту рождения, учебы или выбирали ближайшее образовательное учреждение на территории соседних губерний. Администрация Оренбургского края неоднократно определяла на должности мулл кандидатов, получивших свидетельства за его пределами, например, в Астраханском, Белебеевском, Бузулукском, Екатеринбургском, Златоустовском, Казанском, Малмыжском, Николаевском, Пензенском, Уфимском городских училищах, Цивильском уездном училище и т. д.

В Положении о Духовном магометанском собрании от 4 декабря 1789 г. процедура избрания кандидатов и утверждения их в должностях мусульманских священнослужителей была описана в самых общих чертах. Они должны были представить одобрительное письмо прихожан о выборе на духовный пост и хорошем поведении, засвидетельствованное постфактум земским исправником, сдать экзамен на духовные звания, в которых региональная администрация и утверждала их своим указом. Такой порядок был основан на демократических началах при минимальном контроле государства, но, с другой стороны, открывал возможности для фальсификации и подлога избирательных приговоров, определения духовных лиц, которые не пользовались преобладающей поддержкой мусульманской общины.

В рамках курса на интеграцию мусульманского духовенства в российскую управленческую систему, высочайше утвержденным 21 октября 1837 г. мнением Государственного Совета, были впервые подробно и четко регламентированы выборы мусульманских священнослужителей. На избрание духовного лица требовалось согласие не менее 2/3 прихожан из числа старших домохозяев – мужчин мусульманского вероисповедания, являющихся главами семей. Правом голоса не обладали лица, принадлежащие к другим обществам и даже к иным приходам того же населенного пункта, а также младшие члены семейств, то есть живущие общим хозяйством, «неотделенные от отцов сыновья, меньшие братья, племянники и тому подобные». На запрос пермского губернатора 18 декабря 1909 г. Министерство внутренних дел в соответствии с заключением ОМДС подтвердило, что на выборах мусульманского духовенства женщины не могут подавать голоса даже по доверенности их мужей.

Требование квалифицированного большинства в 2/3 глав семей было призвано обеспечить избрание наиболее авторитетного и достойного кандидата, который бы пользовался поддержкой подавляющей части экономически самостоятельных прихожан. Если членам общины не удавалось достичь компромисса по фигуре будущего священнослужителя, губернские власти не утверждали их выбор, даже если за кандидата было подано более половины голосов. Так, 7 ноября 1904 г. мусульмане Новоилецкого поселкового общества Буранной станицы Оренбургского уезда постановили приговор, которым избрали на должность азанчая казака поселка Линевского Гарифжана Абдулкадыровича Рахманкулова. Однако при проверке документа выяснилось, что его подписали только 74 из 120 старших домохозяев. Это составляло более половины лиц, обладающих избирательным правом, а до 2/3 не хватало всего 6 голосов. Тем не менее, Оренбургское губернское правление журналом от 30 апреля 1905 г. № 227 отклонило ходатайство жителей поселка об утверждении кандидата в духовной должности (указ от 13 мая 1905 г. № 1476).

Мусульманское приходское духовенство избиралось на общественном сходе крестьянского населения в присутствии волостных старшин и сельских старост, а у башкирского военно-служилого сословия – в присутствии кантонных начальников и юртовых старшин, которые следили за соблюдением установленной процедуры. Выбор оформлялся приговором, который подписывался тут же на сходе, в один день всеми избирающими лицами. Правильность его составления удостоверялась Волостным правлением или кантонным начальником, затем документ направлялся через волостного старшину или кантонного начальника в Земский Суд, а оттуда в Губернское правление. После упразднения в 1862 г. земских судов избирательные приговоры стали предоставляться на рассмотрение губернской администрации через уездные полицейские управления.

Подписание приговора непосредственно на общественном сходе в присутствии контролирующих лиц должно было исключить возможность подтасовки голосов. Например, 3 января 1902 г. уполномоченные прихожан 7-й соборной мечети Сеитовского посада Мухаммедсалим Каримов и Хайрулла Рафиков подали в местное Волостное правление документ об избрании на должность муллы Габдулмазита Хабибрахмановича Исхакова. После засвидетельствования волостным старшиной он был передан на рассмотрение Оренбургского губернского правления. Однако затем туда же поступила жалоба от 12 прихожан во главе с попечителями мечети Рахматуллой и Сибэгатуллой Абдулменяковыми. В ходе дознания выяснилось, что приговор подписывался в разные дни на частных дворах, бойнях и даже в Оренбурге. В результате из 79 человек 34 мусульманина оказались прихожанами других мечетей, 1 – несовершеннолетним, еще 3 к моменту рассмотрения умерли, 1 находился в заграничной поездке и 1 был

призван на военную службу. Таким образом, кандидат мог реально представить в свою поддержку только 39 голосов из 112 старших домохозяев, которые имели право участвовать в выборах. Это бы легко обнаружилось еще на предварительной стадии, если бы волостной старшина лично присутствовал на общественном сходе. Но он положился на слова инициаторов подписания и засвидетельствовал приговор задним числом без опроса прихожан. 28 января 1903 г. ОГП своим журналом за № 66 постановило оставить ходатайство без последствий, а обвинение против Сеитовского волостного старшины направить к Земскому начальнику 4-го участка Оренбургского уезда для привлечения его к административной ответственности (указ от 31 января 1903 г.).

Вместе с тем, правовая норма, обязывающая подписывать избирательный приговор на общественном сходе в один день, создавала организационные сложности для мусульманских приходов, которые объединяли несколько удаленных друг от друга населенных пунктов. Например, к соборной мечети станицы Таналыкской Орского уезда были причислены мусульмане, проживавшие в поселках Колпацком (за 40 верст), Уртазымском (50 верст), Павловском (100 верст) и Наследницком (120 верст). 20 января 1897 г. таналыкские мусульмане постановили приговор об избрании башкира Акмалетдина Калимуллина на должность 2-го муллы, который был жизненно необходим для обслуживания этой огромной территории. Вслед за этим их представители объехали отдаленные поселки прихода, причем в Павловском общественный сход был проведен 29 января, Наследницком – 30 января, Уртазымском – 6 февраля и Колпацком – 13 февраля. Несмотря на затраченные усилия и средства, ОГП журнальным постановлением от 29 июня 1898 г. № 407 отказалось утвердить выбор прихожан именно потому, что приговор был подписан в разные дни (указ от 14 июля 1898 г. № 2006).

Закон от 21 октября 1837 г. с последующими изменениями и дополнениями не определял, в присутствии каких должностных лиц следовало избирать мусульманских священнослужителей в городах, а также в каких органах должны были удостоверяться избирательные приговоры. За отсутствием явных аналогий в системе управления, на практике в этом вопросе существовал значительный разноречивый. Приговоры о выборе мусульманских священнослужителей к местным мечетям свидетельствовали городские и мещанские старосты, городские Думы и даже уездные суды. Однако в большинстве случаев избирательные сходы прихожан проводились в присутствии местного полицейского чиновника (частного или городского пристава, полицейского надзирателя, самого уездного исправника), который и удостоверял соблюдение установленной законом процедуры.

В своем приговоре или особой доверенности члены мусульманской общины определяли уполномоченное лицо, которое от их имени подавало

его в полицейские органы с письменным ходатайством об утверждении кандидата в должности. В соответствии с квалификационными требованиями к нему могло прилагаться свидетельство о знании русского языка, а также в обязательном порядке – свидетельство на духовные звания, выданное ОМДС по результатам экзамена до или после избрания. Если кандидат официально числился по другому месту жительства, требовался увольнительный приговор его однообщественников, в котором они выражали согласие на поступление его в духовное звание, поскольку в этом случае на них ложилась обязанность уплаты податей и повинностей за отсутствующего по принципу круговой поруки. Например, 18 января 1878 г. жители деревни Балыклы Дедовской волости Стерлитамакского уезда Уфимской губернии своим приговором согласились отпустить односельчанина Загретдина Мухаметлатыповича Хасанова, избранного на должность муллы Григорьевской соборной мечети Оренбургского уезда, только при условии, что все казенные повинности за него обяжется платить родной брат Файзулла Хасанов. Все требуемые документы должны были предоставляться исключительно в подлинниках. Так, при рапорте от 13 ноября 1873 г. за № 18321 Челябинское уездное полицейское управление направило губернским властям копию приговора прихожан Иванковской соборной мечети о выборе на место муллы Абдулгафарова его сына Шарафутдина. На запрос Губернского правления оно донесло, что жители не могут прислать оригинал, так как общественные приговоры сельского схода записываются прямо в шнуровую книгу. Поскольку не было соблюдено требование ст. 1248 Устава духовных дел иностранных исповеданий, ОГП журнальным постановлением от 4 мая 1874 г. № 1031 оставило ходатайство прихожан без последствий (указ от 17 мая 1874 г.). Вместе с избирательным приговором могли подаваться и другие дополнительные документы: метрическая справка о дате рождения, свидетельство об отношении к воинской повинности, лист гербовой бумаги для написания указа на духовные звания, свидетельство об окончании медресе и др.

Получив общественный приговор с сопроводительными документами, земские суды, а с 1862 г. уездные полицейские управления при своем рапорте направляли их в Губернское правление. По запросу вышестоящей инстанции они собирали и предоставляли сведения о возрасте кандидата, его поведении и благонадежности. Если при рассмотрении документов возникали сомнения или поступали жалобы на незаконность избрания, губернская администрация отсылала бумаги в полицию и поручала провести их проверку. На место командировался пристав, который выяснял общую численность старших домохозяев, имеющих право участвовать в выборах, принадлежность к их числу мусульман, подписавших приговор, количество прихожан, согласных и несогласных с избранием, факт проведения общественного схода, присутствие на нем должных лиц, засвидетельствовавших соблюдение

установленной процедуры. Акт проверки с материалами допросов предоставлялся на рассмотрение губернских властей.

Разумеется, выборы духовного лица не утверждались при обнаружении подкупа или подлога документов. По свидетельству современника, некоторые претенденты прибегали «к системе задабривания прихожан. Заслышал кандидат на муллу, что в какой-нибудь деревне открылось свободное место, приезжает в эту деревню, собирает влиятельных крестьян и угощает их. Для такого важного дела он не жалеет денег, закалывается баран или даже несколько баранов, производятся закупки: чай, сахар. Иногда прибегают и к хмельному». Например, в 1907 г. на рассмотрение Оренбургского губернского правления поступили 2 приговора жителей деревни Левашовой Метелевской волости Челябинского уезда от 12 декабря 1906 г. об избрании на должности 1-го муллы Динмухаммеда Хуйдабердина и 2-го – Кузубая Аллаярова. Но действующий имам Абдуллагир Абдулбасыров и местный житель Галиакбер Ишмухаметов в своих жалобах указали, что по шариату эти кандидаты не могут возглавлять общественную молитву потому, что имеют физические недостатки: у одного нет ноги, а второй – шелудивый. Отзывом от 2 июля 1908 г. № 5331 ОМДС подтвердило только, что «по правилам шариата... избранный имам» должен самостоятельно «держаться на ногах без помощи клюки или палки». Для того чтобы их кандидатуры все-таки прошли, до проведения голосования претенденты дали по четверти водки башкирам Абдрахиму Асфендиярову и Нарукаю Кутлубаеву, предлагали деньги Миндияру Азнагильдину, а перед сходом прихожан «все общество поили водкой и медом». Поскольку в ходе расследования вскрылся факт подкупа избирателей, а некоторые прихожане признали свои подписи подложными, ОГП журналом от 14 февраля 1907 г. № 88 отказалось утвердить кандидатов в духовных званиях (указ от 27 февраля 1907 г. № 1157).

Внутри мусульманских общин разнообразные кланы и группировки, связанные родственными отношениями, общностью экономических интересов, идеологическими установками, нередко вели борьбу за влияние в приходе, поддерживая своих выдвиженцев на должности мусульманских священнослужителей. Власти крайне редко вмешивались в такое противоборство на стороне одного из кандидатов. Это могло быть вызвано соображениями безопасности или интересами государственной политики. Например, 24 июля 1905 г. прихожане 8-й соборной мечети Сеитовского посада в количестве 73 человек из 123 старших домохозяев, имеющих право голоса, постановили приговор, которым избрали на должность 2-го имама башкира Мухамади Мухаметфатыховича Мусина. Старший мулла прихода Абдулмахмян Гисматуллин добивался перевода на эту вакансию Мустафы Абдулкаримовича Рафикова, состоявшего имамом при соборной мечети деревни Верхние Чебенки. Однако 5 декабря 1905 г. за № 3252 директор

народных училищ Оренбургской губернии доложил Губернскому правлению, что ахун Гисматуллин является «величайшим врагом» открытия в Сеитовском посаде русско-татарского училища в то время, как Мусин выступает его «защитником». При проверке приговора выяснилось, что последний не набрал положенных двух третей голосов, но полицейский надзиратель Васильев сфальсифицировал результаты выборов, вызывая к себе отсутствовавших прихожан и заставляя их подписываться много дней спустя после общественного схода, а также внося в приговор лиц, не принадлежавших к этому приходу, младших членов семей и даже умерших. Это прямо нарушало статьи 1431-1434 Устава духовных дел иностранных исповеданий, но из «государственных соображений» Губернское правление закрыло на это глаза. Как следствие, журнальным постановлением ОГП от 10 марта 1906 г. № 118 в должности был утвержден именно Мусин (указ от 15 марта 1906 г. № 10880). Все жалобы прихожан на этот произвол были оставлены без последствий.

## **Влияние ислама на традиционную культуру народов Волго-Камья в эпоху средневековья<sup>1</sup>**

Эпоха средневековья для народов Поволжья и Прикамья оказалась связанной с сильнейшим влиянием монотеистических религий на традиционную культуру и верования. Это было обусловлено в первую очередь существованием с X в. на Средней Волге государства Волжской Булгарии, где государственной религией был ислам. Влияние мусульманской культуры было преобладающим до середины XVI в., когда после казанских походов Ивана IV Среднее Поволжье было присоединено к Московскому государству, а воздействие христианства стало определяющим в государственной религиозной политике.

Однако столь строгое разграничение, по сути, будет неверным. Христианство распространялось и в Булгарии практически с момента образования болгарского государства. Это было связано как с населением христианского вероисповедания, жившим среди болгар, так и с христианскими миссионерами. По данным письменных источников, известны христианские храмы в крупных болгарских городах в XII–XIII вв. Так, канонизированный православной церковью Авраамий Болгарский, убитый после проповеди и религиозного диспута в Великом городе (вероятно, Биляре) в начале XIII в., был сначала похоронен здесь же, на христианском кладбище, а затем, по просьбе Великого князя Владимирского, его мощи были перенесены во Владимир.

В свою очередь ислам был известен в регионе как минимум с IX в., распространяясь через мусульманских купцов, путешественников и как результат военных походов в ходе хазарско-арабских войн VIII в.

Однако этим не исчерпывается сложность в постановке проблемы. У волжских болгар ислам был религией, которая была принята сначала правящей элитой в начале X в. и чуть ранее частью населения, которое его исповедовало еще до переселения на Среднюю Волгу (баранджары). Изначально ислам у болгар-мусульман был не канонический багдадский, а среднеазиатского толка (хорезмийский). Важным фактором в складывании специфики ислама в Поволжье (болгарского ислама) было то, что до принятия новой религии большая часть болгар была язычниками. Исламизация болгар было не единым актом, а процессом, который занял не одно десятилетие [5].

---

<sup>1</sup> Руденко К.А. Влияние ислама на традиционную культуру народов Волго-Камья в эпоху средневековья // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник статей /под ред. П.К. Дашковского. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2012. Вып. V. С. 113-122.

Нужно учитывать, и тот факт, что население, которое мы называем булгарами, было полиэтничным. Соответственно не все они были тюрками и потомками первых болгарских переселенцев. Это были представители финских народов Прикамья и Поволжья и угрозязычные группы населения со своими традициями, верованиями и ритуалами [6, с. 33-53]. Этнический состав изначального ядра волжско-болгарского союза был неоднородным. Письменные источники называют в его составе племена берсула, баранджар, суваз, эскель и самих болгар. Эти факторы сказались уже на начальных попытках введения ислама как единой общеплеменной религии – в правление эльтебера Алмуша (первая четверть X в.), когда один из вождей отказался поддержать начинания болгарского правителя [9].

Мусульманизация волжских болгар остается пока малоисследованным историческим явлением. Археологические данные по материалам могильников наглядно демонстрируют процесс мусульманско-языческого дуализма, постепенно вытесняемый мусульманской обрядностью. Это убедительно доказано исследованиями Е.П. Казакова [6, с. 61-77]. Но и в этом случае ключевые памятники ранних болгар на Волге (могильники Кайбельский, Большетарханский, Танкеевский и недавно открытый Автозаводской) [3; 18, с. 114-138] настолько специфичны, что стало основанием считать это население сложившимся на основе взаимодействия разных этнокультурных компонентов. Это требовало своего объяснения и интерпретации.

Существуют и другие точки зрения, базирующиеся на сведениях Ибн-Фадлана о том, что часть болгар еще до прибытия на Среднюю Волгу была мусульманами. Исходя из этого утверждается, что уже с начала X в. мусульманская религия стала основой духовной жизни болгар. Археологические материалы не дают убедительных доказательств этому.

Объяснение этих фактов и подходов нашло выражение в гипотезе, согласно которой болгары заселяли Среднее Поволжье несколькими «волнами», последняя из которых в конце X в. была уже связана только с болгарами-мусульманами. Сторонниками этой гипотезы являются Е.П. Казаков, Т.А. Хлебникова, А.Х. Халиков [21, с. 36-42]. Признавая в целом эту общую принципиальную схему, исследователи все же расходились во взглядах на время появления мусульманского населения. А.Х. Халиков и Т.А. Хлебникова считали, что это произошло в начале X в., а Е.П. Казаков – что это случилось в последней трети X в. Были разночтения и в оценке степени мусульманизации болгар первых и последующих «волн», а также чем был обусловлен этот процесс.

Теория «волн» болгаризации и мусульманизации Среднего Поволжья возникла как попытка объяснить то, что болгары изначально вели в основном кочевой образ жизни, а в конце X в. мы видим практически полностью оседлое болгарское население, занимающееся земледелием, а также

значительное количество стационарных поселений и даже городов с преобладанием мусульманских элементов в культуре и обрядах. Этот феноменальный процесс «оседания» болгар с трудом поддавался логическому объяснению. Археологические данные показывали, что на протяжении более 100 лет пребывания на Средней Волге (с середины VIII и до конца IX в., а может быть, и позднее) болгары вели преимущественно кочевой образ жизни. По крайней мере, их постоянные поселения в Казанском Поволжье пока не выявлены (несмотря на целенаправленные поиски таких объектов в течение нескольких десятилетий XX в.), а захоронения в раннеболгарских могильниках (по которым собственно мы и знаем о волжских болгарях второй половины VIII–IX вв.) совершены все по языческому погребальному обряду. Отдельные находки раннеболгарской керамики VIII–IX вв. на болгарских селищах [17, с. 66–82] в целом общей картины не изменили.

Поселение, на котором проживало уже оседлое болгарское население, – это селище в Малом Иерусалимском овраге в Болгарах (исследования П.Н. Старостина). Датировано оно (в том числе и монетами) рубежом IX – началом X в. или, как считает Е.П. Казаков, первой четвертью X в. По обнаруженному археологическому материалу оно синхронно языческой части Танкеевского раннеболгарского могильника.

Первая версия в теории миграционных болгарских волн строилась на тезисе, что в болгарском обществе, сформировавшемся на основе местного финского населения и пришлых болгар-сармат, ставших государственной элитой, происходил активный процесс феодализации, сопровождавшийся распространением государственной религии – ислама и интенсивного развития поселенческой структуры (структуру ее составили аборигенные финноугорские племена) как основы государственной экономики. Эту точку зрения обосновали и доказывали Н.Ф. Калинин и А.П. Смирнов, правда, представляя этот процесс по-разному.

Н.Ф. Калинин считал, что этот процесс был очень медленным и болгары «просачивались» в местную финно-угорскую среду на протяжении нескольких столетий. А.П. Смирнов [19] предполагал единовременный приход болгар и постепенное их слияние с местным населением. Последнюю точку зрения какое-то время разделяла Т.А. Хлебникова.

Вторая гипотеза появилась в середине 1960-х гг. В.Ф. Генинг и А.Х. Халиков на материале раннеболгарских могильников высказали идею, что пришедшие на Волгу болгары-язычники не вступили в непосредственный контакт с местным населением, поскольку это население на этот момент отсутствовало. Это произошло несколько позже и в очень ограниченном объеме [3]. Однако вопрос о ранних поселениях оставался открытым. Ни археологические данные, ни письменные источники ничего об этом не сообщали.

В 1967 г. попытка решить этот вопрос была предпринята А.Х. Халиковым. Это было связано с началом масштабных исследований на Билярском городище. Ученый утверждал, что город был построен после 922 г. и был как бы точкой отсчета для болгарского градостроительства и полной мусульманизации болгар-язычников. Но, даже основываясь на этой дате, получалось, что примерно 150 лет хозяйство болгар было не земледельческим. Кроме того, на Билярском городище не было следов юрт, в которых, по сообщениям письменных источников, жила часть городского населения, и это было бы вполне естественным, учитывая, что там же жили и вчерашние кочевники. Одно юртообразное жилище, открытое Ф.Ш. Хузиным в 1980-х гг., эти вопросы не снимало. Также не было обнаружено языческих болгарских захоронений ни на городских некрополях, ни в округе города.

Этот экскурс в историографию проблемы отнюдь не дань традиции. Данный вопрос и его решение пока не имеют однозначного ответа, а высказанные ранее гипотезы заслуживают самого пристального внимания. Подводя итог имеющимся мнениям, можно констатировать, что проблема истории первых средневожских болгар-мусульман остается нерешенной. Ситуация на сегодняшний день сводится к следующим тезисам.

1. Самые ранние могильники, определяемые как болгарские – языческие.

2. Погребения, совершенные по мусульманскому обряду, появляются в IX – начале X в. и соседствуют с языческими.

3. Ранние поселения IX–X вв. соответствуют по материальной культуре находкам из языческих захоронений могильников ранних болгар, но относящихся к ним некрополей не найдено, а те, что известны, – все мусульманские.

4. К концу X в. подавляющее число захоронений в болгарских могильниках (известное на сегодняшний день) совершено по мусульманскому обряду.

5. Обрядность мусульманских болгарских могильников была неустойчивой с многочисленными отклонениями от правил.

6. Материальная культура ранних поселений отличается наличием предметов языческого культа разного происхождения и характера.

Для нашей темы последний тезис имеет особое значение. Поселенческие материалы позволяют раскрыть то, что может и не проявиться в погребальных комплексах – степень устойчивости языческих представлений и воззрений.

К вышесказанному стоит добавить, что последующая история Волжской Булгарии рассматривалась и рассматривается по сей день в литературе как пример развития мусульманской культуры, где как в котле «переваривались» языческие проявления, связанные с проживавшими в

Булгарии представителями окружавших их народов. Вместе с тем исследователи болгарского искусства и духовной культуры отмечали яркие проявления языческих доисламских воззрений у болгар на протяжении всего домонгольского периода. В искусствоведческой литературе был описан болгарский «звериный стиль», а в исследованиях по духовной культуре домонгольских болгар обозначены и определены появления языческих культов и общетюркских воззрений в мусульманском государстве [4].

Волжская Булгария была мусульманским государством, в силу чего изображать живых существ было нельзя, но это вовсе не исключало использования анималистических сюжетов в болгарском искусстве. Более того, воздействие мусульманской орнаментики, художественных традиций в плане декоративности и пластической образности послужило значительным стимулом развития иконографии зверей и птиц в болгарском искусстве домонгольского времени.

Однако, если отвлечься от этих сюжетов, нужно отметить и то, что мусульманские каноны в Волжской Булгарии (например, в погребальной обрядности) были достаточно изменчивы на протяжении всего домонгольского периода. Если рассматривать погребальные конструкции, то встречаются несколько их типов – от ям простых и с заплечиками без деревянных деталей, так и с таковыми, например, деревянной обкладкой стенок ямы досками, деревянных рам без дна, гробовищ, сколоченных железными гвоздями, и т.п. [12]. Часть этих инноваций имеет хронологический характер, часть относится к каким-то местным особенностям культовой практики, но в любом случае это отражает сложный характер болгарского ислама как культурного явления. Сохранялись и такие элементы, как, например, культ огня, что было отмечено еще в исследованиях Е.А. Халиковой [24, с. 39-59; 25].

Собственно предметов, связанных с мусульманской культовой практикой, в археологических материалах Волжской Булгарии домонгольского времени немного. Из Спасского клада 1869 г. происходит серебряная капторга – специальная коробочка, в которую помещались написанные молитвы и суры из Корана [11, с. 322-348].

Вместе с тем достаточно представительна серия предметов, связанных с языческими культами финно-угорских народов Поволжья, Предуралья. В меньшем количестве выявлены предметы, ассоциирующиеся с культурой народов, живших на Урале и в Западной Сибири. Последние изделия были, безусловно, привозными и изготовлены за пределами болгарского государства. Это, например, подвески в виде фигурки медведя, кресала с изображением соболей и уток (X–XI вв.) и т.п.

Любопытны заимствования булгарами сюжетов из исламского мира, отразившиеся в формах и орнаментике ремесленных изделий. Наиболее яркими из них являются фантастические существа с рогом на затылке. Они

воплощались в бытовых предметах – миниатюрных замочках и зеркалах. Считается, что львиноподобные существа, в виде которых изготовлены бронзовые замочки, изображают стилизованную фигурку барса. Прототипом их являются иранские изделия XII–XIII вв. Но в иранских изделиях XI–XII вв., как и позже в ранних золотоордынских, отсутствует изображение фигуры человека. На болгарских изделиях на этом фантастическом животном находится всадник. В одном случае это мужчина, во втором женщина – с младенцем.

Является ли это только болгарским толкованием сюжета с внесенными в него собственными идеями и представлениями либо происхождение его иное? На этот вопрос пока нет однозначного ответа. Учитывая, что таких фигурок на болгарских изделиях в древностях Волжской Булгарии известно только две, то это не может быть расценено как массовое явление. Вместе с тем в болгарских материалах (преимущественно с крупных городищ) встречаются бронзовые идольчики, как правило, цельнолитые [12, рис. 120.-2, 3]. Но известны отдельные части, чаще всего в виде своего рода миниатюрной маски с несколькими лицами. На них иногда имеются отверстия, очевидно, для крепления к какой-то основе.

На эти изделия обратил свое внимание еще А. А. Спицин в конце XIX – начале XX в. А.Х. Халиков считал их выражением культа домашних болгарских божеств – «уродцев», как маркер сохранившихся языческих доисламских верований. По его мнению, они были связаны с мифами и легендами о происхождении народа тюрков. Не исключено, что некоторые из них ассоциируются с культом близнецов, как, например, бронзовая литая двухсторонняя фигурка с Змиевского городища [15, с. 85-86, рис. 120.-1].

В болгарских коллекциях имеются птицевидные идольчики, в частности, из Билярского городища [15, рис. 120.-4] и ряда других памятников [16, с. 230-232]. Многочисленные аналогии им имеются в прикамских древностях.

Кроме того, и при господстве ислама в Булгарии сохранялись языческие святилища, часть которых прекратила затем существование (например, Тигашевское городище в Чувашии), часть осталось местом поклонения и совершения различных обрядов (городище Гремячий ключ в Татарстане). Не исключено, что сохранялись и языческие болгарские (тюркские) обряды и верования, наличие которых предполагал и доказывал на археологическом материале А.Х. Халиков [22, с. 18-20].

Булгарский ислам уникален в том плане, что, оценивая его в отношении к окружающему миру, можно предполагать, что на начальном этапе оно было скорее культурным явлением, нежели религиозным. Насильственного распространения булгарами идей ислама, джихада и т.п., как утверждали некоторые исследователи [14, с. 105-115], не было. Предметы материальной культуры убедительно свидетельствуют о том, что население

самой Волжской Булгарии, ее пограничья и близких земель отнюдь не исключало в религиозной практике некоторых форм языческих верований, тюркских и финно-угорских истоков. Отдаленность Булгарии от центров исламского мира, языческое окружение, сильнейшие традиционные верования (тюркские) стали основой для появления этого феномена. Причем это явление было весьма заметно и в золотоордынскую эпоху [20, с. 177-185].

Таким образом, болгарский ислам – явление, специфическое для Восточной Европы как по своему происхождению и характеру, так и по степени влияния на окружающие народы.

#### Библиографический список

1. Ал Гарнати Абу Хамид. Путешествие Абу Хамида ал Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1151). М., 1971. 136 с.
2. Березин Я.Б., Савенко С.Н. Бронзовые антропоморфные фигурки с территории Ставропольского края // Российская археология. 2004. №1. С. 149-153.
3. Генинг В.Ф., Халиков А.Х. Ранние болгары на Волге (Больше-Тарханский могильник). М., 1964. 200 с.
4. Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура. Казань, 1990. 192 с.
5. Казаков Е.П. Культура ранней Волжской Булгарии (этапы этнокультурной истории). М., 1992. 336 с.
6. Казаков Е.П. Волжская Булгария и финно-угорский мир // *Finnno-Ugrica*. 1997. №1. С. 33-53.
7. Казаков Е.П. Об этнокультурных компонентах народов юговосточной Европы и Волжской Булгарии (по археологическим материалам) // Татарская археология. 1997. №1. С. 61-77.
8. Казаков Е.П. Об освоении булгарами Казанско-Марийского Поволжья // Археологическое изучение болгарских городов. Казань, 1999. С. 63-71.
9. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. 212 с.
10. Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, 1993. 248 с.
11. Руденко К.А. Булгарские клады (к вопросу о болгарской металлообработке XI-XIV вв.) // Древние ремесленники Приуралья. Ижевск, 2001. С. 322-348.
12. Руденко К.А. Остров «Мурзиха» и его окрестности. Хронологический атлас археологических коллекций НМ РТ (1991-1999 гг.). Опыт микрорегионального исследования. Каталог археологических коллекций НМ РТ. Казань, 2002. 208 с.
13. Руденко К.А. Волжская Булгария, северо-восточная Русь и Прикамье: проблемы исследования этнокультурных контактов и

взаимовлияний в XI-XIV вв. (по археологическим материалам) // Взаимодействие культур в Среднем Поволжье в древности и средневековье / АЭМК. Йошкар-Ола, 2004. Вып. 27. С. 105-115.

14. Руденко К.А. Булгарские святилища эпохи средневековья XI-XIV вв. (по археологическим материалам) // Культурные памятники Камско-Вятского региона: материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 33-66.

15. Руденко К.А. Волжская Булгария в XI – начале XIII в.: поселения и материальная культура. Казань, 2007. 244 с.

16. Руденко К.А. Птицевидная привеска из фондов музея Алексеевского района Татарстана // Случайные находки: хронология, атрибуция, историко-культурный контекст. СПб., 2008. С. 230-232.

17. Семькин Ю.А. К вопросу о поселениях ранних болгар в Среднем Поволжье // Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. Самара, 1989. С. 66-82.

18. Семькин Ю.А., Казаков Е.П. Исследования новых памятников раннеболгарского времени в Ульяновском Поволжье // Из археологии Поволжья и Приуралья. Казань, 2003. С. 114-138.

19. Смирнов А.П. Волжские Булгары // Труды ГИМ. М., 1951. Вып. XIX. 275 с.

20. Усманов М.А. Этапы исламизации джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII-XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 177-185.

21. Халиков А.Х. Изучение археологической культуры ранних болгар на Волге // Плиска-Преслав. София, 1981. Т. 2. С. 36-42.

22. Халиков А.Х. Отражение космогонических и генеалогических легенд волжских болгар в археологических материалах // Из истории ранних болгар. Казань, 1981. С. 5-20.

23. Халикова Е.А. Сельские кладбища Волжской Булгарии XII - начала XIII вв. // Из истории культуры и быта татарского народа и его предков. Казань, 1976. С. 39-59.

24. Халикова Е.А. Билярские некрополи // Исследования Великого города. М., 1976. С. 113-168.

25. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X - начала XIII в. Казань, 1986. 160 с.

## **Первые мероприятия советской власти в отношении исламского вероисповедания на территории Южного Урала (1917–1930-е годы)<sup>1</sup>**

Официальная история ислама на территории Южного Урала началась с момента учреждения в 1789 г. именным указом Екатерины II «Оренбургского магометанского духовного собрания», хотя наиболее ранние исторические свидетельства о связи Южного Урала с миром ислама относятся к рубежу XVIII–XIX вв. Особенностью проникновения ислама на Южный Урал стало отсутствие политического содержания в привнесении новой религии. Ислам проник на Южный Урал, прежде всего, посредством экономических связей и миссионерской деятельности, не был навязан принудительно, а был принят как наиболее целесообразная и приемлемая религиозная система. Мусульманство прочно вошло в духовную сферу жизни тюркоязычного населения Южного Урала. Это объясняется гибкостью ислама, его способностью приспособливаться к местным условиям. Не случайно в характеристике этнокультурной гибкости исламской религии используется выражение: «Ислам, словно река, уподобляется руслу, по которому течет».

Всего в ведении Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) по состоянию на 1912 год находился 5771 приход и 12340 священнослужителей, 4,5 млн прихожан обоего пола, проживавших в 32 губерниях Российской империи [1]. В подведомственность ОМДС входила и территория Южного Урала, где доля мусульманского населения была значительной. Общее количество мусульманского населения Оренбургской и Уфимской губерний составляло более 2,5 млн человек [2]. Только на территории Челябинского уезда к 1917 году было 93 мечети, в Верхнеуральском – 98 мечетей и в Троицком уезде – 38. Именно Троицк стал настоящей «уральской Меккой», в городе находилось 7 мечетей (столько же в главном губернском городе – Оренбурге), также здесь находилась самая старая сохранившаяся мечеть Южного Урала, построенная в 1789 г. Значение Троицка как религиозного центра также определялось активной деятельностью крупного мусульманского просветителя, ишана Зайнуллы Расулева. Он открыл в Троицке медресе «Расулия». Как отмечает Р.Н. Гизатуллин, два троицких медресе – «Расулия» и «Мухаммадия» – до революции были одними из самых передовых в России не только в религиозных, но и в светских науках [3]. Всего на территории нынешней

---

<sup>1</sup> Хакимова Р.Р. Первые мероприятия советской власти в отношении исламского вероисповедания на территории Южного Урала (1917–1930-е годы) // Вестник ЧелГУ. 2008. №15. С. 112-117.

Челябинской области имелось 229 мечетей, общее число священнослужителей составляло 457 человек [4].

Наличие более чем двухсот мечетей и деятельность почти полутысячи только официальных (указных) мусульманских священнослужителей свидетельствует о том, что распространенность ислама и его влияние на население Южного Урала были значительными. Во многом это достигалось наличием широкой сети исламских учебных заведений – мектебе и медресе, которые находились при каждой городской и сельской мечети. Традиция вакуфного имущества (т. е. имущества, принадлежащего непосредственно мечети), как отмечает А. Б. Юнусова, не получила широкого распространения как на Южном Урале, так и на территории всей Российской империи [5]. Это было одной из особенностей российского ислама в отличие от мирового.

Именно таким встретил ислам на Южном Урале 1917 год.

Буквально с первых дней своего существования Советская власть начала закладывать юридическую базу, которая должна была регулировать отношения между государственной властью и религиозными организациями. 2 ноября 1917 г. была обнародована «Декларация прав народов России», в которой церковь исключалась из сфер государственной и гражданской жизни, отменялись все религиозные привилегии и ограничения. 20 ноября 1917 г. в обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», подписанном Председателем Совета Народных комиссаров В. И. Лениным и наркомом по делам национальностей И. В. Сталиным, говорилось: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою жизнь свободно и беспрепятственно». Возможность свободного устройства предоставлялась недолго. Через два месяца последовала особая Инструкция «О порядке проведения в жизнь Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви», которая подтверждала, что правами юридического лица религиозные объединения обладать не могут, ведение ими благотворительной и просветительской деятельности категорически воспрещалось. Имущество, которое находилось в ведомстве религиозных организаций, переходило в заведование местным советам. Общине верующих предоставлялось право нанимать священнослужителя, право аренды культового имущества и здания. Естественно, органы власти должны были следить за тем, чтобы под видом религиозной проповеди не велась антисоветская пропаганда. Преподавание каких-либо религиозных вероучений во всех государственных и частных общеобразовательных учреждениях воспрещалось. Несмотря на новый статус религиозных организаций как частных обществ, Декрет лишал их права владения собственностью и прав юридического лица.

Стоит отметить учреждение Центрального Мусульманского Комиссариата (Центрмуском). Первым комиссаром по делам мусульман был назначен бывший член Учредительного собрания от Казанской губернии мулла Нур-Вахитов. Особенностью этого комиссариата являлось то, что если другие комиссариаты объединяли народы, проживающие по соседству в определенном регионе, то в данном случае принцип объединения был религиозным: «Вся деятельность Центрмускома с первых же дней его существования определена теми задачами, которые поставили перед собой революционеры-мусульмане, вошедшие в его состав, а именно: способствовать русской революции превратиться в Социалистическую». В области внешней политики Центрмуском также исходил из общих задач «необходимости революционирования Востока и подготовке мусульманских стран Азии и Африки к восстанию против западноевропейского империализма». В 1923 г. народный комиссариат иностранных дел требовал от своих структур проведения активной работы под девизом «Шариат и социализм не противоречат друг другу». Под руководством Центрмускома в губерниях и уездах, где проживали мусульмане, создаются аналогичные комиссариаты и отделы при местных исполкомах. Первый комиссариат в Челябинской губернии был образован в феврале 1918 г. при Троицком уездном Совете.

Мусульманские комиссариаты были также созданы еще в 6 уральских городах (Уфа, Златоуст, Оренбург, Мензелинск, Белебей, Челябинск). Задачи и цели их определялись следующим образом:

- 1) проведение в жизнь начал Советской власти в среде соответствующих наций на их родном языке;
- 2) проведение в жизнь всех постановлений Народного комиссариата по делам национальностей;
- 3) принятие всех мер к поднятию культурного уровня и классового самосознания среди трудовых масс наций, населяющих данную территорию;
- 4) борьба с контрреволюцией в её национальных проявлениях [6].

В результате этих мер в начале 1918 г. в Оренбурге была закрыта газета «Вақыт», распущены духовные управления мусульман внутренней России и Сибири и благотворительные мусульманские общества. При содействии мусульманских комиссариатов шло комплектование мусульманских социалистических отрядов, батальонов, полков. Готовились и выпускались пропагандистские материалы для мусульман на языке тюрки. Деятельность мусульманских комиссариатов была прервана в мае-июне 1918 г. после занятия Урала белыми.

После освобождения Урала летом 1919 г. от войск Колчака их деятельность была возобновлена. Делом просвещения мусульманского населения Южного Урала занялся подотдел национальных меньшинств при отделе народного образования Челябинского губисполкома, состоявший из

двух секций: мусульманской и еврейской [7]. В 1921 г. он был преобразован в отдел национальных меньшинств с подотделами: общий, татаро-башкирский, еврейский, украинский. Основная работа отдела нацмен при Губисполкоме заключалась в следующем:

1) помощь в обеспечении детей мусульманских детских домов и национальных школ продовольствием, одеждой, обувью, учебниками, бумагой;

2) методическая помощь по борьбе с неграмотностью и малограмотностью;

3) помощь в открытии новых изб-читален, кружков политграмоты в среде национальных меньшинств [8].

С завершением процесса оформления национальных республик и с созданием СССР деятельность Наркомнаца повсеместно свёртывается, в 1923 г. было принято решение об упразднении местных органов Наркомнаца.

Реорганизация мусульманских школ начала осуществляться с 1918 г. При отделе Наркомнаца была создана Народная коллегия, на которую возлагалась задача научного обоснования всех вопросов народного образования мусульман. Практические мероприятия советской власти в области просвещения мусульманских народов начались со сбора данных о количестве исламских образовательных учреждений по всей стране с последующей их реорганизацией в соответствии с принципами Единой Трудовой школы и с постановкой на учёт в соответствующих органах религиозных деятелей. Преподавание в стенах школы какого-либо вероучения и исполнение обрядов культа запрещалось. Таким образом, исламская школа, лишённая своего главного предназначения – распространения знаний об исламе перестала существовать как таковая, став в первую очередь учебным заведением для представителей тюркоязычной части населения. Хотя стоит отметить тот факт, что во всех официальных документах эти школы фигурируют как «мусульманские», для «мусульманского населения», а это значит, что образование по-прежнему ассоциировалось с религиозной принадлежностью.

Результатом этих изменений стало создание школ 1 и 2 ступени для нацмена. Всего в Челябинской губернии на 1921 год было образовано 93 школы 1 ступени, из них: татаро-башкирских – 66, немецких – 14, нагайбакских – 12, латышских – 1; школьных работников числилось 182 человека (причем, большинство из них, судя по анкетам, хранящимся в ОГАЧО, получили именно религиозное образование в исламских образовательных учреждениях), количество учащихся составляло 7800 человек. Школ 2 ступени было всего две: в Верхнеуральске и Троицке с общим количеством учащихся – 240 человек, количество школьных работников – 11 человек. Помимо этого, в губернии был образован Мусульманский педагогический техникум в Троицке (количество учащихся

на 1921 год – 130) и были открыты Мусульманские педагогические курсы в Челябинске с количеством слушателей – 50 человек [9].

Старт масштабной антирелигиозной кампании был дан в 1921 г. X съездом РКП (б), в решениях которого основной задачей Главполитпросвета была провозглашена антирелигиозная агитация и пропаганда. Для этого планировалось сделать доступными массам естественно-исторические знания путем издания книг, учебников, постановки систематических циклов лекций. В 1920 г. был создан Союз воинствующих безбожников, просуществовавший до 1941 г. Вплоть до начала 30-х гг. по отношению к мусульманам политика официального атеизма проводилась в относительно щадящем режиме, т.к. правительство большевиков возлагало надежды на поддержку своего курса со стороны мусульман Средней Азии и Востока (идея всемирной социалистической революции еще витала в воздухе). Так, в октябре 1923 г. постановлением ЦИК и СНК СССР разрешалось преподавание в частных домах и мечетях.

Но уже в 1928 г. мероприятия Советской власти в отношении мусульманского населения России приобретают характер открытой враждебности. Согласно циркуляру Народного комиссариата земледелия и решению Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК служители культа были лишены права пользования землёй. Демонстративно порвавшим с религией (для чего требовалось заявить о снятии сана официально в печати) предоставлялась возможность стать на учёт на бирже труда. Такие лица регистрировались отдельно от остальных безработных и не получали пособия по безработице. Трагическим завершением подобных мероприятий стали репрессии по отношению к мусульманским священнослужителям. В 1924 г. под предлогом неуплаты налогов был арестован известный мусульманский деятель и мулла Ак-мечети С. Ф. Урманов. В обвинении фигурировали факты «влияния» на темные массы, Урманов был приговорен к лишению права проживания в пределах Уральской области в течение трех лет. В августе 1928 г. сложил с себя обязанности мулла И. Исмагилов.

Официальная партийная пропаганда заявляла, что «в условиях обострения классовой борьбы любые религиозные организации становятся центром притяжения реакционных элементов, стремящихся реставрировать власть буржуазии и помещиков». В 1929 г. Всероссийский съезд безбожников призвал к массовому закрытию молитвенных зданий, это решение поддержал XIV Всероссийский съезд Советов. В начале 30-х гг. под давлением местных органов власти мусульманская община г. Челябинска решила самораспуститься, последующая религиозная деятельность приобрела подпольный характер. В 1930 г. главная челябинская мечеть Ак-мечеть была закрыта по решению Окружного исполкома и передана под клуб нацменьшинств. Позднее в этом здании размещалась татаробашкирская библиотека, затем – производственный склад. К началу 40-х гг. деятельность

мусульманских религиозных учреждений на Южном Урале ввиду проводимой властями политики практически прекратилась, что привело к переходу ислама исключительно в семейно-обрядовую сферу.

### Примечания

1. См.: Азаматов, Д.Д. Оренбургское магометанское собрание в общественно-духовной жизни мусульманского населения Южного Урала (конец XVIII – начало XIX в.) / Д.Д. Азаматов. – Уфа, 1994. – С. 76.

2. См.: Петров, В. И. Состав населения Среднего Поволжья и Южного Урала во второй половине XIX в. : дис. ... канд. ист. наук / В. И. Петров. – Оренбург, 2005.

3. См.: Комментарий Р. Н. Гизатуллина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.islamnews.ru](http://www.islamnews.ru).

4. Саматов, Г. И. Ислам в нашей нации (на тат. яз.) / Г. И. Саматов. – Казань, 1998. – С. 90–91.

5. См.: Юнусова, А. Б. Ислам в Башкортостане / А. Б. Юнусова. – Уфа, 1999. – С. 87.

6. См.: Устимчук, М. В. Мусульманские комиссариаты по делам национальностей на Южном Урале / М. В. Устимчук // Ист. чтения. – 1996. – № 2. – С. 112.

7. См.: Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). – Ф. 171. Уполномоченный по делам национальных меньшинств исполнительного комитета Челябинского губернского Совета рабочих, крестьян, казачьих и красноармейских депутатов. 1921–1923 гг, Оп. 1. Д. 2. Л. 61.

8. См.: ОГАЧО. Ф. 171, Оп. 1. Д. 37. Л. 23–25.

9. См.: ОГАЧО. Ф. 106, Оп. 1. Д. 431. Л. 103.

**Мусульмане Среднего Поволжья в послевоенный период  
(1945–1953 годы)<sup>1</sup>**

В Среднем Поволжье, относящемся к регионам традиционного распространения ислама, мусульманский культ исповедовали, главным образом, татары, которые составляли в Татарской АССР около 45–52 % всего населения, Ульяновской области – 12 %, Пензенской – 5,4 %, Куйбышевской – 3,5 % [1].

В период Великой Отечественной войны в силу объективных причин серьезно усилилась латентная религиозность населения в СССР в целом и татар Среднего Поволжья в частности. Значительная доля верующих, «отвыкших» в предыдущие годы от мусульманского культа, рьяно обратились к исламу. В определенной степени власти сами подталкивали к этому, приостановив антирелигиозные гонения. Так, в связи с очевидным ближайшим завершением Великой Отечественной войны и для пропагандистских целей комиссией при СНК СССР по освобождению и отсрочкам от призыва по мобилизации 26 февраля 1945 г. за № 43/с было принято постановление, по которому освобождению от призыва подлежали служители религиозных культов (военнообязанные запаса, независимо от возраста и состава), отправлявшие потребности культа в действовавших молитвенных зданиях. Хотя основная масса имамов Среднего Поволжья находилась в весьма преклонном возрасте, тем не менее, постановление верующими было принято с явным одобрением [2].

На основании постановления СНК СССР «О порядке открытия церквей» (1943 г.) по окончании войны на местах начинается активная работа по постановке на учет религиозных объединений. И в середине 1940-х гг. в Татарской АССР действовало 16 зарегистрированных религиозных мусульманских общин и 25 религиозных объединений, не имевших разрешения органов государственной власти; в Пензенской области было 14 зарегистрированных мусульманских религиозных обществ и 6 неофициальных; в Ульяновской области насчитывалось 10 официальных мусульманских обществ и 35 незарегистрированных религиозных объединений; в Куйбышевской области функционировало 18 зарегистрированных мусульманских общин и 7 «нелегальных» групп [3].

В послевоенные годы отмечалось оживление в деятельности верующих мусульман, в связи с чем уполномоченный Совета по делам религиозных

---

<sup>1</sup> Королева Л.А., Королев А.А., Ключина Л.В. Мусульмане Среднего Поволжья в послевоенный период (1945–1953 годы) // Вестник ЧелГУ. 2009. № 16. С. 94-99.

культов по Пензенской области С.Д. Горбачев подчеркивал: «В деятельности мусульманского духовенства и религиозных обществ <...> необходимо отметить некоторое их оживление и активизацию в области расширения своего влияния на окружающее население» [4]. Уполномоченные с мест верно определяли, что практика местных мусульманских общин «направлена, главным образом, на поддержание религиозных устоев, на регулярное отправление молитвенных собраний, на выполнение всех религиозных обрядов населением <...> на сбор денежных средств для поддержания в порядке молитвенного здания, на большее вовлечение населения в число верующих и особенно молодежи» [5]. И необходимо отметить, что мусульманские объединения в решении поставленных задач добились значительных успехов.

Основной контингент верующих-мусульман Среднего Поволжья – мужчины и женщины пожилого и преклонного возраста от 55 лет и старше, главным образом, крестьяне-колхозники. Уполномоченный Совета по Пензенской области С. Д. Горбачев отмечал, что «другие слои населения (кустари-ремесленники, рабочие и интеллигенция) стоят от религиозности как бы в стороне» [6]. По сведениям ульяновского уполномоченного Совета С. М. Агафонова, около 70 % мусульман составляли верующие мужчины старше 60 лет [7]. Около 15-20 % от всех посещавших мечеть в послевоенный период составляли демобилизованные: «Прибывшие из армии более молодые возрасты населения, традиционно соблюдая свое уважение к старшим, и под влиянием их начали посещать мечети» [8]. Под возрастание количества верующих, увеличение жертвоприношений и различного рода финансовых пожертвований после войны была подведена своего рода «идеологическая база» – отдать долг Аллаху, который хранил и помогал верным последователям веры в лихую годину. Посещение демобилизованными мечетей значительно укрепляло авторитет веры и привлекало в храмы молодежь. Данная практика была вскоре прекращена уполномоченными на местах, поскольку это способствовало значительному подъему религиозности татарского населения.

В середине 1940-х гг. мусульмане весьма активно подавали прошения об открытии мечетей в Среднем Поволжье. Так, только в 1946 г. на имя уполномоченного Совета по Пензенской области поступили ходатайства об открытии мечетей из 17 татарских селений [9]. Инициаторами обращений об открытии культовых зданий в партийные и государственные организации выступали, в первую очередь, люди пожилого возраста. Так, организаторами подачи заявления об открытии мечети в с. Алеево Неверкинского района Пензенской области являлись Я.И. Салихов, 66 лет, отец бывшего председателя колхоза; А.Б. Бексалиев, 65 лет, бывший мулла; Х.А. Рахматулин, 75 лет, отец председателя сельсовета [10]. Порой верующие старики пытались в своих посланиях даже привести серьезную, с их точки

зрения, аргументацию в пользу открытия культовых зданий. Например, мусульмане (418 чел.) с. Старое Зеленое Старо-Кулаткинского района Ульяновской области в 1956 г. следующим образом пытались убедить «Комитет по религиозным культам при Совете Министров РСФСР» в необходимости «...оказать верующим гражданам мусульманской веры дать возможность в отпавлении религиозных обрядов»: «Всем ясно, что всякая религия имеет свои глубокие корни в народе, что искоренение ее не проходит безболезненно. Наши молитвы не мешают работе, потому что первая часть утренний намаз – до начала работ, второй – в обеденный перерыв, а третий – вечером, т. е. после работы. Мы обращаемся к Вам разрешить в открытии мечета и прихода, будем молиться и просить всевышнего, чтобы царил мир во всем мире» [11].

Женщины-татарки по религиозным убеждениям уклонялись от посещения кино, собраний, концертов и т. д. По мнению пензенского уполномоченного, «феодално-байские» обычаи в отношении женщин были очень сильны: «Родители запрещали своим дочерям не только ходить в клуб, участвовать в художественной самодеятельности и выполнять общественные поручения, но даже не разрешают выходить одной вечером из дома на улицу, ходить к соседям и своим подругам. Родители разрешают только сходить вечером на девичьи деревенские посиделки, однако, и в этом случае девушку от дома до посиделок и по возвращении домой обязательно сопровождают ее мать или кто-то из ее взрослых родственников» [12]. В Куйбышевской области, по замечанию уполномоченного Совета П. И. Алексина, женщина-татарка не имела права участвовать в похоронах своих близких, посещать мечеть могли только девушки до 14 лет или женщины старше 60; во многих населенных пунктах Шенталинского района сохранились еще и такие старые традиции, что при встречах мужчин с женщинами или девушками-татарками в лучшем случае женщины отворачиваются, а в отдельных случаях женщины закрывают свое лицо; во время урока ученицы вынуждены были стоять у доски вполоборота к учителю, чтобы не показывать полностью своего лица, «женщина верующих татар <...> ест оставшуюся пищу после мужчины» [13]; в ауле «Сталинский Дром» Богдановского сельского совета Куйбышевского района исполнялся обычай уплаты калыма за невесту [14]. Поскольку женщинам запрещалось посещение мечети, они собирались в частных домах на чтения Корана, которые осуществляли более грамотные женщины (особенно было распространено в Куйбышевской области) [15]. Как правило, девушки по окончании школы выбывали из комсомола.

Среднее Поволжье являлось проблемным регионом, поскольку уровень религиозности населения был выше среднего по СССР. Наиболее распространенными религиозными обрядами у средневожских мусульман являлись отпевание (джаназа), религиозное бракосочетание (икях), наречение имени (исим), обрезание (сунет). Уполномоченный Совета по делам религии

при Совете Министров Татарской АССР И. А. Михалев объективно сообщал в столицу, что «...крещение детей, наречение имени новорожденным, обрезание, венчание, отпевание покойников, соблюдение постов и других религиозных обрядов среди значительной части населения остается массовым явлением» [16]. Аналогично складывалась ситуация во всех регионах Среднего Поволжья [17]. В сельской местности уровень обрядовой религиозности был значительно выше, чем в городах.

Религиозные браки и обряд наречения имени совершались гражданами татарского населения, в основном, в возрасте до 35 лет, занятыми общественно-полезным трудом, подавляющее большинство которых составляли колхозники и рабочие. Зачастую религиозные обряды совершались представителями интеллигенции, в том числе, учителями школ, коммунистами и комсомольцами. Уполномоченный Совета по Пензенской области со слов верующих докладывал: «Неустойчивое положение коммунистов в отношении посещения мечети, в соблюдении религиозных обрядов зависит, прежде всего, от семьи, а особенно от старших в семье. Семья, независимо от желания или нежелания самого коммуниста, принимает участие в празднике, делает все по своему усмотрению, т. е. по заранее заведенному обычаю» [18]. Но и сами коммунисты, в том числе представители власти, допускали в своем поведении явные отклонения от партийной дисциплины. Так, в 1949 г. празднование «Курбан-байрама» в колхозе им. В. М. Молотова Куйбышевской области проходило в доме председателя колхоза Галиахмерова с участием секретаря первичной парторганизации, заведующего пунктом «Заготзерно», председателя ревизионной комиссии колхоза и других членов актива, «в процессе этой пьянки была устроена драка» [19]. Зачастую советские и партийные руководители попустительствовали проведению религиозных обрядов и праздников.

В обычные дни мечети Среднего Поволжья посещало немного верующих (до 44 человек); по пятничным дням – до 850 чел.; в дни религиозных праздников «Ураза-Байрам» и «Курбан-байрам» – до 4500 чел., из них 300-400 – женщины [20].

Мусульманские нормы, пускай даже в виде традиции и привычки, оказывали значительное влияние на поведение людей в повседневной жизни. Так, часто в дни религиозных празднований и по пятницам верующие не выходили на работу. Например, на «Курбан-байрам» в 1948 г. в селах Нижняя Елюзань, Средняя Елюзань, Верхняя Елюзань Городищенского района; Старый Карлыган, Суляевка Лопатинского района Пензенской области «прогуливали» не только рядовые колхозники, но и руководство, наряды не выдавались и т. д. В колхозе «Гигантский» Средне-Елюзанского сельсовета председатель колхоза в дни мусульманского праздника не выдавал нарядов бригадирам для выхода на работу. В колхозе «Прогресс»

того же сельсовета на третий день религиозного праздника колхозники собирались, но не работали, «ссылаясь на различные болезни», и в итоге на погрузку картофеля вышли только четыре женщины. В 1949 г. празднование «Курбан-байрама» в Куйбышевской и Пензенской областях приняло столь широкий размах, что уполномоченные Совета забили тревогу. Да и было от чего волноваться. Когда уполномоченный Совета по Куйбышевской области «поинтересовался» у председателя Камышлинского райисполкома Фахретдинова о причинах таких «больших прогулов» и ответных действиях советских и партийных органов, последний ответил: «Праздновали неплохо, и мы им не мешали» [21]. В колхозах «Двадцать первая годовщина Октября» с. Исикеево Неверкинского района Пензенской области, им. В. И. Ленина с. Новое Ермаково, «Кзыл-Кряще» с. Старое Ермаково, «Дамир» Красноярского района Куйбышевской области и других населенных пунктах данных регионов в дни праздника «Курбан-байрам» на полевые работы не вышел ни один колхозник, в том числе и руководители [22]. Куйбышевский уполномоченный Совета П. И. Алексин подсчитал, что «каждый колхозник теряет в один год 9-10 часов на гаит-намазах, а от религиозных праздников – 2-3 дня» [23].

Особой проблемой сельского татарского населения Среднего Поволжья, особенно женского, было здравоохранение; многие женщины-татарки в силу религиозных предрассудков не посещали медпунктов, не обращались к врачам, считали это неприличным, предпочитая бабушек-знахарок. Крайне редко сами приходили в медпункт, в лучшем случае вызывали медицинских работников на дом. На роды домой, как правило, приглашали не акушерку, а бабушку-повивалку. Еще хуже в средне-волжских татарских селах складывалась ситуация с больными туберкулезом. Основная их масса не лечилась, утверждая, что это заболевание – «болезнь от бога». В связи с этим работники медицинских пунктов проводили особую разъяснительную работу среди женщин, выступали с лекциями на темы «О женских болезнях», «О борьбе с летними детскими заболеваниями», «О трахоме и борьбе с ней», «Медицина и религия о здоровье и болезнях человека» [24] и т. д. Но, подчеркивал пензенский уполномоченный Совета, «...все эти беседы не увязываются с антирелигиозными вопросами, не учитываются и не направляются культпросветотделом по соответствующему руслу, когда можно было бы использовать все эти беседы на борьбу с религией и религиозными предрассудками» [25]. Особый акцент делался на женщин, поскольку именно она являлась хранительницей домашнего очага, и через нее в первую очередь шел воспитательный процесс.

Татарские семьи в сельской местности средне-волжского региона были многодетны. Уполномоченный Совета по Пензенской области объяснял это следующим образом: «Многие татарские семьи многодетны только потому, что в этих семьях женщине-татарке по национальным и религиозным

обычаям фактически препятствуют использовать данное ей законом право самой решать, нужно ли ей иметь ребенка или прервать беременность» [26]. Несмотря на предписания ислама и в отличие от других мусульманских народов СССР, ранние браки, в общем, не были характерны для мусульман Средне-волжского региона. Более того, татары в целом вступали в брак позже остальных и народов Поволжья [27]. Как следствие, татарское население в Среднем Поволжье в отличие от других национальных общностей, стабильно увеличивалось на протяжении всего исследуемого периода. Среди татар рождаемость была в 1,4 раза выше, чем среди русских [28].

Уже к концу 1940-х гг. вектор религиозной политики государства меняет свое направление, и уже в 1948 г. Советом по делам религиозных культов уполномоченным на местах предписывалось прекратив выносить положительные решения о постановке на учет религиозных общин и регистрации культовых зданий на основании аргументов, изложенных в том самом постановлении СНК СССР «О порядке открытия церквей»: малочисленность объединения, непригодность здания, наличие поблизости молельного здания той же конфессии (в таких случаях заявителям рекомендовалось объединяться с находящимися на близком расстоянии зарегистрированными религиозными общинами), использование здания под культурно-просветительские цели и т. д. [29]. Как следствие, уполномоченный Совета по Куйбышевской области П. И. Алексин докладывал в столицу: «В 1945-1947 годах была допущена ошибка со стороны райисполкомов, уполномоченных Совета <...> И Совета по делам религиозных культов <...> Ошибка заключается в том, что без анализа и глубокого изучения на местах действительного положения, а также определения необходимости в общественном отпращивании религиозных обрядов, у нас в отдельных сельских районах были зарегистрированы (по настоящее время действующие) много религиозных обществ» [30]. Как доказательства он приводил следующие моменты: постановка на учет нескольких мусульманских объединений в одном населенном пункте (с. Новое Усманово – 2 общества, с. Алькинско – 3); регистрация группы мусульман менее 50 чел. в с. Камышлы, тогда как в соседнем с. Давлеткулово в 3 км. уже существовала община и т. д. [31].

Несмотря на либерализацию советской конфессиональной политики в СССР после войны в целом, на конец 1940-х – начало 1950-х гг. приходится «всплеск» закрытия мечетей в Среднем Поволжье: 1946 г. – г. Буинск (Татарская АССР), с. Бурнак (Татарская АССР), г. Казань (Татарская АССР); 1950 г. – с. Усть-Инза (Пензенская область), с. Погорелый Чирчим (Пензенская область), с. Демино (Пензенская область), с. Сулеймановка (Пензенская область); 1951 г. – с. Второе Тарлаково (Пензенская область), с. Кунчерово (Пензенская область); 1952 г. – с. Алеево (Пензенская область),

пос. Ново-Мочалеевка (Куйбышевская область) и т. д. [32]. Как правило, мечети переоборудовались под клубы, школы, библиотеки и т. д. Даже после прекращения использования мечетей по назначению коренного переоборудования зачастую в них не происходило, как будто верующие мусульмане надеялись на недолговечность «действий, неугодных Аллаху». Так, в с. Татарский Канадей Кузнецкого района Пензенской области одно из зданий мечети более десяти лет использовалось под школу. Первоначально в нем размещалась начальная школа, затем – филиал средней школы с. Большой Труев. Несмотря на длительный срок использования мечети в качестве школьного помещения, оно продолжало сохранять «церковный вид» – на здании сохранялся минарет (шпилевая башня с полумесяцем). Здание больше напоминало не советскую школу, а, скорее, духовное медресе. Хотя это не требовало никаких особых материальных затрат, минарет так и не разбирали. В пензенских селах Татарский Канадей, Татарская Пенделка, Бестянка Кузнецкого района пустующие здания мечетей также сохраняли «церковный» вид. Ни капитального переоборудования, ни разборки зданий так и не было проведено; шпили минаретов по-прежнему возвышались над мечетями [33]. В с. Нижняя Елюзань Городищенского района, несмотря на наличие клуба, который размещался в здании бывшей мечети, культурно-просветительская работа практически не велась, поскольку «... местное население (татары) по своим религиозным убеждениям считают за “трех” пользоваться культурно-просветительскими мероприятиями в здании, которое являлось “священным” местом» [34]. Недовольство верующих было столь велико, что в различные инстанции хлынул буквально поток прошений об открытии мечетей и жалобы на волюнтаристские действия местных властей. Обобщая и анализируя свой опыт по закрытию мечетей, пензенский уполномоченный Совета делал весьма разумные выводы: «Осуществление этих мероприятий, безусловно, должно проводиться продуманно, без какой-либо поспешности и административного нажима и должно повлечь за собой не просто формальное закрытие молитвенного здания, а фактическую ликвидацию религиозной общины и полное прекращение ее деятельности» [35].

Таким образом, мусульмане Среднего Поволжья были представлены людьми всех возрастных групп, но, в основном, преклонных лет; проживавших в сельской местности, занятых в сельскохозяйственном производстве. Именно граждане-пенсионеры мужского пола выступали наиболее активными проводниками веры Аллаха в обществе. В сельской местности религиозность мусульман была выражена значительно по сравнению с городом. В послевоенный период наблюдался приток верующих за счет демобилизованных солдат.

Женщины-татарки, по положениям Корана, принимали минимальное участие в общественной жизни своих населенных пунктов.

По окончании школы девушки-татарки, как правило, прекращали свое членство в комсомольских организациях. В силу религиозной ограниченности не все мусульманское население Среднего Поволжья пользовалось услугами здравоохранительных органов, что в первую очередь, касалось мусульманок. Особенно плачевно складывалась ситуация с гинекологическими и легочными заболеваниями.

Количество верующих мусульман на протяжении исследуемого периода оставалось достаточно стабильным, что, свидетельствовало о том, «что убыль верующих, которая происходит в результате естественного движения населения, восполняется религиозниками за счет привлечения вновь к религии людей из более молодых возрастов» [36].

Практически в полном составе, по собственной воле или под давлением ближайшего окружения, в том числе и комсомольцы, и коммунисты, верующие мусульмане-татары Среднего Поволжья соблюдали религиозные праздники и обряды. Высокий уровень соблюдения мусульманских обрядов доказывал «завидную устойчивость ислама как формы общественного сознания, его способность адаптироваться к изменяющимся социальным и политическим условиям благодаря перенесению центра тяжести на те компоненты религиозного комплекса, которые более созвучны происходящим в обществе трансформациям» [37]. Однако не стоит преувеличивать «качество» или глубину религиозного чувства верующих. В результате государственно-партийной конфессиональной политики и идеологического прессинга, с одной стороны, объективного воздействия мирового процесса секуляризации, с другой стороны, религия в СССР была оттеснена на окраину общественной жизни и общественного сознания, что, в свою очередь, определяло уменьшение количества верующих, причем главным образом в молодых, социально активных группах населения с достаточно высоким образованным цензом. Тем не менее, подраставшее татарское поколение активно вовлекалось в религиозную практику.

Исламская религия выполняла регулятивно-поведенческую функцию, что по-своему, примитивно понимало верующее население и выступало за активное приобщение к вере молодежи. Сами мусульмане-верующие говорили: «Мы все ходим в мечеть, и наши дети будут ходить в мечеть. Мы без религии не можем. Она помогает людям, приучает их к дисциплине и порядку. Вот <...> начнется “рамазан”, и все мужчины бросят курить и пить водку. Разве это плохо?» [38].

Применительно к Среднему Поволжью объективно подходила характеристика уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Пензенской области С. С. Попова: «Религиозным движением охвачено более 50 % всех мусульманских населенных пунктов. В отношении роста религиозного движения среди мусульман можно сказать, что он, видимо, еще будет» [39]. Ценности ислама отвечали обыденным запросам верующих, и, в

принципе, способствовали укреплению семьи, ведению здорового образа жизни, формирования трудолюбия и т. д. Татарское население Среднего Поволжья стабильно возрастало, и, как следствие, не уменьшалось и количество мусульман-верующих. Фактически ислам являлся элементом национального самосознания татар Среднего Поволжья, выступал как этнообразующий фактор.

В послевоенный период мусульмане Среднего Поволжья в связи с изменением государственно-конфессиональной политики явно активизировали свою деятельность. Ислам играл значительную роль в жизни татар данного региона, однако мусульмане стремились действовать в рамках советской законности и не идти на конфронтацию с властями.

### Примечания

1. Давлетшин Т.Д. Советский Татарстан. Теория и практика ленинской национальной политики. Казань: Иман, 2002. Ч. II. С. 314; Галлямов, Р. Исламское возрождение в Волго-Уральском макрорегионе: сравнительный анализ моделей Башкортостана и Татарстана // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход: сб. ст. / науч. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; М.: РОССПЭН, 2007. С. 72; Государственный архив Пензенской области (ГАПО). Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 545; Государственный архив Самарской области (ГАСО). Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 3. Л. 20.

2. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 2. Л. 16.

3. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 4. Л. 21-21-об, 33; ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 545; Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 55. Л. 7; ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 5. Л. 7; Д. 30. Л. 77, 151; Д. 41. Л. 26.

4. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 104.

5. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 97. Л. 1.

6. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 26.

7. ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 84. Л. 14.

8. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 108.

9. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 108.

10. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 5. Л. 26.

11. ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 33. Л. 70-71.

12. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 49. Л. 412.

13. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 26. Л. 24-25; Д. 30. Л. 166-167.

14. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 30. Л. 166; Д. 41. Л. 10.

15. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 37. Л. 65.

16. НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 11. Л. 7.

17. НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 11. Л. 8; ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 29; ГАПО. Ф. 148. Оп. 1. Д. 5235. Л. 58; Д. 5218. Л. 10; Ф. 2392. Оп. 1. Д. 49. Л. 3.

18. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 292; Д. 41. Л. 50.
19. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 9. Л. 13.
20. НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 4. Л. 65; ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 161, 163, 209.
21. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 12. Л. 14.
22. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 12. Л. 12-13; ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 570.
23. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 30. Л. 165.
24. ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 125. Л. 67.
25. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 77. Л. 320.
26. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 46. Л. 281.
27. Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань: Казан. ун-т, 1981. С. 37-38; Козлов В.И. Динамика численности населения: методология исследования и основные факторы. М.: Наука, 1969. С. 122.
28. Татары. М. : Наука, 2001. С. 507.
29. НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 1. Л. 3-5.
30. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 32. Л. 4.
31. ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 32. Л. 5.
32. НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 3. Л. 20, 24, 56; ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 18. Л. 185; ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 19. Л. 48-49.
33. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 29. Л. 389-390.
34. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 290.
35. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 29. Л. 390.
36. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 8, 14, 51, 107.
37. Сухопаров А. Советские мусульмане: между прошлым и будущим // Обществ. науки и современность. 1991. № 6. С. 110.
38. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 49. Л. 409.
39. ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 51

## **Мактабы и медресе г. Уфы и 1-го района Уфимского уезда<sup>1</sup>**

Организация учебного дела, учебный строй мактабов и медресе весьма разнообразны в разных пунктах, так как не имеется сколько-нибудь определенных программ и планов для учебных заведений такого рода. Даже нельзя твердо установить и провести резкую границу между типами: мактаб и медресе. Нередко даже в г. Уфе, где, в особенности говоря, эти учебные заведения отличаются лучшей организацией, называют медресе такую школу, которая скорее подходит к типу мактаба, и наоборот. Приблизительно можно определить, что мактаб есть низшая школа, дающая грамотность и низшее религиозное образование. Курс – обычно 4-х годичный. Медресе – такая же конфессиональная школа, дающая более обширные, главным образом, религиозные знания. Правильно организованное медресе имеет 3 класса: пригготовительный, равняющийся курсу мактаба (ибтидаи), первый класс – ружди и второй класс – игдадия. Курс «ибтидаи», как и организованного мактаба, – 4-х годичный: ружди и игдадия имеют трехгодичные курсы, но в некоторых медресе в этих классах учатся и по 4 года. Уфимское медресе «Галия» является высшим учебным заведением и имеет 2 класса с 3-х годичным курсом каждый. В него принимаются окончившие курс медресе по особому испытанию. Иногда мактабы имеют одно-два отделения класса ружди и представляют собою средину между мактабом и медресе. Если к этому прибавить, что нередко в последних отделениях мактаба проходятся предметы, которые в медресе преподаются в классе ружди, а с другой стороны, в некоторых, так называемых, медресе не проходятся даже предметы, изучаемые в мактабах, то ясно будет, что обычное деление мусульманских конфессиональных школ на мактабы и медресе является на практике весьма произвольным и очень часто ошибочным, так как не имеется определенного, ясного критерия для такого деления.

Это особенно нужно сказать относительно так наз. старометодных мактабов и медресе. Здесь уже вся организация школ основана исключительно на том, что знает сам мулла или мугаллим (учитель), без всякой системы, без всякого плана, без всякого деления школьников на разряды или классы в этих мактабах или медресе муаллим, или мулла, учит школьников тому, что знает сам. Учебниками служат самые разнообразные книги, имеющиеся у учителя или ученика. В таком случае один ученик учится по одной книге, другой по другой. Все обучение сводится к зубрежке

---

<sup>1</sup> Любимов А.А. Мактабы и медресе г. Уфы и 1-го района Уфимского уезда // Вестник оренбургского учебного округа. Уфа, 1914. № 2. С. 85-94

той или другой книги, часто на арабском, а иногда и на турецком языке, непонятных не только для ученика, но и для учителя.

Для характеристики разных типов мактабов и медресе г. Уфы и Уфимского уезда приведу описание постановки в них учебного дела, насколько удалось мне выяснить это при посещении их.

### ***Старометодный мактаб в д. Тикеевой, Булекей-Кудейской волости***

Мактаб помещается в особой избе, принадлежащей обществу, рядом с мечетью. (Это обычное место для мусульманских школ). Шакирдов (учеников) – 42. Имеется особый приглашенный обществом мугаллим, получивший сам образование в Уфимском Усмановском медресе. Определенного жалования ему не положено. Он получает плату с каждого ученика коп. по 30—50 в месяц. Шакирды, кроме того, обязаны принести определенное количество дров для отопления мактаба и приобретать за свой счет учебные книги.

Классная комната не имеет никакой обстановки. Занимаются шакирды, сидя по-татарски на полу и держа перед собою на полу книгу, по которой читают. Также и пишут. (Впрочем, ныне, – с октября по ноябрь, – писать еще не начинали). Деления учеников на классы нет. Шакирды делятся на многие группы, смотря по тому, кто что знает и по какой книге умеет читать.

Новичков начинают учить сначала татарской азбуке по весьма распространенному в последнее время учебнику-азбуке «Мугаллим аваль» Максудова. Метод обучения грамоте буквослагательный. (Этот метод, по видимому, является господствующим в мактабах). После татарской азбуки переходят к изучению азбуки арабской с надстрочными и подстрочными знаками и изучают книжку «Мугаллим сани» того же Максудова. Когда, таким образом, шакирды научатся читать, переходят к чтению и заучиванию разных книг религиозного содержания, на татарском и арабском языках. Изучают: «Гильми-халь» Ахмат шакир Касимова, «Гибадате-исламия» (богослужение) – Максудова; «Тарихи ислам» (история ислама) – Якуб Малишева, Коран, таджвид и др. Некоторые учат «Таглим-ссала» (о совершении молитв) Габдинафикова на арабском языке.

Так как занятия ведутся с каждым учеником отдельно, и успешность каждого поэтому различна, то и уроки почти каждому шакирду даются различные. Очень часто бывает, что шакирд, проучившись год-два, бросает учение, поступают другие, учившиеся в других мактабах или у другого муллы совсем по другим книгам. С ними начинают заниматься дальше. Отсюда и получается та пестрота в подготовке учащихся, которая является характерным признаком старометодного мактаба.

«Наука» внедряется в головы учащихся весьма энергично: побои и другие наказания обычны. Мой ямщик, молодой парень, который возил меня по мактабам, как оказалось, – бывший шакирд, вспоминая свое учение, рассказывал: чуть ошибешься в чтении, – оплеуха, в чем провинишься, – на

колени. Иногда велят в вытянутых руках, стоя на коленях, над головою держать какую-нибудь тяжесть, напр. шкатулку. В Тикеевском мактабе я заметил двух шакирдов с плетками покрикивающих на товарищей, а иногда легким подхлестыванием плеткой указывающих товарищам их место. Оказалось, что это – очередные дежурные, наблюдающие за порядком. Плетки – символ и, по-видимому, орудие их власти.

Никаких общеобразовательных предметов в старометодном мактабе не преподается. Разве по арифметике сообщается учащимся принятая в татарских книгах нумерация и изображение цифр. В некоторых мактабах не учат даже писать. Целью обучения в них является лишь научение читать Коран, конечно, механически, без понимания, и заучивание основных истин мусульманской религии.

### ***Новометодный мактаб в д. Красной Горке, Булекей-Кудейской волости.***

Мактаб помещается в общественной маленькой избе при мечети. Учат здесь два муллы и азанчи, являющийся помощником мулл. Старший мулла (имам-хатып), заведующий мактабом, сам учился в Уфимском Усмановском медресе и затем два года в медресе «Галия». Другие учащиеся учились в местных медресе.

Здесь – правильное деление учеников на классы (отделения), при чем для каждого отделения установлена более или менее определенная программа, так что каждый вновь поступающий принимается по испытанию в соответствующее отделение. Для занятий устроены особого типа, встречающиеся только в мусульманских школах, полупарты. У них скамеек для сиденья нет, а столы-парты устроены на такой высоте, что ученикам приходится сидеть за ними на полу (по-татарски). В новометодных школах в Уфе употребляются обычного типа парты. В классной комнате по стенам развешаны учебные пособия: карты полушарий, Азии, Европы. В каждом отделении ведутся списки учеников и записывается пройденное.

Мактаб (ибтидаи) имеет 4 отделения. В I отделении 60 учащихся, во II – 27, в III – 8 и в IV – 8. План обучения следующий. В I отделении изучается татарская азбука: дети выучиваются читать по татарски и знакомятся с нумерацией, приблизительно до 100. Учебниками служат «Мугаллим аваль» (азбука) Максудова; «Гильми халь», ч. I Касимова. Если ученики достаточно научатся читать, здесь же прочитывается книга «Тарбиали бала» (благовоспитанное дитя) Фахретдинова. Эта инига представляет собою как бы нравоучительную хрестоматию для детей. По арифметике учебника здесь еще не употребляют, а учат со слов.

Во II отделении изучают: «Мугаллим сани» Максудова. Это – азбука, приспособленная для чтения текста с надстрочными и подстрочными знаками, для перехода к чтению Корана. Затем читается «Турки кираат» (тюркское чтение) Дибердиева. Это – классная книга для чтения в начальной

школе на татарском языке, составленная по типу соответствующих книг для русских школ и представляющая собою сборник рассказов для детей, выбранных из русских книг для чтения и переведенных на татарский язык. Далее изучается «Тарихи энбия» (история пророков) ч. I Мухамед-Рахим Ханафиева, «Гильми халь» ч. I Максудова; «44 совета детям» (нечто в роде гигиены); «Гакида» – Фахретдинова. Все книги на татарском языке доступны пониманию; поэтому усвоение их сознательное. По арифметике проходят со слов сложение и вычитание целых чисел.

В III отделении изучаются: «Безнен мактаб» (наша школа), – такая же книга для чтения, как и «Турки кираат». Составлена Думави. В III отделении проходится 3 и 4 части ее. Далее изучаются: «Тарихи энбия» ч. I Каримова (учебник является более распространенным сравнительно с книгой Ханафиева); «Гаджвид» – Мугаллима Зийя; Коран; «Гакида» – Фахретдинова; «Гильми халь» ч. 2 Максудова и «44 совета детям» (продолжение). По арифметике проходится умножение и деление целых чисел.

В IV отделении изучают: Коран, «Гильми халь» ч. 3-5 Максудова; «Юзь берь хадис» священные изречения – Ахмарова; «Гасир сагадат» (жизнь Магомета) – Шагир Шарафова; «44 совета детям»; «Гакида». По арифметике 4 действия над целыми числами проходятся по учебнику Шагидуллы Вахидова «Гильми хисаб». Здесь проходится и география по учебнику: «География мугаллимэ» – Г. Ягафарова. Во всех отделениях, параллельно чтению на татарском языке, ведется обучение письму по-татарски, для чего ведутся упражнения в списывании и диктовка.

Жалованья учащие не получают и с шакирдов ничего не берут. Муллы учат безвозмездно, «для Бога», как сказал мне заведующий имам.

***Старометодное медресе в д. Нимисляровой, Булекей-Кудейской волости.***

Медресе помещается в особой избе при мечети. Часть учеников местные жители, часть – инодеревенские, которые в этой же избе и живут. У одной стены поленицей наложены свернутые перины, войлоки, подушки. Рядом, в особой избушке – кухня, в которой сторож варит шакирдам обед, кипятит куб для чаю и пр. Провизию ученикам привозят родители. В классе нарт или скамеек нет. Столы заменяются ученическими сундучками, вокруг которых на полу, человек по 6-8 у каждого, и рассаживаются для занятий шакирды.

Учит здесь мулла, сам учившийся в местном медресе. Ему помогает один из старших учеников медресе. Деления учеников на классы нет. Сначала учатся читать и писать по-татарски, изучают чтение арабское, а затем переходят прямо к чтению и заучиванию Корана. Это – приблизительно курс подготовительного класса (ибтидаи). Определенных книг для чтения или изучения нет: читают, кто что может. Одни изучают «Иманшард»

(азбука, Казанск. изд.), другие – «Бад-эль-могариф», тоже начальная книга для чтения. Некоторые – книги «Гильми Халь», частью Касимова, частью Максудова; другие учат историю пророков по книге Шакирзяна Хамидова. Тут же читают Коран. Есть шакирды, уже выучившие вышеуказанные книги и могущие читать (механически) по-арабски (человек 12). Они числятся уже шакирдами не «ибтидаи» (начального класса), а собственно медресе, но мулла и сам не мог определить, можно ли их отнести к классу рушди или игдадия. Они читают и заучивают Коран, таджвид, хадис и другие религиозные предметы. Арабского языка не учат и не знают его. По-видимому, они готовятся вскоре сделаться мугаллимами и учить других тому, чему научились сами. Поэтому они помогают мулле заниматься с младшими.

Шакирдов всего около 70; бывает иногда больше и меньше в течение одного и того же года, так как постоянно одни уходят, другие поступают вновь.

В этой же деревне при другой мечети имеется еще медресе, которое мне называли новометодным. Но все отличие его от описанного только то, что там имеются в классе скамейки, заменяющие полупарты, и кроме «Гильми Халь» введено чтение светских книг «Кираат тюрки» (тюркское чтение, книга для чтения) Г. Файзи. Здесь шакирды могли хором спеть светские стихи.

#### ***Новометодное Усмановское медресе в г. Уфе.***

Новометодное медресе я имел возможность видеть только в Уфе. Наиболее установившуюся организацию и наибольшую популярность среди мусульман имеет «медресе Усмания», Усмановское медресе. Это медресе существует с 1887 г. Оно занимает большое 3-х этажное здание и флигеля. Кроме того, при нем в особом здании помещается ученическая столярная мастерская, в которой учащиеся обучаются столярному ремеслу. Всего учащихся в медресе 180. Большинство их из Уфимского уезда и живет здесь в общежитии за небольшую плату. Для живущих в общежитии имеются довольно прилично обставленные спальни с койками и столовая. За особую плату отпускаются обеды. Часть беднейших шакирдов содержатся за счет попечительства о бедных мусульманах.

Медресе делится на 3 класса: приготовительный (ибтидаи), 1-й (рушди) и 2-й (игдадия). Приготовительный и второй классы имеют 2-х годовичные курсы, 1-й – 3-х годовичный. Учащихся в приготовительном классе – 86, в 1-м – 49 и во 2-м – 45.

Занятия ведутся в особых классных комнатах, таких же, как в русских учебных заведениях. Здесь обычного типа парты, классные доски, по стенам географические карты, естественноисторические картины, расписания уроков и пр. Следует заметить, что такая обстановка является обычной для Уфимских медресе и мактабов. Только в Хакимовском медресе, наиболее

неохотно идущем на нововведения, вместо парт, – татарские полупарты, и на стенах нет никаких карт и картин.

Программа и порядок занятий в подготовительном классе так же, как и в описанном выше новометодном мактабе (в д. Красной Горке). В 1-м отделении – чтение и письмо по-татарски (азбука Курбан-Галиева). Во 2-м отделении татарское чтение (2-ая книга Махм. Марджанова «Турки уку»), знакомство с арабской азбукой (Мугаллим сани); по вероучению – «Гильми Халь» ч. I Максудова. По арифметике – задачи в пределах первой сотни (задачник и арифметика Валишева и Хабирова). В 3-м отделении – чтение Корана, таджвид, история пророков (Тарих-энбия), Гильми Халь ч. 2, татарское чтение (Кираат турки). По арифметике – задачи до 1000 (по тому же задачнику). В 4-м отделении – те же религиозные предметы и кроме того «Хадис»; татарское чтение (по книге «Кираат турки», с общим содержанием о земледелии); география (общие сведения о 5 частях света по учебнику Г.Файзи ч. I). Татарская грамматика. По арифметике – задачи на 4 действия.

Центральное место в учебном курсе I и II классов собственно медресе занимают мусульманские богословские предметы и арабский язык. На эти предметы уделяется в классах: Рушди: I отд. – на богословские предметы (хадис, фикх, тарих ислам, гильми халь, Коран) – 9 час. в неделю; на арабский язык (арабское чтение, этимология) – 6 час. Во II отд. – на богословские предметы (те же и нравоведение) – 7 час.; арабский язык – 6 час. В III отд. – на богословские предметы – 10 час., арабский язык – 5 час. Игдадия: I отд. на богословие – 6 час., арабский язык (кроме грамматики – диктовка, арабская литература и арабское красноречие – белягат арабия) – 8 час. II отд. на богословие (здесь вводятся кроме указанных еще «фараиз», правила деления наследства, и тафсир – толкование Корана) – 10 час.; арабский язык – 6 час. III-го отделения ныне, за отсутствием учеников, нет. Обычно в нем распределение занятий совпадает со II отд. В IV отд. – на богословие – 14 сам. (в том числе толкование Корана – 5 час., «калям» (догматическое богословие) – 1 час., законоведение – 1 час.); арабский язык (литература) – 2 часа. По словам заведующего медресе, арабский язык изучается настолько, что окончившие медресе могут сознательно читать на арабском языке книги и газеты, только говорить затрудняются за отсутствием практики.

Что касается общеобразовательных предметов, то здесь они поставлены не так основательно, как религиозные. Какой-либо строго определенной программы для каждого отделения не имеется. Часто бывает, что шакирд, проучившись год-два, не является в медресе, вместо него являются новые лица, более или менее подготовленные по богословским предметам, но не знающие общеобразовательных. Их принимают в старшие классы, а по общеобразовательным предметам начинают проходить сначала. Все же в общих чертах можно начитать следующую программу.

По арифметике в рушди в I и II отд. проходятся действия над кратными числами: в III – именованные числа. В игдадия в I и II отд. дроби, в III и IV иногда удается закончить курс арифметики, иногда проходятся то же дроби. Учебниками являются задачник Валишева и Хабирова, а также задачник Вишневого в переводе на татарский язык Махмудова. На арифметику положено по 3 часа в каждом отделении.

По географии в рушди в I и II отд. проходят общие сведения о частях света (ч. 1 Хариса Файзуллина); в III – географию России и европейских государств (учебник Хариса Файзуллина ч. 2 и 3). В игдадия в I отд. – Азия (Х. Файзуллин, ч. 2); во II отд. – география (сравнительная) по учебнику Каримова-Агаева. Как видно из предисловия к этой книге, содержание ее взято из учебника «Отечественное». В IV отд. проходится математическая география и астрономия по учебнику Х. Файзуллина.

История проходится только в игдадия в первых двух отделениях (проходится древняя история). В этом медресе учебником служит книга Хусаина Хевзы на турецком языке. В других медресе Уфы история проходится подробнее. Так, в Хакимовском медресе, III отд. Рушди проходится история России; история татар – по учебнику Баттал. Последнюю продолжают по тому же учебнику и в игдадия I отд. Всеобщая истории по учебнику Мурад-бея, проходится во II отд. игдадия.

На естествоведение и физику уделяется по 2 часа в неделю в каждом отделении. Учебником служит книга Рамзи-бея.

На изучение татарского языка посвящается в рушди в I отд. час. (чтение 2 часа, диктовка 2 часа и грамматика 3 часа), во II и III отд. по 3 часа, а в игдадия татарский язык не изучается.

На русский язык отводится еженедельно по 2 часа после обеда всех отделений. Сообразно познаниям, учащиеся делятся на 2-3 группы и с ними проходится курс, необходимый для сдачи экзамена на муллу. Русский язык изучается не всеми шакирдами, а только старшими. В большинстве других медресе г. Уфы русский язык не преподается вовсе.

Учителей в Усмановском медресе, считая и заведующего медресе, преподающего богословские предметы, 6. Из них сам ахун и мугаллим учились в Казанском медресе, остальные – в своем Усмановском медресе. Русский язык преподает особый учитель из русско-татарского училища.

### ***Новометодное медресе Галия в г. Уфе***

Медресе имеет собственное здание, обширное и благоустроенное. При нем имеется общежитие, так как большинство учащихся приезжие. Классные комнаты имеют действительно характер «классов» – обычного типа парты, для учителя – кафедра (хотя и примитивного устройства), классная доска, по стенам – карты, картины. В одном из классов помещается физический кабинет, оборудованный, хотя и бедно приборами по физике и химии.

Медресе имеет 3 подготовительных класса, с годичным курсом каждый, и 3 основных. Принимаются в подготовительные классы молодые люди, окончившие медресе обычного типа, по экзамену. Учащихся около 180. Учительский персонал составляют: заведующий медресе имам хатып мударис Камалетдинов; учителя: Абдуссатаев, окончивший курс Казанского учительского института; Бадегов, Зейнатдинов окончившие курс этого же медресе галия; Сабиров, окончивший Московский университет, и Ибрагимов, получивший образование в Бейруте. Жалованья учащие получают от 400 до 600 руб. в год (плата идет только за учебные месяцы).

Давая высшее мусульманское богословское образование, медресе Галия в то же время является и общеобразовательным учебным заведением. Общеобразовательные предметы проходятся по следующей программе.

Математика. В I пригот. – 4 действия над целыми числами и дроби; во II пригот. – отношения, пропорции и далее до конца арифметики. В III пригот. – повторение пройденного, при чем главное внимание обращается на теорию арифметики. В I основном классе – алгебра до кратных уравнений; во II – до прогрессий и в III остальной курс.

Геометрия. В I пригот. классе – краткий курс геометрии Давидова, имеющийся в переводе на татарский язык (Салиха Саки); во II кл. – планиметрия; в III – стереометрия. В I основном – тригонометрия. Учебниками служат по арифметике задачки Валишева и Хабилова (учитель ведет задачи по Верещагину), по алгебре – учебник Салиха Заки.

Русский язык, судя по программе, проходится приблизительно в объеме курса начальной школы. Изучению его поставлены практические цели – научить объясняться по-русски. В первых классах читают и объясняют книги для чтения Михеева и проходят по его руководству русскую грамматику. В старших классах на русском языке предполагается проходить русскую историю по учебнику Острогорского и законоведение по учебнику Соловьева.

История. В I пригот. классе проходят тюркскую историю по учебнику Заки Валидова; во II кл. – древние века (учебник Мурад-бея); в III кл. – среднюю историю (учебник его же, ч. 2); в I основном – новую историю (его же); во II – новейшую; в III классе проходит русская история.

География. В I пригот. классе география проходит по учебнику Иванова, ч. 2 (общие сведения), во II – география России по учебнику Пуциковича, в III – Европа (учебник Иванова ч. 3). Вышеуказанные учебники служат собственно руководством для учителя, который по ним рассказывает и объясняет, переводя на татарский язык. Для учеников же пособиями служат книги Хариса Файзуллина.

Естествоведение. В I основном классе проходит зоология (учебник Рамзи-бея), в III – ботаника. (Учебник того же автора).

Гигиена, в III осн. классе проходит по учебнику Басим Умара.

Физика. В I осн. классе преподается отдел механики, по учебнику Шауки; в III – свет, электричество, по тому же учебнику.

Химия проходится в I основном классе по учебнику самого учителя (Ибрагимова, подписывается Шенаси).

Педагогика. В I осн. классе проходится общая часть, о воспитании, во II и III – дидактика.

Таковы в общих чертах наиболее типичные мактабы и медресе г. Уфы и 1 района Уфимского уезда. Медресе и мактабы, находящиеся в Уфе, должны быть отнесены к категории новометодных. Организацию их можно считать в достаточной степени определенной. Их все можно подвести к описанным типам новометодных школ. Каждое медресе и мактаб имеет достаточное количество специально приглашенных мугаллимов и более или менее определенные учебники, программы и пр. Содержатся мактабы и медресе за счет попечительств при мечетях: некоторые получают пособия от мусульманского благотворительного общества и частных лиц, напр. Хакимова. Плата с шакирдов взимается лишь за содержание в общежитиях, но беднейшие и того не платят.

Учительский персонал составляют, обычно, окончившие курс в местных же медресе. Жалованье мугаллимы получают очень маленькое: 15-20 руб. за учебный месяц, каковых в году бывает не более 7-8; лишь учителя старших классов медресе получают руб. по 30-40 в месяц. За каникулярное время жалованья учителям вовсе не положено.

Относительно разрешений на открытие мактабов и медресе мне ничего определенного выяснить не удалось. Обычный ответ на этот вопрос заведующих мулл: «не знаем».

Большинство школ в уезде следует отнести к типу старометодных.

Женских медресе не зарегистрировано ни одного. Правда, в женских мактабах г. Уфы программа несколько расширена, и в некоторых есть 1-2 отделения, а то и полностью класс рушди, но их никто не считает за медресе. В сущности они представляют собою нечто среднее между мактабом и медресе. По аналогии с русскими школами, их можно считать как бы 2-х классными училищами. Но в них часто проходится несравненно больше, чем во многих, так называемых, медресе в уезде. В уезде учительница (мугаллима), окончившая курс в Уфимском мактабе, считается лучшей учительницей. Женские мактабы в Уфе содержатся за счет женского мусульманского общества, которое изыскивает средства и получает пособие от города (в размере 1440 руб. в год на все 9 мактабов).

Что касается женских мактабов в уезде, то таковых организованных очень мало. Обычно обучение девочек предоставляется местным грамотным женщинам. Жена муллы или мугаллима мужского мактаба, если они грамотны, или просто грамотная женщина набирает к себе на квартиру желающих учиться девочек за особую плату (от 15 до 40 коп. в месяц с

каждой). Так набирают себе 8–10–20 девочек и учат их грамоте нередко самым первобытным способом, по описаниям, приблизительно так, как у нас в старину обучали детей отставные солдаты по псалтири. В лучшем случае, общество приглашает мугаллиму со стороны, чаще всего из Уфимских мактабов, отводит ей общественную квартиру и таким образом получается уже более или менее организованный мактаб. Но вознаграждение и в этом случае учительница получает с учениц. Поэтому существование женских мактабов очень неустойчиво. Один год есть учительница, другой – нет. Осталось мало учениц, учительница уезжает и школа закрывается. Это почти общее положение в отношении женских мактабов в значительной степени применимо и в отношении мужских мактабов. Мактабы так же часто открываются, как и закрываются. Поэтому как в числе мактабов, так и в числе учащихся в них из года в год допустимы большие колебания. Школьное обучение в мактабах очень близко подходит к частному домашнему обучению. Сами муллы и местные жители за мактабы и медресе считают только такие школы, для которых имеются особые здания. Частное же обучение в квартирах за школы не считают.

## **Ислам в Российской Империи<sup>1</sup>**

Ислам является одной из традиционных религий на территории России. Контакты и связи народов нашей страны с исламским миром начались в раннем средневековье. Тогда в Восточной Европе шли два синхронных процесса: возникновение государственности у проживавших здесь народов и принятие ими известных мировых религий. В располагавшейся в Нижнем Поволжье и на Дону Хазарии значительная часть населения приняла ислам в VIII в.; в Среднем Поволжье возникла Волжская Булгария, ислам здесь был государственной религией с 922 г.

Древняя Русь сделала иной исторический выбор. Конец X в. – время крещения Руси киевским князем Владимиром. С этого события вплоть до 1917 г. православие являлось официальной государственной религией страны, лишь православный государь мог взойти на русский трон. Однако еще до крещения Руси по сведениям летописи "Повесть временных лет" Владимир допускал возможность принятия Русью ислама. В современных исследованиях отмечается, что за этим долго казавшимся легендарным рассказом летописи стояли реальные события, связанные с посылкой специального русского посольства ко двору багдадских халифов – Аббасидов.

Русь стала христианской страной. Она сохранила свою веру и в эпоху монгольского нашествия. Борьба Руси с владычеством Золотой Орды, обратившейся в 1312 г. при хане Узбеке в ислам, не носила, однако, религиозного характера и определялась прежде всего политическими интересами.

Непрерывное расширение территории России в XVI–XIX вв., включение в ее состав Поволжья, Приуралья, Сибири, Крыма, Литвы, Кавказа, Туркестана сделали русскоподданными многочисленные народы, исторической верой которых был ислам. Создание огромного единого целого, каким являлась Российская держава, было длительным, устройство религиозной жизни проживавших в государстве народов складывалось достаточно сложно.

В XVI – первой половине XVIII вв. в отношениях Российского государства с его подданными-мусульманами не все было гладко и просто. В целом ислам и его религиозные учреждения в средневековой России никогда не были официально запрещены, но все же переход в православие всячески приветствовался. Начиная с XIV в. десятки представителей татаро-

---

<sup>1</sup> Ислам в Российской Империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост. и введ. коммент.: Д.Ю.Арапов; отв ред.: А.М. Васильев. М.: Академкнига, 2001. С. 16-40.

монгольской знати активно поступали на русскую службу, получая после принятия православия все права и привилегии, имевшиеся у русской знати. В составе русского дворянства прослеживается несколько сот фамилий тюркского происхождения – Юсуповы, Тенишевы, Урусовы и многие другие, сыгравшие выдающуюся роль в политической, военной и культурной истории России. Представитель одной из таких семей – Борис Годунов, – был в 1598–1605 гг. русским царем.

Ряд знатных тюркоязычных родов служил России, сохранив ислам: им были оставлены и дарилась земли, платилось жалованье, но не разрешалось владеть крестьянами-христианами. С середины XV и до конца XVII в. южнее Москвы существовало вассальное от России мусульманское ханство – так называемое Касимовское царство, – где жили служилые татары и правителем мог быть только мусульманин – Чингисид.

В многочисленных войнах, которые вело со своими противниками Московское государство, на стороне Москвы активно участвовали отряды татар-мусульман. Они сыграли значительную роль в разгроме на реке Шелони в 1471 г. войска непокорного Новгорода Великого; в поход на Казань в 1552 г. вместе с русскими православными воинами отправились и верные вассалы Москвы – мусульманские отряды касимовских татар. В последовавших за присоединением Поволжья непростых событиях русской истории имевшие место внутренние противоречия чаще всего строились не по принципу "русские, православные contra нерусские, мусульмане", а заключались в противостоянии сторонников существования единого многонационального государства и врагов российской государственности. Причем национальная и религиозная принадлежность и тех и других далеко не всегда определяла выбор их позиций. Так, например, когда в 1612 г. в пришедшем для участия в Земском ополчении в Ярославль из Казани сводном русско-татарском отряде произошел раскол, то часть православных и мусульман осталась служить делу освобождения России от иноземного ига, другие же казанцы (русские и татары) предпочли продолжить бунт, смуту и "многую пакость земле подеяше" ("Новый летописец"). В утвержденной Земским собором 1613 г. грамоте об избрании на русский престол царя Михаила Федоровича Романова стояли подписи семи татарских мурз, от имени мусульман России высказавшихся за возрождение единого Российского государства.

В начавшийся в XVIII в. "петербургский" период русской истории политика государства по отношению к исламу и мусульманам оставалась достаточно противоречивой. По воле Петра Великого русским ученым Петром Постниковым был сделан в 1716 г. русский перевод Корана, первый русский востоковед князь Дмитрий Кантемир в 1722 г. опубликовал первое в России исследование об исламе – "Книга система, или Состояние Мухаммеданския религии". В целом, однако, законодательство первых

русских императоров и императриц было направлено на ограничение ислама. Строительство новых мечетей было затруднено, всячески поощрялись переход мусульман в православие и миссионерская деятельность православного духовенства. Попытки возврата из православия в ислам жестко пресекались. Так, в 1738 г. по указу императрицы Анны Иоанновны "определением" екатеринбургского правителя В.Н. Татищева был сожжен "совратившийся паки в махOMETанский закон" Тойгильда Жуляков. В данном случае, как администратор, Татищев следовал букве закона. Один из первых русских историков, Татищев лично был сторонником курса терпимости по отношению к исламу и автором первой научной программы изучения мусульман России.

Политика дочери Петра Великого – императрицы Елизаветы Петровны, женщины чрезвычайно набожной, весьма благоволившей буддистам, была по отношению к исламу неблагосклонной. Но государственные интересы и тогда, как правило, преобладали. Именно при Елизавете Петровне в 1755 г. первым русским генералом-мусульманином стал сподвижник Петра Великого, крупный дипломат, незаурядный, но жесткий администратор Кутл-Мухаммед Тевкелев. Но все же недостаточно толерантное поведение властей империи вызывало раздражение верхов мусульманской общины России. Оно нашло отражение в наказах мусульманских депутатов в Уложенную комиссию 1767 г., где подчеркивалась необходимость снятия ограничений в отправлении религиозных обрядов ислама.

Ожиданиям российских мусульман ответила политика веротерпимости, которая начала проводиться в России во времена царствования самой выдающейся правительницы в истории страны – императрицы Екатерины II. В своем знаменитом Наказе в Уложенную комиссию 1767 г. царица отметила, что "весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок, запрещение или недозволение их различных вер". Данное положение вписывалось в рамки идеологии просвещенного абсолютизма.

Реализация принципа веротерпимости была стимулирована внешними событиями того времени – первым разделом Польши и русско-турецкой войной 1768–1774 гг. Необходимость защиты православного населения на территории католической Речи Посполитой, стремление обеспечить спокойствие жителей Крыма, занятого в ходе войны с турками, способствовали тому, что курс на политику веротерпимости, причем внутри страны в первую очередь по отношению к исламу и мусульманам, был взят в 1773 г. Интересно, что это начинание произошло почти одновременно в двух соперничавших в то время в России центрах политической власти. 17 июня 1773 г. веротерпимость была провозглашена в указе Екатерины II, разрешившем строительство мечетей для мусульман России, осенью того же года принцип религиозной свободы для приверженцев ислама начал

практически осуществляться в Приуралье и Поволжье "императором Петром Федоровичем" – Е.И. Пугачевым. Можно констатировать, что оба смертельных врага в борьбе за власть над Россией уловили назревшую общегосударственную потребность в проведении более гибкой религиозной политики по отношению к неправославным жителям империи, в первую очередь мусульманам.

В 1774 г. по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору Россия признала духовный авторитет турецкого султана "яко Верховного Калифа Магометанского закона". Правда, в 1783 г. Россия в одностороннем порядке аннулировала эту статью данного мирного договора, но все последующие правители страны до В.И. Ленина включительно фактически считались с халифатом Османов как с важнейшим идеологическим и политическим фактором.

Включая Крым и Кубань в состав Российского государства, Екатерина II в своем Манифесте 8 апреля 1783 г. провозгласила обещание мусульманам Тавриды "охранять и защищать их лица, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно". Аналогичная политика по отношению к мусульманам проводилась и в других районах империи. Так, "Манифест о присоединении к России Великого княжества Литовского" 1795 г. распространял гарантию свободного исповедания веры не только на католическое христианское большинство населения края, но и на литовских татар-мусульман.

Данные и подобные им другие указы екатерининского времени достаточно убедительно показывают, что именно тогда русская власть пришла к пониманию необходимости соблюдать в отношениях с различными по вере и языкам подданными важнейший принцип устойчивости любой империи: "Мы вами владеем, вы нам подчиняетесь, платите налоги, за это живите и веруйте, как хотите". При этом и при Екатерине II, и при всех ее преемниках главным обязательным условием для всех жителей страны, в том числе и мусульман, оставалось требование абсолютной лояльности и преданности существующему строю и царствующему дому Романовых.

Признав права мусульманской общины России на ее религиозную самобытность, русская власть стала более активно, чем раньше встраивать ее в систему государственного устройства империи. Ускорился процесс включения мусульман в различные сословия и сословные группы и органы управления ими с распространением на них соответствующих прав и обязанностей.

Особое внимание было уделено организации государственного регулирования "сверху" религиозной жизни российского мусульманства. Как известно, ислам не имеет ни церковно-иерархической организации, ни института монашества. Анализ действий властей в данном вопросе позволяет предположить, что ими делались попытки устроить нечто вроде "Русской

Исламской церкви" наподобие православия. В известной степени это было действительно так, но, во-первых, здесь, на наш взгляд, не было какой-либо специальной, заранее заданной антиисламской направленности, во-вторых, светская власть преследовала цели не столько "религиозные", сколько "правительственные".

Главный принцип конфессиональной политики Российской империи заключался в стремлении к полному государственному контролю над всеми без исключения религиозными институтами на территории страны. Как известно, первой жертвой этой политики стала самостоятельность самой Русской Православной церкви, превратившейся после ликвидации патриаршества и создания в 1721 г. Святейшего Синода в специфическое, особое, но все же чисто государственное учреждение. Именно с этой точки зрения для большего удобства государственного надзора над жизнью российского мусульманства с конца XVIII в. власти империи приступили к созданию необходимых, по их мнению, религиозных учреждений и форм организации их служителей.

Рядом законодательных актов екатерининского времени было начато формирование органов управления мусульманами России. В 1788 г. было создано Оренбургское магометанское духовное собрание, юрисдикция которого была вначале распространена на всю Россию. Последующими указами и распоряжениями были определены его структура и штат, выделены необходимые для его деятельности казенные денежные средства. После присоединения Крыма к России русское правительство взяло на себя содержание существовавшего при Гиреях муфтията. В 1794 г. было объявлено о создании Таврического магометанского духовного правления, фактическое образование которого произошло позже, в 1831 г.

Усиление революционного брожения в Европе привело преемника Екатерины II императора Павла I к идее объединения всех религий (прежде всего христианских) под эгидой русского царя для борьбы с антимонархическим духом "неверия" и "атеистического вольнодумства". С этой точки зрения не случаен союз монархии Романовых с халифом – султаном Турции в 1798–1800 гг. для уничтожения Французской республики.

Хотя император Александр I не продолжил курс политики своего отца, но наметившаяся в павловское время идея централизации контроля над конфессиями империи была реализована именно в первой четверти XIX в. По замыслу выдающегося русского реформатора М.М. Сперанского одним из центральных ведомств России должен был стать "особенный департамент духовных дел", созданный для "охраны обрядов" всех религий государства. Данный проект, как и многие другие начинания тех лет, во многом отталкивался от опыта наполеоновской Франции. Там в 1801 г. было создано центральное управление духовных дел, преобразованное в 1804 г. в

Министерство исповеданий; главой этого ведомства был поставлен выдающийся юрист, один из авторов "Гражданского кодекса" Порталис.

В 1810 г. рядом со Святейшим Синодом было создано на правах особого министерства Главное управление духовных дел разных (иностранных) исповеданий, под контроль которого были поставлены "все предметы, относящиеся к духовенству разных иностранных религий и исповеданий, исключая судебных их дел". В 1817 г. под руководством одного из наиболее доверенных лиц Александра I князя А.Н. Голицына было образовано объединенное Министерство духовных дел и народного просвещения, где в рамках одного ведомства оказались контроль над всеми религиями и системой учебных заведений империи. Новое учреждение должно было способствовать усилению борьбы с идеологическим вольнодумством, пропаганде религиозных, в первую очередь христианских ценностей. Однако благодаря традиционно-изоляционистскому подходу верхушки православного духовенства, интригам недоброжелателей, недовольству все более всесильного графа А.А. Аракчеева, возглавлявшееся князем Голицыным объединенное министерство просуществовало недолго. В 1824 г. по воле разочаровавшегося в своем первоначальном замысле Александра I оно было ликвидировано. Через восемь лет, в 1832 г. управление делами иноверцев было преобразовано в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) и включено в структуру Министерства внутренних дел, где оно находилось (за исключением короткого промежутка времени в 1880–1881 гг.) вплоть до 1917 г."

Эпоха правления преемника Александра I – его брата Николая I была временем принятия особо значительного количества законодательных решений по вопросам жизни ислама и мусульман в России.

При Николае I продолжалась работа по формированию общегосударственной системы мусульманских учреждений империи. В 1831 г. произошло фактическое образование Таврического магометанского духовного правления, юрисдикция которого была распространена на западные районы монархии Романовых. В годы николаевского царствования шла подготовка по созданию управлений суннитской и шиитской общинами Закавказья, реализованная позже, в 1872 г. Наконец, тогда в рамках разработки общеимперского законодательства был подготовлен принятый в самом начале правления императора Александра II в 1857 г. первый "Устав духовных дел иностранных исповеданий", специальный раздел которого посвящался мусульманам.

Анализ многочисленных николаевских указов о мусульманах дает возможность выяснить отношение самодержавия к исламу во второй четверти XIX в., а также позволяет увидеть более общую картину политики российских властей от 14 декабря 1825 г. до Крымской войны. Внешний блеск гигантской империи скрывал постоянные опасения царя и его

окружения по поводу возможного возникновения внутренних и внешних угроз, которые могли привести к "потрясению основ". Отсюда, на наш взгляд, проистекала заметная противоречивость указов по исламским делам. Достаточно продуманные, действительно государственные решения сочетались с указаниями недалекими и просто варварскими. К числу последних несомненно можно отнести указ от 13 мая 1830 г. "О неотступлении от общих правил при погребении Магометан". "Правда, известно, что в России "против плохих законов есть надежное средство – их плохое исполнение". По нашему впечатлению, местная администрация, которой пришлось бы в случае попытки исполнить этот приказ царя тут же вступить в конфликт с мусульманским населением, постаралась, насколько это было возможно, спустить его, что называется, "на тормозах".

Целый ряд указов Николая I был связан с событиями Кавказской войны, задачами выстраивания отношений с мусульманами Адыгеи, Дагестана и других южных районов империи, где шли постоянные военные действия.

Российское законодательство о мусульманах тех десятилетий достаточно ярко отразило по своему неповторимую личность Николая I. Его резолюции на докладах, иногда подробные и мотивированные, иногда повелительно-краткие, по делам общего значения или по отдельным казусам, по меткому суждению русского историка А.Е. Преснякова, были проявлением "своеобразного личного законодательства императора, которое носило неизбежно отрывочный и случайный характер".

При преемниках Николая I число общегосударственных указов о мусульманах заметно сократилось, основные решения теперь принимались внутри скрытой от постороннего наблюдателя бюрократической машины империи.

К началу XX в. сложилась достаточно законченная система мусульманских духовных учреждений на территории страны. Районы Европейской России и Сибири курировались замыкавшимися на Министерство внутренних дел Оренбургским и Таврическим муфтиятами. Жизнь мусульман Кавказа руководили созданные в 1872 г. Суннитское и Шиитское духовные управления, подведомственные царской администрации края. Особые правила определяли организацию мусульман на территории Степного генерал-губернаторства. Наконец, в Туркестанском крае специального органа по управлению мусульманами вообще не существовало, принципиальные вопросы жизни мусульманской общины здесь определяли сами местные власти, подведомственные в Петербурге Военному министерству.

Центральным правительственным органом, контролировавшим жизнь российского мусульманства, по-прежнему оставался Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) Министерства внутренних дел. К

началу XX в. МВД являлось главным ведомством по общему управлению страной, его министр "был чем-то вроде верховного управляющего империи". При надзоре над иноверцами первостепенной задачей МВД и ДДДИИ как его подразделения была обязанность поддержания "принципа полной терпимости, насколько такая терпимость может согласовываться с интересами государственного порядка".

В огромной структуре МВД ДДДИИ был пожалуй, одним из самых небольших по численности департаментов (30-40 чиновников). Большинство из них к началу XX в. имело, как правило, высшее образование (Петербургский и Московский университеты, Училище правоведения, Киевская и Казанская духовные академии). Штат сотрудников ДДДИИ был распределен по трем его отделениям, последнее из которых ведало нехристианскими религиями, в том числе российским мусульманством. В отличие от других подразделений МВД, ДДДИИ не имел своих структур на местах, и его деятельность здесь проводилась через существовавшие административные органы.

Важной особенностью ДДДИИ как одного из звеньев (наряду с Синодом) в системе охраны официально-православных устоев империи была высокая требовательность к вероисповеданию его сотрудников. В других правительственных ведомствах и структурах иноверцы порой могли занимать самые высокие посты. В ДДДИИ служили только православные чиновники. Исключение крайне редко могло делаться для доказавших свою абсолютную преданность трону "обрусевших инородцев". Так, одним из первых директоров ДДДИИ (1829–1840) был известный мемуарист Ф.Ф. Вигель. В середине XIX в. экспертом ДДДИИ по вопросам ислама являлся профессор А.К. Казем-Бек.

Круг вопросов жизни мусульманской общины, который регулировался ДДДИИ, раскрывается содержанием разделов его фонда в Российском государственном историческом архиве: "Органы управления духовными делами мусульман", "Образование мусульманских приходов", "Постройка и открытие мечетей и молитвенных домов мусульман", "Мусульманские секты", "Мусульманская печать", "Открытие мусульманских учебных заведений", "Имущество мусульманского духовенства и мусульманских духовных учреждений", "Брачные и бракоразводные дела лиц мусульманского вероисповедания", "Метрикация мусульман", "Приведение к присяге мусульманского духовенства и русско-подданных мусульман", "Воинская повинность лиц мусульманского вероисповедания" и др.

Департамент ДДДИИ находился в постоянном контакте с другими центральными и местными ведомствами и учреждениями империи. Так, вместе с Министерством финансов решались вопросы оплаты штатных духовных и светских лиц в системе мусульманских духовных управлений, вместе с Военным министерством регулировалась деятельность военных

мулл в армии, вместе с Министерством народного просвещения обеспечивалось преподавание основ шариата учащимся-мусульманам в учебных заведениях империи и т.д.

В этом хорошо отлаженном круговороте повседневной бюрократической деятельности все более заметно, однако, звучали тревожные настроения. На рубеже XIX–XX вв. империя Романовых вступила в эпоху "сумерек монархии". Два последних десятилетия XIX в., совпавшие с царствованием Александра III и первыми годами правления Николая II, стали временем торжества охранительной политики "православного консерватизма", попытки "великодержавного" наступления на права неправославного населения.

Необходимо отметить, что и в это время позиции ислама, особенно на окраинах, были затронуты, пожалуй, менее всего. Так, шел процесс постоянного усиления влияния мусульманства среди еще полуязыческих казахских племен и татар Сибири. Практически полностью сохранялось безраздельное влияние ислама на территории Туркестанского края.

Все же в целом итогом русификаторской политики самодержавия стало нарушение сложного баланса сил и противовесов в огромном здании поликонфессиональной российской государственности. Справедливое раздражение политикой властей, все более обозначавшееся противостояние между сторонниками обновления и ортодоксами в российской мусульманской среде, совпали со сложными, достаточно неоднозначными процессами пробуждения исламского мира за пределами России.

Происходившие явления не могли не быть замечены писавшими на мусульманскую тему авторами. Так, практически одинаково тревожно, хотя и с разных позиций, отзывались на события в мусульманском мире русские публицисты – видный чиновник монархист В.П. Череванский и либерально настроенный ученый-востоковед В.В. Бартольд.

Наиболее ярким и оригинальным мусульманским публицистом того времени был известный татарский общественный деятель Исмаил-бей Гаспринский (1851–1914). Критически оценивая современную ему действительность, Гаспринский тем не менее являлся искренним сторонником "сердечного сближения русских мусульман с Россией". По его оценке, из-за непрерывного возрастания внутри страны числа мусульман вскоре "России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских государств, что... нисколько не умалит ее значения, как великой христианской державы". Публицист выдвинул идею культурного и национального единства тюркских народов России и считал наиболее насущным для будущего российского мусульманства внедрение и развитие новых, свободных от средневековой схоластики методов и форм образования. По мнению Гаспринского, важнейшей задачей внешней политики России должна быть цель налаживания дружеских отношений со

"всем мусульманским Востоком", ибо, "благодаря особенно счастливому складу русского национального характера", русское государство может встать в движении к культурному прогрессу "во главе мусульманских народов и их цивилизаций".

Наращение общественного движения в стране в первые годы XX в. заставило правящие верхи империи заявить о своей готовности теперь пойти на известные уступки и расширить пределы политики веротерпимости. Накануне и в ходе русско-японской войны 1904–1905 гг. самодержавием были даны официальные обещания (манифест 26 февраля 1903 г. и указ 12 декабря 1904 г.) по этому поводу. Уже в ходе начавшейся первой русской революции был обнародован указ о веротерпимости 17 апреля 1905 г., в котором был сделан и обещан в будущем ряд серьезных уступок неправославным, особенно мусульманским, подданным империи.

После Манифеста 17 октября 1905 г. самодержавие вынуждено было допустить существование целого ряда мусульманских общественных организаций и собраний (мусульманская фракция в I–IV Государственных думах, мусульманские съезды и т.д.). Реально, однако, готовности и желания сотрудничать с ними не было. Наибольшей поддержкой со стороны властей в последнее десятилетие существования монархии пользовались наиболее традиционалистски настроенные круги российской мусульманской общины.

Понимание необходимости что-то делать и что-то менять в вопросах политики по отношению к мусульманам в правящих кругах страны несомненно присутствовало. Констатировались наличие целого ряда нерешенных проблем, тревожность ситуации, неизбежность того, что она в дальнейшем может еще более ухудшиться. На "Особом совещании" 1910 г., собранном председателем Совета министров и министром внутренних дел П.А. Столыпиным, была признана особо опасной "намеченная мусульманскими руководителями строго последовательная программа религиозного и культурного объединения всего мусульманского населения России на автономных началах под главою высшего духовного лица, совершенно независимого от правительства в управлении делами веры и школы". Каких-либо реальных решений по мусульманскому вопросу, однако, данное "Особое совещание" так и не выработало.

Последний крупный государственный деятель царской России – Столыпин, его часто менявшиеся преемники пытались еще как-то удержать все более грозящее падением здание некогда могущественной империи. В годы первой мировой войны, в последние месяцы существования монархии Романовых чиновники МВД, в том числе и ДДДИИ, лишь бессильно наблюдали за происходившими в русском обществе, в том числе и в мусульманской его части, процессами и не принимали каких-либо реальных мер (да, видимо, уже и не смогли бы что-либо сделать), чтобы предотвратить наступление покончившей с самодержавием русской революции 1917 г.

Что собою представляла мусульманская община России в последние десятилетия правления династии Романовых? Попытаемся обрисовать некоторые черты ее облика, опираясь, в частности, на сведения Всеобщей переписи населения 1897 г. При всей относительности и условности ряда ее данных, несомненно, это была лучшая перепись в истории страны, во многом гораздо более объективная, чем последующие попытки учета населения, произведенные в XX в.

По материалам переписи 1897 г., мусульмане являлись второй по численности после православных вероисповедной группой населения империи. Их насчитывалось 13.889.421 человек. И численность мусульман в России имела постоянную тенденцию к росту: к 1917 г. в стране проживало около 20 миллионов мусульман. Большинство из них принадлежало к суннитскому толку ислама. Лишь на территории современного Азербайджана шииты численно преобладали.

В Европейской России мусульмане составляли около 4% ее населения, наиболее значительное их число проживало в Уфимской, Казанской, Оренбургской, Астраханской и Самарской губерниях. Число мусульман в западных губерниях и в Сибири было весьма незначительным, зато на Кавказе – 1/3 его населения, а в Средней Азии более 90% жителей были приверженцами ислама.

Анализ показателей переписи 1897 г. дает возможность сделать вывод о заметном преобладании числа мужчин-мусульман над числом женщин во всех районах империи: в Европейской России на 100 мужчин приходилось 95 женщин, на Кавказе 88, в Средней Азии 86. По мнению исследователей, данное обстоятельство обуславливалось как общим патриархальным характером российского мусульманства, так и, видимо, заметным укрывательством женщин при проведении переписи. Известно, что в сельских районах счетчики ограничивались получением информации от местной администрации, реального же общения с населением, к тому же в большинстве своем неграмотным и незнающим русского языка, просто не происходило.

Изучение статистических материалов позволяет прийти к заключению, что, хотя шариатские нормы давали мужчинам-мусульманам право на заведение полигамной семьи, реально, в силу прежде всего экономических условий, этим правом могли воспользоваться и пользовались очень немногие. Достаточно невысокой была степень грамотности среди мусульман: к 1897 г. грамотных насчитывалось лишь около миллиона человек, 2/3 которых составляли мужчины.

При характеристике различных групп и слоев российского мусульманства следует подчеркнуть, что имеющаяся информация в материалах переписи 1897 г. была сгруппирована по еще средневековым сословным критериям и не учитывала ни новых реалий русской жизни на

рубеже XIX–XX вв., ни традиционных особенностей устройства мусульманской общины. Сложность анализа обуславливается также тем, что перепись фиксировала вероисповедание, язык, но не этническую принадлежность народонаселения. Подавляющее большинство мусульман России было в 1897 г. определено как носители турецко-татарских языков и языков горцев Кавказа. Поэтому в качестве объекта исследования были взяты именно эти две группы, в каждой из которых мусульмане составляли примерно 90% от общего числа учтенных лиц. При всей относительности получаемых таким образом результатов можно все-таки попытаться наметить некоторые качественные показатели различных слоев российского мусульманства.

Наиболее привилегированной группой среди мусульман России, по определению властей империи, признавалось мусульманское дворянство. Значительную часть мусульманской светской элиты составляла наследственная родовая знать: потомки Чингисидов, других именитых фамилий; определенное количество семей попало в число знати в процессе службы их представителей тем или иным мусульманским правителям до присоединения их территорий к России (Казань, Крым, Кавказ). В XIX начале XX вв. значительная часть мусульманской знати находилась на русской государственной службе, играя в ряде мест важную роль в системе управления империей.

Процесс инкорпорации высших слоев российского мусульманства в состав российского дворянства начался в екатерининское время. В результате реализации этой политики к концу XIX в. в России насчитывалось примерно 70 тысяч мусульман – потомственных и личных дворян и классных чиновников (с семьями), что составляло около 5% от общего числа дворян империи.

В первую очередь мусульманское дворянство стало оформляться в Европейской России. Указ от 22 февраля 1784 г. распространил на мусульман-татарских князей и мурз — все привилегии российского дворянства, кроме права владения крепостными-христианами. Следует отметить, что полученными возможностями реально воспользовались не все представители мусульманской знати. Многие из них были небогаты и поэтому даже не возбуждали ходатайств о включении в губернские родословные книги. Это было характерно для той части татарско-башкирской знати Приуралья и татарских мурз Таврической губернии, которая жила в сельской местности и, по свидетельству местной администрации, нисколько не отличалась "ни по воспитанию, ни по своим занятиям от крестьян-хлебопашцев".

Значительные затруднения возникли у мусульман в связи с необходимостью подтверждения "благородства" своего происхождения: у весьма многих из них не было необходимых документов. Последнее

обстоятельство вызвало появление указов 1816 и 1840 гг. о порядке свидетельствования прав на дворянство представителями мусульманской знати. Поэтому наиболее надежным путем ее закрепления в дворянском сословии оставался путь военной и гражданской службы. Так, в 1814 г. Уфимское губернское дворянское собрание признало в дворянском достоинстве сразу 64 мусульманина – участников Заграничных походов против наполеоновской Франции. К началу XX в. представители мусульманских дворянских фамилий Европейской России – Акчурины, Еникеевы, Тевкелевы, – активно участвовали в политической жизни страны, многие из них играли в ней важную роль. Так, Кутл-Мухаммед Тевкелев был в 1906–1917 гг. руководителем мусульманской фракции I–IV Государственных дум.

Известным своеобразием отличалось положение западной группы мусульманской знати – дворян-татар, проживавших на землях бывшей Речи Посполитой. Они не обладали рядом привилегий, доступных лишь христианской шляхте Речи Посполитой, но незыблемо располагали главным правом дворянства – правом владеть землей и крестьянами, причем без различия их вероисповедания. Включение территории Литвы и части Польши в состав России во второй половине XVIII – начале XIX вв. создало здесь для дворян-татар известный юридический казус, ибо по российскому законодательству мусульманам не разрешалось иметь в услужении и собственности христиан. Убедившись, однако, в лояльности западных дворян-татар (по оценке историка С.В. Думина, численностью около 200 родов) имперская власть специальными решениями (особенно в 1840 г.) узаконила особые, исключительные права на владение крепостными-христианами этой части мусульманской элиты России. По отзыву мусульманского публициста Исмаила Гаспринского, в начале XX в. западные дворяне-мусульмане были, пожалуй, наиболее европеизированной группой российской мусульманской общины.

По иному складывалось положение мусульманской знати на Кавказе и в Туркестане. Отношения в обществе здесь еще во многом регулировались нормами обычного права. Система сословных дворянских учреждений для мусульманской знати в азиатских районах империи не сложилась, оформление корпоративных прав дворян приняло затяжной характер и в целом не было завершено вплоть до 1917 г. Землевладельческая и кочевая знать Кавказа и Туркестана в основном сохранила собственность на землю и скот, служила на военной и гражданской службе, получала чины, ордена и звания, дававшие в конечном счете, как правило, статус личного дворянина. Те из них, кто получал чин или орден, дававшие право на обретение потомственного дворянства, могли участвовать в случае соответствующего согласия в жизни выборных дворянских организаций за пределами своих территорий.

Важной стороной жизни мусульманской знати была ее служба в вооруженных силах России. Десятки мусульман-офицеров и генералов отличились в многочисленных войнах, которые пришлось вести Российскому государству. Так, в ходе русско-японской войны 1904–1905 гг. прославились особым героизмом защитники Порт-Артура офицеры Самадбек Мехмандаров и Али Ага Шихлинский, ставшие позже генералами русской армии. Таким образом, мусульманская знать несомненно пользовалась покровительственным вниманием со стороны властей и в целом достаточно успешно вписалась в систему российской имперской государственности.

Традиционно особую роль в жизни мусульманской общины России играло занятие торгово-предпринимательской деятельностью. По материалам переписи 1897 г., в России числилось около 7 тысяч купцов-мусульман (с семьями). В расчет здесь брались лишь те из них, кто официально был приписан к первой, второй или третьей купеческим гильдиям. Несомненно, число мусульман, занимавшихся торговлей и предпринимательством, было гораздо большим. В них были активно вовлечены мещане (по данным 1897 г., около 300 тысяч человек) и представители других слоев мусульманства России.

Конечно, предпринимательская деятельность большинства мусульман не выходила за пределы традиционного мелкотоварного оборота и приносила достаточно скромный доход. Но в мусульманской среде встречались и обладатели значительных капиталов. Так, известно, что уже к концу XVIII в. в Поволжье и Приуралье действовало около тысячи крупных татарских купцов с капиталами в десятки тысяч рублей. Особо выделялась в то время посредническая деятельность российских купцов-мусульман Астрахани, Оренбурга, Омска в торговле со странами Средней Азии. К концу XIX в. в России сложились настоящие мусульманские купеческие династии – Хусаиновы в Оренбурге (с капиталом в размере около 5 миллионов рублей), Акчурины в Казани и др. С бурным ростом во второй половине XIX – начале XX вв. русской промышленности в рамках национального разделения труда сферой деятельности мусульманских предпринимателей Европейской России стали такие ее отрасли, как кожевенная, мыловаренная, пищевая, шерстедельная.

Значительная часть мусульман-предпринимателей Российского Туркестана активно участвовала в организации заготовки, переработки и продажи среднеазиатского хлопка в Россию. Наличие у них и их служащих русского подданства гарантировало неприкосновенность их личности и собственности не только в пределах Российской империи, но обеспечивало защиту их прав и интересов русской администрацией на сопредельных территориях. Показательно, что купцы вассальной от России Бухары старались тоже получить русское подданство, обладание которым могло

оградить их и их имущество от алчности и корысти бухарского чиновничества.

Особое место в экономике России на рубеже XIX–XX вв. занял Бакинский район – главный центр добычи и переработки российской нефти. Здесь сложился ряд крупных состояний мусульман-нефтепромышленников. Наиболее известным из них был самый богатый мусульманин России (капитал около 16 миллионов рублей) Гаджи Зейналабдин Тагиев, который проделал путь от бедного подмастерья до миллионера, благотворителя и мецената. Тагиев был награжден высшими орденами империи, ему был присвоен чин действительного статского советника. В 1910 г. император Николай II возвел Тагиева в потомственное Российской империи дворянское достоинство.

Особым военным сословием в Российском государстве, игравшим важнейшую роль в охране рубежей страны, являлось казачество. Наряду со славянским православным большинством в состав различных казачьих войск входили представители других этносов и конфессий. По сведениям переписи 1897 г. примерно 45 тысяч мусульман (с семьями) было причислено к штату войскового казачества. Горцы Кавказа служили в основном в Донском, Кубанском и Терском казачьих войсках; татары, башкиры, киргизы (то есть казахи) – в войсках Донском, Уральском, Оренбургском, Семиреченском, Сибирском. Существовали специальные инструкции по обеспечению религиозных прав казаков-мусульман, как, впрочем, всех мусульман-военнослужащих в вооруженных силах России, где предусматривались порядок принятия ими воинской присяги, участия в молитвах, право быть погребенным по обрядам шариата и т.д.

Большинство мусульман России составлял "простой народ" – более 90% мужчин и женщин были определены в 1897 г. как крестьяне и инородцы. К числу последних были причислены сибирские киргизы, кочевые инородцы Ставропольской губернии, киргизы Внутренней Орды, инородцы областей Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Закаспийской. Основным занятием крестьян и инородцев были земледелие и скотоводство, а также различные промыслы. Определенная их часть занималась ремесленной и торговой деятельностью, из их числа к концу XX в. стали появляться пока еще немногочисленные группы промышленных рабочих-мусульман (кожевенные и мыловаренные заводы Поволжья и Приуралья, хлопкоочистительные предприятия Туркестана, нефтяные промыслы Баку и т.д.).

В основном перепись 1897 г. достаточно подробно, хотя и не всегда четко осветила стороны демографического состояния мусульманской общины России. Вне ее внимания осталась, однако, одна из наиболее существенных страт российского мусульманства, обозначаемая в официальных документах и литературе названием "мусульманское

духовенство". Происхождение данного определения было связано прежде всего с попытками и русских властей, и многих отечественных авторов как-то назвать тот слой мусульманского общества, который в русском сознании был привычно связан со служением Богу в формах христианской церкви. Неточность использования понятия "духовенство" по отношению к исламу, не имеющему церковно-иерархической организации, несомненна. В отечественной исламоведческой литературе представляется наиболее удачной попытка с целью сопоставления соответствующих слоев "христианского" и "мусульманского" обществ определить "духовенство" в мире ислама как "социальный слой, в функции которого входят сохранение религиозного знания и осуществление религиозного и морального руководства общиной единоверцев".

Начиная с конца XVIII в., рядом российских законодательных документов был постепенно определен круг духовных лиц (так называемые "указные муллы") и служителей мусульманских духовных учреждений, статус которых обрел правовое признание со стороны государства. Они могли получать казенное жалованье, быть свободными от налогов, повинностей, воинской службы, имели право пользоваться доходами от соответствующих приходов, их дома освобождались от постоя и т.д.

Той части духовных лиц, которая не была учтена при составлении штатного расписания мусульманских духовных управлений, никакие особые права и привилегии не предоставлялись, администрация относилась к ним в соответствии с нормами существования тех сословий и сословных групп, к которым они были причислены.

По оценке ДДДИИ, к 1 января 1912 г. в Российской империи на официальном учете состоял 24.321 мусульманский приход с 26.279 богослужebными зданиями (соборными мечетями, летними и зимними мечетями и молитвенными домами и т.д.). По этой же оценке было официально признано наличие 45.339 мусульманских духовных лиц (имамов, мулл, хатибов, муэдзинов и т.д.).

В целом значительная часть мусульманских духовных лиц достаточно устойчиво вписалась в общую систему российской имперской государственности. Многие из них, особенно чины мусульманских муфтиятов, неоднократно награждались высшими орденами империи. Так, правнук первого генерала-мусульманина Кутл-Мухаммеда Тевкелева Селим-Гирей Тевкелев, бывший в 1865–1885 гг. оренбургским муфтием, за свои выдающиеся заслуги был удостоен орденов Анны и Станислава I степени.

Конечно, не все представители мусульманских общественных и религиозных кругов с восторгом относились к тем или иным сторонам политики властей империи. Те из них, кто пережил события 1917 г. и оказались под властью новых правителей страны, могли сравнить старые,

пусть не идеальные, и новые, качественно иные условия существования ислама на территории бывшей Российской империи.

## **Указы о политике Русского государства по отношению к мусульманской религии и верующим<sup>1</sup>**

Вера башкир в исламскую религию, с одной стороны, вызывает стремление Русского государства к христианизации мусульманских народов, с другой, после земельного вопроса, является вторым крупным противоречием, обострившим их отношения.

Вначале – о роли религии в средневековье.

Влияние религии на население вообще, в том числе ислама, в то время было несравненно выше, чем сейчас. Пожалуй, религия не меньше закона регулировала поведение людей. В то же время она – религия – как бы являлась одним из рычагов эксплуатации народа.

При вхождении Башкирии в состав России в жалованных грамотах Ивана IV было обещано не преследовать мусульманскую религию. В первое время (примерно до второй половины XVII в.) Московское правительство в целом придерживалось своего обещания. Но со второй половины XVII в. царизм активизировал христианизацию нерусских народов Среднего Поволжья и Приуралья. Действие указа от 16 мая 1681 г., означавшего официальное провозглашение насильственной христианизации населения Среднего Поволжья, распространялось и на Башкирию, что явилось одной из причин Сеитовского восстания (1681 – 1684 гг.). Встретив вооруженное сопротивление башкирского народа, царское правительство вынуждено было отказаться от плана насильственной христианизации.

Но с начала XVIII в. власти снова вернулись к этой политике, однако проводили ее осторожно и изоциренно. Принявшим крещение давались различные льготы: они освобождались от податей, не призывались в рекруты, им выделяли деньги и даже освобождали от крепостной неволи.

Такая политика проводилась с самого начала христианизации народов Среднего Поволжья, о чем свидетельствует следующий документ.

В указе от 16 мая 1681 г. прямо указывается, что тем, кто добровольно принял православную веру «... давать жалованье поместным и беспоместным мурзам по десяти рублей, женам их по пяти рублей, детям их против матерей по пяти, матерям по пяти рублей, женам их по два рубли с полтиною...» и наоборот, кто не соглашался принять православную веру, подлежал к штрафам.

С началом деятельности Оренбургской экспедиции (1734 г.) политика по укреплению идеологических позиций правительства с помощью

---

<sup>1</sup> Гумеров Ф.Х. Законы Российской империи о башкирах, мишарях, тептярях и бобылях / Сост. автор вступительных статей и примечаний Ф.Х. Гумеров. Уфа, 1999. С. 567 с.

православной церкви еще шире охватывает Башкирию. Прежде всего под контроль была взята деятельность мусульманского духовенства. По указу от 11 февраля 1736 г. численность представителей высшего мусульманского духовенства-ахунов – сократилась до 4-х, т. е. по одному на каждую дорогу. Ахуны обязаны были сообщать местной администрации «о всяких худых делах» верующих. Серьезным ударом по мусульманской религии было решение «без указов мечетей и школ не строить». В 1744 г. указом Сената запрещено строительство мечетей в Уфимской провинции.

На основе указа от 22 сентября 1788 г., подписанного Екатериной II, в Уфе в 1789 г. было образовано магометанское Духовное собрание. Этой акцией царизм как бы узаконил ислам в качестве официальной религии мусульманской части населения края. Но Московское правительство стремилось использовать деятельность Духовного собрания в собственных интересах, поставив во главе его верных ахунов.

Императрица в своем указе предписывала (повелевала) Уфимскому и Симбирскому наместнику барону О.А. Игельстрому следующее: «Приняв за благо представление Ваше, чтобы муллы и прочие духовные чины магометанского закона между народами оный в империи нашей исповедующими, определялись не иначе, как по учинении им надлежащего испытания и с утверждения наместнического правления, повелеваем вам произвести сие в действие, и в следствие того учредить в Уфе Духовное собрание магометанского закона...».

В этом же предписании императрица вполне определенно выразила свое недоверие к башкирам как к бунтовщикам. Муфтий и его помощники назначались из казанских татар. В предписании Екатерины II читаем: «В духовном собрании помянутом председательствовать первому ахуну Мухамет Джану Гусейнову, коего Мы всемилостивейше жалуем муфтием и производением ему жалованья по 1500 рублей на год и с ним заседать двум или трем муллам из казанских татар, в верности к Нам и добропорядочном поведении их испытанным, с жалованием по 120 рублей в год».

Царская власть с помощью таких мер, противопоставляя татар и башкир, создавала раскол среди народов края и обретала в лице руководства мусульманского духовенства надежного союзника в борьбе с инакомыслием, а также ростом национального самосознания этих народов.

Подкупая разными льготами и подачками муфтиев и ахунов, вместе с тем царское правительство проводило репрессивную политику в отношении рядовых мусульман – татар, о чем говорят указы о массовом разрушении татарских мечетей.

...Мусульманские народы, в т. ч. башкиры, в общественной и личной жизни в этот период жили по канонам Корана, шариата и других священных писаний ислама. Вместе с тем царское правительство, хорошо понимая сильное влияние его на башкирское население, активно вмешивалось и во

внутреннее устройство Оренбургского магометанского духовного собрания, определяло права духовенства, главное, само назначало муфтия, ахунов и других духовных лиц.

Царские власти стремились строго регламентировать деятельность мусульманского духовенства, даже в таком деле, как строительство мечетей, её формы и площади. Оно своими указами определяло и вопросы, касающиеся священных прав человека: «могут ли жены магометан, отданных в рекруты, в другое замужество», «порядок решения дел о магометанах, изобличенных в прелюбодеянии», или указ от 7 января 1835 г. «О нераспространении на магометан закона, дозволяющего супругам лиц, без вести пропавших, по прошествии 5 лет, испрашивать разрешения на вступление в новый брак». В этом указе есть и такая установка, которая явно отражает элементы рабовладельческого строя. В п. 6 указано «...когда жена отданного в рекруты магометанца остается после него беременною, то рожденное дитя принадлежит военному ведомству».

Царское правительство, проводя политику строгой регламентации и четко определяя рамки деятельности мусульманских духовных служителей, стремилось, чтобы Оренбургское магометанское духовное собрание было послушным средством в проведении его политики – «держат народные массы в повиновении». Чтобы сделать духовные лица послушными, оно предоставляло им различные льготы, например, освобождение от рекрутского призыва, от налогов.

Вся политика царского правительства в отношении мусульманской религии и её внутреннего устройства была закреплена в «Уставе Оренбургского магометанского духовного собрания».

Согласно этому Уставу, «Оренбургский муфтий, духовный глава магометан,... назначается к должности, по представлению министра внутренних дел, Высочайшею властью». «Члены духовного собрания и три кандидата к ним назначаются министром внутренних дел по представлению Оренбургскаго муфтия, каждый на три года».

Для общего руководства, точнее контроля, были созданы специальные органы: в Государственном Совете – департамент иностранных исповеданий, который возглавлялся главноуправляющим делами иностранных исповеданий. Например, в первой половине XIX в. ими являлись князь Голицын, адмирал Шишков.

Мусульманские духовные лица, кроме религиозных, обладали правами решения гражданских дел и споров. Они перечислены в Уставе: совершение и расторжение браков, ведение метрических книг о рождении и смерти, разбор исков по завещаниям и разделам имущества, разбор споров о неповиновениях детей родителям, нарушениях супружеской верности.

И в этот период участились случаи религиозных притеснений и насильственного крещения мусульманского населения. Распространенным

явлением стало крещение сирот и обедневших башкир. Строительство мечетей, открытие школ при них, назначение духовных лиц всячески затруднялось.

Для желающих принять православие правительство создавало значительные льготы, зато смертная казнь ожидала тех крещеных, которые хотели снова вернуться в магометанство.

Характеризуя состояние просвещения в Башкирии в первой половине XIX в. (как и в России), нужно указать на два определяющих момента.

1. Просвещение носило феодально-сословный характер. Школа была достоянием лишь узкого круга лиц (для богатых) и была направлена к укреплению крепостнического государства.

2. Большое влияние на обучение детей оказывала исламская религия.

Теперь немного истории.

Первые учебные заведения в Башкирии для башкирских и татарских детей возникли в XVII в. Это были мектебе (начальная школа) и медресе (школа повышенного типа). Мектебе и медресе находились в руках мусульманского духовенства. Мектебе, как правило, находились при мечетях, и обучением детей обычно занимался сам мулла. Мусульманские школы предназначались только для мальчиков. Деления учащихся на классы не было.

Учеба в мектебе начиналась с изучения арабского алфавита и наиболее употребляемых молитв. Затем ученик приступал к чтению части Корана (афтияк), а также книг духовно-назидательного содержания. После 3–4-летнего пребывания в мектебе ученики могли продолжать образование в медресе, традиционная программа которого включала грамматику арабского языка, мусульманское богословие и право. По усмотрению заведующих медресе (мударрисов) в некоторых из них преподавались риторика, правила стихосложения, астрономия, математика, каллиграфия и другие предметы. Основным языком преподавания был арабский. Учеба в медресе продолжалась около десяти лет, после чего его выпускники могли занять духовные должности или стать учителями (мугаллим).

Мусульманские школы не имели постоянных источников существования. Большинство мектебе и медресе содержались за счет добровольных пожертвований родителей учащихся.

Несмотря на узость программы и несовершенство учебного процесса, мектебе и медресе сыграли определенную роль в распространении грамотности среди мусульманского населения.

Естественно, по вопросам обучения в мектебе и медресе нет и не могло быть указов царского правительства, ибо они находились полностью в ведении мусульманского духовенства. Надзор за мектебе и медресе осуществляло Оренбургское магометанское духовное собрание. Чтобы облегчить наблюдение за их работой, школы дозволялось открывать только

при мечетях и лишь муллам. Обучение башкир и татар частным учителям запрещалось.

По мере вызревания в недрах феодального строя буржуазных отношений значение светского образования возрастало, оно постепенно приближалось к потребностям развития общества, его экономики. Правительством проводится определенная работа по вовлечению и башкирской молодежи в светские заведения.

С целью подготовки чиновников для Башкиро-мещерякского войска в 30–50-е годы было выделено для башкир 20 мест в Казанской гимназии и университете, 30 – в оренбургском кадетском корпусе, 40 – в фельдшерской школе, 32 – в батальоне военных кантонистов.

Учеба в Казанской гимназии и университете была бесплатной. В Указе от 13 января 1836 г. (п. 2) записано: «Расход на содержание воспитанников в Казанской гимназии и тамошнем университете, могущий простираться 12000 рублей в год, принять на счет государственного казначейства». Учитывая, что башкирские дети не знают русского языка, для них были организованы курсы по овладению языком в Оренбургском батальоне военных кантонистов.

В конце 30-х – начале 40-х гг. около 300 башкирских юношей были отправлены в Петербург, Москву, Казань, Ижевск и Оренбург для обучения разным ремеслам.

Обучение в русских школах представителей башкирского народа явление, безусловно, прогрессивное. В них получили образование такие прогрессивные общественные деятели и просветители, как М. Уметбаев, С. Кукляшев, М. Бикчурин. Но в русских школах училось еще очень мало башкир. Думается, объясняется это, наряду с другими причинами, и тем, что сами башкиры в силу своего уклада жизни не очень-то стремились к учебе. К тому же мектебе и медресе не готовили юношей к поступлению в такие учебные заведения, как университет. Основным типом школ для башкирского и татарского населения оставались мектебе и медресе. В середине XIX в. в Оренбургской губернии насчитывалось до 600 мусульманских школ, в которых было более 20 тыс. учащихся.

## **Из истории издания и распространения мусульманской книги в России<sup>1</sup>**

Мусульманская книжная традиция не ограничивается созданием и распространением Корана. В средневековье существовало множество других мусульманских рукописных книг, которые и положили начало мусульманскому книжному делу.

Обращаясь собственно к истории мусульманского книгопечатания, нужно отметить, что до появления в арабских странах печатной книги в Европе уже было издано около 167 арабских книг [1]. В мусульманском мире высшее духовенство и господствовавшая феодальная верхушка отстаивали вековые традиции размножения книг путем переписывания, считая применение типографского способа в отношении священных текстов вероотступничеством [2]. В связи с этим очень долгое время все религиозные и светские книги существовали только в рукописном виде.

Арабы оказали большое влияние на европейскую книжную культуру, что привело к увеличению производства рукописей. Только в Кордове в период расцвета Арабского халифата ежегодно создавалось по 16–18 тысяч рукописных книг. В библиотеке халифа Хакама II (961–976 гг.) находилось до 400 тысяч рукописей, и не случайно именно здесь, в арабской Испании, велись работы по переводу на латинский язык текстов древнегреческих философов, уцелевших только в арабских переводах. Это дало возможность западноевропейским схоластам впервые ознакомиться с данными произведениями [3].

Книгой, появившейся вслед за Кораном, стала еще одна священная книга мусульман – Сунна Пророка Мухаммеда. Эта книга считается вторым источником вероучения в исламе.

В отличие от Корана, который, в соответствии с утверждениями мусульманского духовенства, является творением Божиим, Сунна имеет вполне земных авторов, зафиксировавших на письме поступки и высказывания Пророка. Книга состоит из рассказов о жизни Пророка Мухаммеда – хадисов, которые сперва передавались устно, а в VIII–IX вв. были записаны и сведены в сборники. Существует шесть авторитетных сборников хадисов. Самым авторитетным из них является сборник аль-Бухари «Ас-Сахих».

Эпоха Арабского халифата – это не только экономический и политический расцвет арабского мира, но и расцвет культурный. В лоне

---

<sup>1</sup> Данилов В.Л. Из истории издания и распространения мусульманской книги в России // Вестн. Ом. ун-та. 2008. № 3. С. 127-146.

арабо-мусульманской культуры в период с VIII по XV вв. появилось множество трудов по самым разным областям знания, благодаря чему и произошло становление арабской науки, философии, филологии.

Проникновение ислама на территорию России во второй половине VII в. знаменует собой появление первых очагов мусульманской книжной культуры, которая уже успела утвердиться в Средней Азии.

Арабские завоеватели в VII–VIII вв. уничтожили местную книжную культуру, получившую развитие еще в IV в. Однако в IX–X вв. культура и просвещение в Средней Азии переживают новый подъем. В Бухаре, Самарканде, Хорезме и других городах распространяется арабская письменность, оживляется торговля книгами и рукописями. В древности эти города славились большими книгохранилищами религиозных и научных книг, являвшихся прообразом современных библиотек. Для обозначения библиотек употреблялся термин «казна». До нас дошло описание двух библиотек конца X в. – бухарской и ширазской [4]. Библиотеки в Бухаре находились при мечетях, медресе, дворцах эмира и знатных феодалов. Наибольшей популярностью пользовались библиотеки бухарских эмиров и медресе Фараджек. В XI–XII вв. библиотеки стали открываться в Ургенче, Мерве и других крупных городах Средней Азии. В Мерве, например, имелось 10 книгохранилищ при мечетях и медресе. Самой крупной из них была библиотека соборной мечети Азизийе, насчитывавшей около 12 тысяч книг и рукописей [5].

Первым очагом мусульманской книжной культуры на территории России стала Волжская Булгария. Здесь ислам утвердился в качестве государственной религии в 922 г. Остались сообщения, что из Арабского халифата в Волжскую Булгарию были отправлены несколько рукописных книг, разъяснявших мусульманское вероучение [6].

Как сообщает В.Н. Волкова, в конце XIV в. мусульманские проповедники начали распространять мусульманские книги за Уралом и в Западной Сибири. Здесь, наряду с распространением арабской культуры, начинают распространяться книги на арабском и персидском языках [7].

Активными проводниками мусульманской книжной культуры в этот и последующие периоды отечественной истории стали мусульманские библиотеки, возникавшие при мечетях, где помимо помещений для ритуальных омовений, молитв и богослужений предусматривалось и отдельное книгохранилище [8]. Опубликованные источники позволяют реконструировать состав фондов библиотек мечетей, основным предназначением которых, как уже отмечалось, было собирать и хранить все, что достойно памяти. В фонде библиотек мечетей находились религиозные труды, сочинения по логике, философии, истории, медицине, догматике и мусульманскому праву. Все они были написаны на арабском языке и на турки – общетюркском литературном языке, функционировавшем на основе

арабской графики. Документы, входившие в состав фонда библиотек мечетей, вплоть до конца XVIII в. имели рукописную форму. Это объясняется отсутствием в России типографий с арабским шрифтом. Книги ввозились купцами, паломниками из Турции, Бухары, других стран Востока. Еще одним способом создания рукописных книг была их переписка мусульманскими священнослужителями и учениками-шакирдами. Священнослужители также выполняли и функции книгохранителей.

Тогда же получила свое развитие и мусульманская система образования. Это выразилось в появлении мектебов и медресе, существовавших, как правило, при мечетях. В этих учебных заведениях обучение грамоте носило книжный характер (чтение, обсуждение богословских и иных книг, заучивание отрывков из книг), поэтому можно с достаточной степенью уверенности предположить наличие в них библиотек, необходимых для осуществления учебного процесса.

Отношение русского самодержавия к распространению книжного знания среди мусульман было сложным и противоречивым.

Еще при Екатерине II вслед за указом от 15 января 1783 г. «О вольных типографиях», давшем возможность открытия частных типографий и, следовательно, широкому распространению книжного дела в провинции, в 1786 г. были приняты ограничительные и запретительные указы. Так, в частности, была введена духовная цензура. В 1787 г. Екатерина II подписала указ «О запрещении в продажу всех книг, до святости касающихся» [9].

Однако это не помешало императрице способствовать появлению первых мусульманских печатных книг.

Началом издания мусульманских книг в России считается 1787 год (хотя в энциклопедическом словаре «Ислам на территории бывшей Российской империи» есть упоминание о том, что переводная мусульманская литература, посвященная описанию мусульманских святынь Мекки и Медины, например, «Описание путешествия некоего мужа римлянина Людовика ко гробу Магомета прелестника», начинает печататься еще в XV в. при Иване III [10]), когда в «Азиатской типографии» И. Шнора (у И.Ю. Крачковского она названа типографией Академии наук Российской империи). В Санкт-Петербурге Екатерина II велит печатать Коран, как по многочисленным просьбам мусульман России, так и преследуя определенные политические цели.

В 1796 г. вышел указ «Об ограничении свободы книгопечатания, ввоза иностранных книг и об упразднении частных типографий» [11], который несколько притормозил процессы издания и распространения мусульманских книг в России.

И только в 1799 г. татарами (в частности, отставным офицером Габдулагазизом Бурашевым) после многочисленных просьб и ходатайств получено разрешение от Павла I на открытие частной типографии в Казани.

Сразу же после этого Казань становится одним из наиболее крупных центров провинциального книгопечатания, в особенности по изданию мусульманских книг в России. Но даже при наличии разрешения заниматься издательской деятельностью для мусульман были предусмотрены дополнительные препоны. Например, типографская бумага для мусульманского издателя обходилась в 4 раза дороже, чем для русского [12].

18 апреля 1800 г. Павел I своим указом запретил ввоз в Россию иностранной (в том числе и религиозной) литературы, «так как чрез вывозимые из заграницы разные книги наносится разврат веры, гражданского закона и благонравия, то отныне впредь до указа повелеваем запретить впуск из заграницы всякого рода книг, на каком бы языке оные ни были...» [13]. Одновременно с этим было завершено проведение цензурной реформы, результатом которой явилась организация духовной цензуры в государстве [14].

Указом императора Александра I от 31 марта 1801 г. были сняты все ограничения на ввоз и печать мусульманской литературы. Наступил период относительной свободы печати. В городах была прекращена деятельность цензоров, а также отменена предварительная цензура [15]. Это придало толчок развитию мусульманского книгопечатания.

Так, в недавно открытой казанской типографии за первые годы ее существования было напечатано 41 200 экземпляров мусульманских книг [16], 70 % из них имели религиозное содержание. Большую часть выпущенных изданий предполагалось распространить среди мусульман, проживавших на окраинах Российской империи, в том числе в Сибири.

Возникновение в 1801 г. книгопечатания в Казани привело также к появлению в фондах библиотек мусульманских печатных книг.

Следует отметить характерное отличие, особенно начального периода, истории мусульманской книги в Российской империи от истории книги на мусульманском Востоке в связи с различными социально-политическими, экономическими и техническими условиями. Если вплоть до середины XIX в. на Арабском Востоке, в Иране, в Турции процветала и продолжала переписываться рукописная книга, то у мусульман России печатная книга в значительной мере заменила рукописную.

Фактором, способствующим популярности мусульманской книжной продукции, был относительно высокий процент грамотности мусульманского населения в России в рассматриваемый исторический период, что свидетельствует о том, насколько книга и чтение прочно вошли в быт мусульманского населения Российской империи.

В 1840-е гг. мусульманское книгопечатание в Казани было запрещено, а цензура мусульманской книги переведена в Петербург [17]. Это был единственный случай перевода цензуры провинциальной книги в столицу. Данное обстоятельство затрудняло получение разрешения на выпуск той или

иной книги, значительно замедля темпы прохождения рукописей через цензуру.

В 1844 г. Шаги Яхину удалось открыть частную типографию, но вскоре она была закрыта властями. Однако уже в 1847 г. запрет на открытие типографий и книгоиздательскую деятельность мусульман был снят [18].

В середине XIX столетия мусульманская книга, изданная в Казани, распространяется не только по территории России, включая Урало-Сибирский регион, но и выходит на международный рынок, становится объектом купли-продажи в городах Средней Азии, некоторых странах Ближнего и Среднего Востока. Это становится возможным благодаря тому, что в Казани, Петербурге, Поволжье, Крыму, Дагестане существовали типографии с арабским шрифтом, выпускавшие разнообразную мусульманскую литературу значительными тиражами из года в год вплоть до 1917 г.

Во второй половине XIX в. мусульманские издатели выпустили в свет около 3400 названий книг общим тиражом 25 млн экземпляров [19]. Для сравнения отметим, что во второй половине XIX в. в России русскими издателями было издано 10 318 книг, общий тираж которых достиг 56,3 млн экземпляров [20].

На всем протяжении XIX в. конкурентоспособность мусульманской книги (по отношению, в частности, к русской книге), прежде всего казанского производства, на рынке книжной продукции Российской империи обеспечивалась ее полиграфической особенностью.

Становление и развитие казанской печатной традиции шло под влиянием двух полиграфических школ – восточной и западной. Этому способствовало географическое и историко-культурное положение Казани, находившейся «на месте встречи Азии и Европы». Во внешней форме, в особенностях технического исполнения мусульманских печатных книг можно найти элементы как традиционно восточных, так и типично западных полиграфических традиций. Казанские печатники сумели на основе наиболее удобочитаемого почерка «наسخ» выработать новый, характерный только для мусульманских изданий Российской империи изящный шрифт, получивший название «казанский».

Об объемах выпускаемой книжной продукции исламской тематики и ее последующем распространении в России свидетельствует еще один факт. После знакомства с библиографическим обзором Дорна<sup>1</sup>, как писал В. Смирнов, «иностранные, главным образом английские, публицисты, привыкшие смотреть на Россию как на страну абсолютного преобладания русской национальности, исключаящего всякое внешнее проявление самобытного существования каких-либо иных народностей, обитающих на ее обширном пространстве, просто пришли в изумление при виде того широкого пользования печатным словом, какое предоставлено в России

мусульманскому населению. Их поразило громадное количество из года в год повторявшихся изданий Алкорана и других книг религиозного содержания. Подведя статистический итог этим цифрам, английские публицисты указывали на них своему правительству в Индии как на образец в отношении центральной власти к иноплеменному и иноверному населению государства. Эти панегирики были воспроизведены тогда в некоторых наших солидных газетах с выражением несомненного чувства удовольствия от заграничных похвал и одобрения такому явлению во внутренней жизни нашего отечества» [21].

Необходимо также учитывать, что, помимо издания книг на русском и татарском языках, в Казани издавалась мусульманская литература и на арабском языке.

В мусульманском книгопечатании на арабском языке большее распространение получила литература периода расцвета арабской классической литературы (VIII – XII вв.) и позднесредневековая арабская литература.

Примерная классификация сочинений на арабском языке, изданных в Казани, может быть представлена следующим образом.

1. Филология (в том числе учебники арабского языка – 247 изданий; азбуки и буквари – 247 изданий; хрестоматии, книги по чтению – 26 изданий; словари – 19 изданий);

2. Предания (хадисы) – около 208 изданий;

3. История, историография – около 100 изданий;

4. Юриспруденция (фикх) – 281 издание;

5. Богословие: учение и обряды ислама; догматика; эсхатология; полемическая литература – около 300 изданий;

6. Мистика (суфизм) – 52 издания;

7. Философия, логика – 37 изданий;

8. Молитвы – более 690 изданий;

9. Картины, таблицы – около 300 изданий;

10. Магия, каббала – около 20 изданий.

Книги на арабском языке, изданные в Казани, не только воспроизводят традиционные тексты канонической литературы.

Большое место среди них занимает религиозно-социальная полемика на сугубо местные темы, которая велась на арабском языке не только потому, что арабский язык был хорошо знаком мусульманским авторам, но и потому, что этот язык был достаточно разработан для рассмотрения теоретических вопросов, предоставляя сочинителям готовые термины и обороты. На арабском языке издавали многие свои произведения мусульманские ученые и богословы: Г. Утыз-Имяни («Признаки времени»), Г. Курсави («Наставление людей на праведный путь»), Ш. Марджани («Очерки о восточных народах», «Мустафад ал-Ахбар»), Д. Тунтари («Побуждение достойных ученых») и др.

В арабских книгах, издаваемых татарами, как и в татарской печатной книге, прослеживаются традиции рукописной книги, перенятые с арабской. Они выражены в орнаментации как заглавий книг, так и заставок, концовок.

На примере мусульманских изданий мы постоянно видим подчеркивание приоритета, особой ценности книги, воспринимаемой как священный предмет. Этот момент любви, уважения к слову присутствует в каждом издании. И в предисловии, и на титульном листе, и в заключении переписчика (для литографированных книг), наборщика, издателя мы находим заключительное славословие данному изданию. Эти особенности идут от арабской традиции.

Языки и культуры в мусульманском мире выстраивались в своего рода иерархию, где высшую ступень заняла мусульманская культура, а избранным языком был язык священного Корана – арабский.

Наряду с тем, что арабская письменность сама по себе необычайно насыщена филологически (авторы старались едва ли не каждое слово, образ, термин, их этимологию объяснить читателю), среди арабоязычных мусульманских изданий большое место занимают сочинения чисто филологического характера (более 260 изданий). Это сочинения по арабской филологии, грамматике, лексикографии, риторике. Их можно разделить на грамматические сочинения средневековых арабских авторов и учебники арабского языка, составленные татарскими авторами в конце XIX – начале XX вв.

В рассматриваемый период книжное дело стало наиболее динамичной и наиболее прогрессивной отраслью мусульманской культуры. В номенклатуре изданий возрастает доля книг по истории, философии, большими тиражами выходит не только религиозная, но и учебная и художественная литература. Совокупный тираж напечатанных в Казани и других городах России мусульманских книг составил во второй половине XIX столетия 27 млн экземпляров и более 3000 названий [22].

На рубеже XIX и XX вв. произошел резкий «скачок» в сфере выпуска книг. Если за 1881–1890 гг. в России вышло из печати 386 названий мусульманской литературы, а в следующем десятилетии (1891–1900 гг.) 723 названия, то в первые десять лет нового столетия (1901–1910 гг.) количество изданных названий таких книг составило 1160. В 1911–1917 гг. (за 7 лет) вышло 731 название мусульманской литературы, затем последовало резкое сокращение ее издания: за первые годы революции (1918–1920 гг.) было издано лишь 8 названий подобных книг [23].

Следует отметить, что цифры, приведенные выше, условны, так как, к сожалению, невозможно указать точное количество издававшихся мусульманских книг. Данные, взятые из разных источников, расходятся и зачастую противоречивы.

Среди причин такого расхождения А.Г. Каримуллин называет то обстоятельство, что «казанские миссионеры, борясь против мусульманской книги, заявляли, что мусульманских книг издается очень много, этим они старались объяснить отпадение крещеных татар в мусульманство, возможно, в этих целях они преувеличивали количество тиража мусульманских книг. А университет, заинтересованный в издании мусульманских книг, мог пойти на уменьшение тиража таких книг в своем донесении... Тем более, цензор, работающий при университете, не вел систематического учета тиража мусульманских книг» [24].

Мусульманское книгоиздание в России в изучаемый период находилось под жестким контролем власти и христианских миссионеров, стремившихся создать конкуренцию исламским книгам и осложнявших работу мусульманских издателей, которые были по-прежнему лишены права иметь собственные типографии. Цензура мусульманских книг, как уже упоминалась, была переведена из Казани в Петербург.

В 1879 г. цензором восточных книг в Главном управлении по делам печати стал В. Смирнов – самый одиозный надзиратель мусульманской литературы за всю ее подцензурную историю. Но даже в периоды давления цензуры издание мусульманских книг продолжало расти.

Несмотря на оказываемое со стороны государства давление, во второй половине XIX в. в России наблюдается мусульманское религиозно-национальное возрождение. В это время среди мусульман России начинают распространяться книги, в которых содержались не только идеи возрождения ислама, характерные для второй половины XIX в., но и критика политики царизма по отношению к российским мусульманам. Одной из таких книг была «Утренняя звезда» Габдерашида Ибрагимова, изданная в 1894 г. в Стамбуле. За резкую критику русификаторской политики государства по отношению к мусульманам она была запрещена в России и распространялась нелегально [25].

Царская власть периодически была вынуждена запрещать ввоз мусульманских книг из-за границы (особенно религиозного содержания), ограничивать или вовсе прекращать выпуск той или иной мусульманской книгопечатной продукции. Неоднократно принимались меры по усилению цензуры мусульманской печати в связи с опасениями проникновения в массы идей, связанных с автономией мусульман.

Все это свидетельствует о большой степени распространенности мусульманской книги на территории России, ее огромном влиянии на жизнь российского мусульманина, который продолжал хранить трепетное отношение к книге.

В 1905–1907 гг. активно обсуждался проект введения государственной монополии на мусульманские издания, государство пыталось установить

контроль над всеми без исключения мусульманскими типографиями, но в итоге отказалось от своей затеи.

О масштабах издательской деятельности мусульманских религиозных центров говорят тиражи выпускавшихся книг.

Известно, что в начале XX в. религиозная литература занимала значительное место в массиве книг, издаваемых в России. На ее долю приходилось 25 % печатной продукции, выходящей в то время [26]. После 1906 г. в России ежегодный тираж всех мусульманских книг составлял в среднем 5,6 млн экземпляров [27]. За 1901–1917 гг. было издано около 47 млн экземпляров такой литературы. К 1913 г. мусульмане вышли на второе место в Российской империи по тиражу своих книг, уступив лишь русским, и на третье место – по числу названий издаваемых книг, уступая по этому показателю русским и латышам [28].

Однако такая картина характеризовала главным образом центральное книгоиздание. В российской провинции (в том числе в Сибири) число издаваемых книг мусульманской тематики было очень незначительным. Среди этой книжной продукции 36 % составляли мусульманские книги, изданные либо в Казани, либо в Москве. На долю провинциальных мусульманских изданий приходилось всего 4 % [29]. Преимущественно это были издания, появившиеся на языках коренных народов России.

Книгопечатание для мусульман, проживавших на окраинах империи (Урал, Сибирь, Дальний Восток), было налажено еще в XIX в. Инициаторами выпуска и распространения книг на языках народов восточной части страны выступали мусульманские духовные учреждения Центральной России.

Желание сделать печатное слово доступным наибольшему числу людей привело к попыткам упорядочения письменных систем и замены их новыми. Так, в 1905 г. была проведена реформа арабского алфавита, которая сделала его более экономичным в печати и легко читаемым. С его помощью печатались книги для мусульманских народов, в частности, для казахов и татар, проживавших на Урале и в Сибири.

В отдельных российских городах – Санкт-Петербурге, Казани, Оренбурге – появились новые издательства, печатавшие книги и периодические издания на русском, казахском и татарском языках. Активное участие в их работе нередко принимали и выходцы из Сибири.

В начале XX в. для издания книг на восточных языках преподаватель Петербургского университета И. Бараганский организовал типографию «Восточная». В начале века открыли частную типографию «Хикмет» братья Каримовы и Ш. Хусаинов. Главным издателем и организатором типографских работ был Мухамеджан Каримов, имевший хорошее образование.

Все отмеченные издательские начинания на языках коренных жителей Зауралья (включая и издания на русском языке), связанные с деятельностью

аборигенной интеллигенции, свидетельствуют о постепенном вовлечении этих народов во всероссийский процесс общественно-политического и национально-культурного развития. В то же время нельзя не отметить эпизодичность и немногочисленность подобных начинаний, возможность их осуществления в основном за пределами Урала, в Сибири и на Дальнем Востоке, вовлеченность в светскую издательскую практику народов, имевших широкий ареал расселения и многовековые книжные традиции (татар, казахов).

Причиной эпизодичности и немногочисленности вышеупомянутых издательских начинаний явилась неразвитость книжной торговли и издательского дела за Уралом.

Однако столь низкий уровень развития издательского дела можно объяснить не сравнительно поздним проникновением ислама за Урал (в Сибири, к примеру, ислам появляется уже в конце XIV в.) и относительной малочисленностью приверженцев (как считают авторы «Очерков истории книжной культуры Сибири и Дальнего Востока» [30]), а скорее отсутствием необходимой материально-технической базы. Эта проблема была характерна для всего издательского комплекса, существовавшего в указанный период на окраинах Российской империи. Устаревшее оборудование, практически отсутствовавшая сеть распространения готовой печатной продукции, засилье православной печатной продукции, контроль государства и православных кругов за изданием мусульманских книг делали почти невозможным поступательное развитие мусульманского печатного дела в Урало-Сибирском регионе.

Говоря о книге в широком понимании этого слова, необходимо сказать и о мусульманской периодической печати. Именно с таких работ, как правило, начиналось книгопечатание в некоторых губернских, областных и окружных городах России. Игнорирование этих начальных шагов провинциальной типографической практики не только обедняет, но и искажает картину истории книги [31].

Большую роль в формировании особого направления мусульманской общественно-политической мысли в России сыграла мусульманская пресса.

Более десятка изданий возникло после царского манифеста 1905 г., предоставившего всем подданным Российской империи определенные свободы, в том числе свободу печати. Мусульмане России через газеты и журналы знакомились и общались друг с другом, осведомлялись о том, что совершается во всем культурном мире. Мусульманская пресса одних побуждала к совершенствованию своих знаний, других – к общественной работе, литературной, педагогической деятельности.

Пресса российских мусульман совмещала защиту самобытности мусульман с усвоением всего нового и прогрессивного, а также с лояльной позицией в отношении немусульманской власти, с каждым годом приобретая

все более светский характер. В советское время вся мусульманская пресса сошла на нет.

История мусульманской прессы в России начинается с 1883 г., когда Исмаил бей Гаспринский начал издавать в Бахчисарае газету «Терджиман» («Переводчик»), которая в течение 20 лет была единственной мусульманской газетой в России, а с началом XX в. старейшей мусульманской газетой в мире. Она просуществовала почти 35 лет и была закрыта 23 февраля 1918 г. Газета издавалась 1–2 раза в неделю в небольшом формате и небольшим количеством экземпляров, но действие, производимое ею, было огромно. Под влиянием «Терджимана» в разных концах России, в том числе и в Сибири, открывались масса новых школ, много благотворительных учреждений, начиналась литературная деятельность.

Другим периодическим изданием, выпускавшимся в России в начале XX в., был богословский, научный, литературный и политический журнал – «Дин ва Магишат» («Религия и жизнь»), выходивший в Оренбурге с 13 апреля 1907 г. Издателем являлся Мухаммедвалий Хусаинов, редактором – Фаизхан Даутов. Журнал выходил 2 раза в месяц в течение 12 лет тиражом 800 экземпляров [32] и включал в себя следующие постоянные рубрики: «Вопросы», «Разные известия», «Заграничные известия», «Оренбургские известия» и др.

В редакционной статье первого номера 1907 г. говорится: «Журнал, продолжая пребывать на стезе защиты веры и ее приверженцев, по-прежнему будет давать ответы, согласные со священным законом, на вопросы научные, богословские, религиозно-правовые...». В этом же номере опубликована статья «Начало исчезновения с лица земли Корана», в которой автор полемизирует с уфимским муфтием Зыядином аль-Кемали по поводу написанной последним статьи «Перевод священного Корана», напечатанной в оренбургской газете «Вакт» («Время»). В этой публикации критикуется перевод Корана на русский язык, сделанный Г.С. Саблуковым.

В номере 12 за 1912 г. встречается интересное сообщение, в котором говорится, что 22 имама одной из волостей Уфимской губернии подали в Духовное собрание рапорт на имя муфтия с двумя просьбами:

- 1) препятствовать изданию перевода Корана;
- 2) образовать комиссию, которая подвергала бы цензуре книги и брошюры духовного содержания до их выхода в свет и не допускала бы в школы книг и брошюр, противоречащих шариату.

Из этого краткого сообщения можно сделать вывод, что существовала необходимость в установлении внутренней цензуры в сфере выпуска мусульманской книжной продукции. И это не случайно. В 1910–1911 гг. в свет вышло несколько книг Мусы Бигиева («Пост в длинные дни», Основы богословия», «Доказательства милосердия Аллаха»), которые сразу же после

своего появления вызвали споры среди российских мусульман по принципиальным вопросам веры.

В мусульманской прессе появились сообщения, что содержание этих книг противоречит догматам ислама, содержит ряд ересей и ложных положений, противоречащих смыслу священных текстов. Автор этих сочинений, как гласили газетные публикации, задался целью ввести мусульман в заблуждение. По-видимому, вышеупомянутый рапорт 22 имамов и есть попытка не допустить появления «неблагонадежных» книг.

В данном случае имеет место быть столкновение двух сторон – ортодоксальных консерваторов и религиозных реформаторов (в число которых входил М. Бигиев), выступавших с позиций рационализации ислама. Проблема рационализации ислама имела различные аспекты, в том числе и опасность размывания основ самой религии. Чтобы избежать этой опасности, требовалось прежде всего разграничить сферы влияния веры и разума, чего не было сделано в работах М. Бигиева. В итоге это привело к негативной реакции мусульманских ортодоксов, о которой уже говорилось выше.

С 1912 г. в Санкт-Петербурге начала издаваться «Мусульманская газета», редакторами которой являлись С. Габиев и И. Шагиахметов. Газета выходила на русском языке и включала в себя следующие постоянные разделы: «Наша жизнь», «Хроника», «Из русской печати» и др.

«Мусульманская газета» являлась независимым органом. Распространялась она в Уфе, Казани, Оренбурге, Троицке, Тюмени, Омске, Астрахани, Нижнем Новгороде, Ашхабаде, Баку, Тифлисе и других городах. В первом номере «Мусульманской газеты» была опубликована редакционная статья, в которой перечислялись цели и задачи этого органа: «Около 20 миллионов мусульман входят в состав Российской Империи и ничего удивительного не будет в том, если они, выйдя из тьмы и пути невежества, хоть теперь пожелают занять подобающее место участия в общегосударственной жизни. Будем ли и имеем ли мы право продолжать еще спать? Нет, нет и тысячу раз нет! Мы будем кричать, звать и призывать всех спящих братьев к культуре, к новой жизни. Помня великие слова Пророка: «За наукой идите хоть до граней Китая, мы зовем братьев к культуре»... А если вспомнить еще бессмертную фразу четвертого халифа Алиа (Али), который говорил, что «перо ученого также достойно награды, как и меч бойца за веру», то вполне станет понятно, что мы, отвечая потребностям нашего времени, должны вложить меч в ножны и защищать себя и свои права с помощью сильной мысли и мощного знания» [33].

В марте 1912 г. увидел свет и первый номер журнала «Мир ислама» (под редакцией академика В. В. Бартольда). До конца года вышло еще три выпуска журнала – майский, сентябрьский и декабрьский.

Возникновение и издание первого российского специализированного исламоведческого журнала, несмотря на непродолжительность выхода, стало

событием в культурной и научной жизни России. Появление этого печатного органа было самым тесным образом связано с попытками «познания» государственной властью мусульманского мира Российской империи и прежде всего процессов, протекавших внутри этого общества.

Журнал родился в недрах Казанской духовной академии. Идея его появления принадлежала профессору КДА М.А. Машанову. Основной концепцией должна была стать цель, с одной стороны, поколебать ислам, с другой – сблизить мусульман с русско-христианской культурой и таким образом подготовить почву для слияния наших татар с русскими.

Другими словами, «Мир ислама» должен был стать орудием борьбы с исламом, к тому же православные миссионерские периодические издания с этой задачей явно не справлялись. Журнал начал издаваться в Казанской духовной академии и бесплатно распространялся среди мусульман России: в Поволжье, на Урале и в Сибири. За выходом журнала, за его содержанием пристально следили чиновники из Министерства внутренних дел и Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий. Выход каждого нового номера «Мира ислама» вызывал все большее разочарование должностных лиц министерства и департамента.

Четко обозначенный научный характер публикаций, отказ редколлегии журнала выполнять функции министерских информаторов стали причиной резкого неприятия аппаратом МВД деятельности В. В. Бартольда в качестве ответственного редактора журнала. К концу первого года издания журнала стало очевидно, что ученый пришелся не ко двору в этом ведомстве, а журнал был нужен министерству лишь для пропагандистских целей. Новым редактором журнала стал преподаватель казанской Восточной академии Д.М. Позднеев, сменилась и редколлегия.

В начале 1914 г. журнал из-за недостатка средств прекратил свое существование. Попытки впоследствии реанимировать издание «Мира ислама» не увенчались успехом.

В 1917 г. на территории России издавали уже 63 мусульманских газеты и журнала (в том числе и на русском языке). Среди них были такие издания, как газета «Фикер» («Мысль», редактор и издатель Камил Мотыйгый-Тухватуллин, издавалась в Уральске), журналы «Альгасрел-джадид» («Новый век»), «Уклар» («Стрелы»). В Оренбурге выходила газета «Вақыт» («Время»), редактором которой был поэт Закир Рамиев-Дардеманд, здесь же выходил общественно-публицистический журнал «Шура» («Совет»), основателем и редактором которого был Ризаэтдин Фахретдинов.

Активно развивающаяся мусульманская издательская практика позволила комплектовать мусульманские публичные библиотеки, первые из которых начали появляться еще в начале XX в. Тематика библиотечных фондов, которые пополнялись исключительно в интересах мусульманского населения, была разнообразной. Большой популярностью среди

мусульманского населения в этот период пользовались издания по истории ислама и мусульманских религиозных идей. И это не случайно. Начало XX в. в мусульманской среде России ознаменовалось бурным ростом религиозных настроений, вызванных активизацией ислама в общемировом масштабе.

Рост мусульманских библиотек был стремительным, но они были крайне неравномерно распределены по территории России. Подавляющее большинство их находилось в городах европейской части страны (в основном в Петербургской, Московской и других центральных губерниях). Меньше всего их было открыто в Сибири, Средней Азии и на Кавказе. Очень плохо обстояло дело с библиотечным обслуживанием губерний и областей, где преобладало национальное население. Правительство совершенно не заботилось о развитии библиотек на окраинах империи и препятствовало любой общественной инициативе в открытии самостоятельных мусульманских и других национальных библиотек. Их доля в общем количестве библиотек была ничтожной.

Основная масса мусульманских библиотек была организована частными лицами и содержалась за счет их средств. Например, в 1908 г. мулла Мухамметнаджиб открыл бесплатную сельскую библиотеку в Вятской губернии. В 1910 г. стараниями Н. Исхакова подобная библиотека открыта в Сарапуле, в 1913 г. священнослужителем Наджипмуллой – в Кургане. Начали работать мусульманские библиотеки в Оренбурге, Троицке, Челябинске, Омске, Томске, Таре, Тобольске. Было создано мусульманское отделение Казанской публичной библиотеки. В 1913 г. здесь выписывали более 40 газет и журналов из Москвы, Петербурга, Баку, Стамбула, Каира.

Отдельно стоит упомянуть и про Восточную мусульманскую библиотеку. Она была открыта в Уфе еще в 1901 г. при Оренбургском Магометанском духовном собрании. Рост национального самосознания башкирского народа, формирование башкирской интеллигенции способствовали созданию этой библиотеки, со временем ставшей одной из крупнейших на российском Востоке. Инициатива появления этой библиотеки принадлежала известному религиозному и общественному деятелю, будущему председателю Центрального Духовного управления мусульман внутренней России и Сибири Ризаэтдину Фахретдинову. Он обратился к писателям, книгоиздателям, религиозным деятелям с просьбой о пожертвовании книг. На его предложение откликнулись многие. Наиболее ценными пополнениями явились дары из личных библиотек башкирского просветителя Зайнуллы Расулева (1833–1917 гг.), его сына Габдрахмана Расулева (1889–1950 гг.) – также известного религиозного деятеля, автора ряда учебных пособий, в том числе неоднократно переиздававшегося «Ислам Дине», Зиятдина Камалетдинова (1873–1942 гг.) – исламоведа, педагога-реформатора, основателя и бессменного ректора медресе «Галия». Сам Р. Фахретдинов передал в фонд библиотеки более 2000 книг из личного

собрания. Им же были переданы и собственные труды: «Салима» («Целомудрие»), «Асма» («Проступки и наказания»), «Комментарии к изречениям Пророка».

Известно, что к 1925 г. фонд библиотеки включал более 78 000 томов [34]. В его составе были также произведения М. Чокрого «Знаки праведника» в 2-х томах, «Доказательства милосердия Аллаха», «Взгляд на верование людей в бога», «Пост в длинные дни», «Основы богословия», «Мой взгляд на исламский шариат» М. Бигиева, «Всеобщая история» М. Мурада, «Великая всеобщая история» А. Рафика, «История» Г. Джудата в 12-ти томах, «Справедливость Аллаха», «Религиозные устройства», «Философия ислама» (1-й, 2-й и 4-й тома) Зии Камалетдинова, работы выдающегося востоковеда В.В. Бартольда «Ислам», «Культура мусульманства», «Мусейлима», книги по литературоведению, естествознанию, математике, философии, лингвистике, педагогике, исламской юриспруденции. Особую ценность представляли газетно-журнальный и рукописный фонд библиотеки.

Национальные библиотеки, всегда игравшие большую роль в просвещении мусульманского населения России, в большинстве своем активно посещались читателями. Это говорит не только о достаточно высокой грамотности мусульманского населения России, но и о традиционно высокой роли книги в мусульманском социуме. Книжная культура значила очень много в жизни мусульманина и рассматривалась не только как источник повседневного знания, но и знания божественного. Веками книга определялась мусульманами как святыня, ее чтение приветствуется и даже вменяется мусульманам в обязанность как демонстрация их приверженности к исламским истинам.

Большевики, пришедшие к власти в 1917 г., не раз отмечали ту важную роль, которую играет печать: «Без хорошо поставленной печати немислимо здоровое, крепкое партийное и советское строительство... пресса является могучим орудием пропаганды, агитации и организации, незаменимым средством воздействия на самые широкие массы» [35].

Для достижения вышеназванной цели с конца 1917 г. создается ряд советских издательств, одним из которых было издательство «Всемирная литература», организованное А.М. Горьким осенью 1918 г. и закрытое в конце 1924 г. Это было первое советское специализированное издательство переводной литературы.

В издательстве создан Восточный отдел, в котором академики Б.Я. Владимирцев, И.Ю. Крачковский (арабский подотдел), Н.Я. Марр (кавказский подотдел), С.Ф. Ольденбург (персидский подотдел) работали над литературными памятниками Востока. Отдел, возглавляемый крупнейшими востоковедами, занимал особое место в деятельности «Всемирной литературы» – он с самого начала носил чисто академический, научно-исследовательский характер.

Здесь вышло несколько трудов известного русского ученого-востоковеда А.Е. Крымского: «Суфизм», «Очерк развития суфизма в конце III века Хиджры». Тираж обеих книг был настолько низок (около 300 экземпляров), что сразу же после выхода в свет они стали библиографической редкостью.

Книги, выпущенные издательством, отличались высоким уровнем перевода, были снабжены вступительными статьями и справочным аппаратом. Здесь издавали журнал «Восток», в котором в том числе печатались материалы и по истории ислама. Это были отрывки из работ И.Ю. Крачковского «Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критики», В.В. Бартольда «Халиф и султан», «Ислам» и «Современный ислам и его задачи», П. Позднева «Дервиши в мусульманском мире», а также отрывки из трудов зарубежных ученых-востоковедов, таких как И. Гольдциер «Религия ислам» («Die Religion des Islams»), Р. Николсон «Исламский мистицизм» («The Mystics of Islam») и др.

Несмотря на определенные достижения в деле издания восточной литературы, в целом число академических изданий по Востоку сократилось. Основной издатель подобной литературы – Академия наук – была вынуждена выделяемые государством на издательскую деятельность средства тратить на выпуск книг по исследованию ресурсов страны, восстановлению народного хозяйства. Многие издания, начатые научными отделениями Академии наук, в том числе и переводные издания по исламу, так и остались незавершенными. Были начаты и не доведены до конца, а следовательно, не изданы переводы трудов таких исследователей ислама, как И. Гольдциера «Религия ислам» («Die Religion des Islams») и «Догматика ислама» («Le dogme et la loi de l'Islam»), Д. Макдональда «Религиозные положения и жизнь в исламе» («The religious attitude and life in Islam») и др.

И здесь на помощь пришли кооперативные издательства. В одном из таких издательств – «Огни» – было выпущено несколько работ по истории ислама, в частности, в серии «Круг знания» был выпущен труд В.В. Бартольда «Культура мусульманства» (1918 г.).

После Октябрьской революции большевикам предстояло решить одну очень важную задачу – найти поддержку и понимание среди национальных меньшинств. Эту работу было решено вести и через издательскую деятельность. Необходимо было создать национальную печать, к организации которой приступил уже в годы гражданской войны Народный комиссариат по делам национальностей (Наркомнац) (образован 8 ноября 1917 г.), который возглавлял И.В. Сталин.

При нем были созданы Отдел печати и Отдел издательств. Свой отдел по просвещению и печати имел и мусульманский комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири, созданный при Наркомнаце в 1917 г. Его первым комиссаром стал Мулламур Вахитов.

Главной задачей Комиссариата являлось учреждение клубов трудящихся, где рабочие и крестьяне становились бы политически грамотными, издание газет, устройство библиотек. В мае 1918 г. в Наркомнаце выделяется особая культурно-просветительская комиссия для координации и улучшения всей работы в области развития национальных культур, открытия библиотек, читален для национальных меньшинств. Выполняя эту задачу, мусульманский комиссариат открывал библиотеки в губерниях РСФСР, имеющих районы с мусульманским населением, а также в союзных республиках. О темпах библиотечного строительства в республиках и районах, где проживало мусульманское население, можно судить по следующим данным: в Сибири к началу 1920 г. для мусульманского населения было открыто 25 библиотек и изб-читален, в Татарии к этому же времени было создано 17 центральных, 234 районных, 375 сельских библиотек и 758 изб-читален. В Чувашии и Башкирии к началу 1921 г. было открыто 378 библиотек и 223 избы-читальни и 276 библиотек и 206 изб-читален соответственно [36].

Но для плодотворной работы вышеупомянутых библиотек существовало одно очень серьезное препятствие – цензура. В свое время В.И. Ленин с возмущением писал: «Ни в одной культурной стране мира не осталось особых правил против библиотек, не осталось такого гнусного учреждения, как цензура» [37]. Таковую политику царского правительства он определял как политику «народного затемнения, желающего одичания страны».

Пришедшее к власти после Февральской революции Временное правительство новым законом о печати освободило библиотечное и книжное дело от всякой цензуры. Совсем иначе после октября 1917 г. поступило советское правительство. Соответствующими декретами Совнаркома «О печати», «О революционном трибунале печати» была восстановлена цензура книжного и библиотечного дела. Проведение первой массовой чистки книжных фондов общедоступных библиотек стоит рассматривать как начальный этап становления советской цензуры книжного и библиотечного дела.

В первые годы советской власти из массовых библиотек было изъято много литературы, в том числе и религиозной, признанной непригодной для чтения широких масс трудящихся. Такое стало возможным благодаря появлению в 1920 г. инструкции «О пересмотре каталогов и изъятии негодной литературы». Однако изъятие религиозных книг не носило тотального характера – известно, что Евангелия, Кораны, Талмуды и другие священные книги, согласно вышеупомянутой инструкции, не подлежали изъятию и продолжали оставаться в библиотеках [38]. Однако М. Глазков в своей работе «Чистки фондов массовых библиотек в годы советской власти»

указывает на полное изъятие из фондов библиотек книг религиозной тематики вследствие их «ветхости» и «устарелости» [39].

В связи с тем что в целом ряде республик издательская работа не была еще развернута или не могла удовлетворить потребности местного населения, возникла необходимость наряду с укреплением и созданием местных национальных издательств организовать издание национальной книги в центре – в Москве. Постановлением ВЦИК 14 декабря 1922 г. было образовано Центральное Восточное национальное издательство, в составе которого была татарская секция. Существовало и Западное национальное издательство, обслуживавшее потребности народов Прибалтики, Белоруссии и Украины. Издательские возможности каждого из них были различны. Восточное издательство находилось в несравненно худшем положении, нежели Западное, так как не хватало не только авторов, способных с марксистских позиций осветить актуальные проблемы, но и типографий. Оставался очень низким и уровень грамотности восточных народов (особенно среднеазиатских).

Многие мусульманские народы России (Сибири, Северного Кавказа и др.) не имели издательских традиций, не хватало типографий, национальных шрифтов, собственных кадров полиграфистов. Узким был круг авторов-литераторов, во многих районах формирование национальной интеллигенции только начиналось. Наиболее успешно издательское дело развивалось в Татарии, чему способствовали богатые книгоиздательские традиции, сравнительно мощная полиграфическая база. В канун Великой Октябрьской социалистической революции в Казани было 11 типографий, 6 типолитографий, 5 скоропечатен; в уездах Казанской губернии имелось 9 частных типографий [40].

Строительство принципиально нового книгоиздательского дела в Татарии началось с первых же дней установления Советской власти в республике. Изданием и распространением книг, газет и журналов для мусульман занимались тогда многие партийные, советские, военные организации, национальные секции и отделы Казанского губкома и губисполкома. Комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири (Мусульманский), чувашский, марийский, кряшенские отделы Наркомнаца РСФСР, издательства которых находились также и в Казани, Центральное бюро коммунистических организаций народов Востока при ЦК РКП (б), мусульманские подотделы политотделов 2-й и 5-й армий Восточного фронта, Центральная мусульманская военная коллегия (ЦМВК).

Однако издательская деятельность названных организаций не могла полностью удовлетворить растущие потребности населения. Отсутствие единого издательского центра отрицательно сказывалось на выпуске печатной продукции. Необходимо было упорядочить, централизовать издательскую работу и подчинить ее общегосударственному плану.

Первую попытку организовать централизованное мусульманское книгоиздание предпринял Комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири.

Издательский отдел мусульманского комиссариата по делам мусульман внутренней России и Сибири стремился координировать работу всех организаций, издающих литературу на татарском языке, для чего рассылал на места инструкторов-специалистов. Однако территориальная оторванность Комиссариата от основной массы местных организаций и типографий затрудняла работу. Особенно остро проблема связи с местами встала в конце 1918 – начале 1919 г., когда началась культурно-просветительная и агитационная работа в освобожденных районах.

31 марта 1919 г. коллегия Комиссариата по делам мусульман внутренней России и Сибири поручила Г. Ибрагимову организовать книгоиздание в Казани. Через две недели газета «Жизнь национальностей» (№ 13) сообщила, что «издательская деятельность Комиссариата [по делам мусульман внутренней России и Сибири] переносится в Казань» [41].

Принятые меры (перенос издательской деятельности Мусульманского комиссариата по делам мусульман внутренней России и Сибири в Казань, создание отдела печати при губисполкоме и последующее решение о его реорганизации в Казанское отделение Госиздата РСФСР) объяснялись прежде всегостремлением приблизить национальное издательство к основной полиграфической базе (в это время в Казани функционировали 22 русские и татарские типографии). Отделу печати Мусульманского комиссариата по делам мусульман внутренней России сразу же удалось установить контакты с местными издательскими организациями.

В связи с образованием Татарской автономной Советской Социалистической Республики летом-осенью 1920 г. была проведена перестройка партийных, советских, комсомольских и профсоюзных органов, которые из губернских превращались в республиканские и областные. 3 ноября 1920 г. Казанское отделение Госиздата было реорганизовано в Татгосиздат. Вскоре Татгосиздат занял ведущее положение среди остальных мусульманских издательств РСФСР. О масштабах его деятельности можно судить по тому факту, что к июлю 1922 г. он выпустил на татарском и русском языках 167 книг и брошюр общим тиражом 296 тысяч экземпляров [42]. Эта печатная продукция была предназначена для распространения среди мусульман, проживавших на Урале, в Сибири и Поволжье.

Важное место в развитии мусульманского книгоиздания занимал Мусульманский комиссариат при Казанском губисполкоме, созданный 21 февраля 1918 г. и имевший отделения в ряде уездов Казанской губернии. Существовали и частные издательства, печатавшие литературу для мусульман, но они играли большую роль лишь в 1917-1918 гг., с организацией же Казанского отделения Госиздата они постепенно утратили

свое значение, да и число их заметно сократилось (в 1919 г. примерно на 40 %), в пять раз уменьшился выпуск продукции [43].

Еще в январе 1918 г. на II Всероссийском мусульманском военном съезде мусульманские радикалы выдвинули предложение о создании так называемых Поволжско-Уральских штатов, куда помимо Уфимской и Казанской губерний ими включались отдельные населенные мусульманами земли Вятской, Оренбургской, Пермской, Самарской и Симбирской губерний. По существу, речь шла о формировании государственного образования на конфессиональной основе. Центральная власть оперативно отреагировала на это. В результате давления со стороны власти требования радикалов свелись к предоставлению национальнокультурной автономии. Следующими шагами государства по нормализации обстановки в мусульманской среде была ликвидация «Харби Шура» (Всероссийского военного совета мусульман), в апреле 1918 г. была ликвидирована «Милли идара» (Национальное управление татар Поволжья и Сибири), а вслед за этим было прекращено издание журнала «Мухтарий-ат» («Самоопределение») – органа Духовного ведомства мусульман Внутренней России и Сибири.

Цензура религиозных изданий была усилена, в связи с чем стало невозможным, в частности, появление в России книги Мусы Бигиева «Ислам миллэтаэренэ», более известной как «Азбука ислама». В этой книге М. Бигиев критикует как основоположника коммунистической идеологии К. Маркса, так и само учение. Нет ничего удивительного в том, что не могло быть и речи об издании этой книги в Советской России. В итоге издание «Азбуки ислама» было осуществлено в Берлине в 1923 г. в издательстве «Кавияни». Тираж вышедшей книги составил 5000 экземпляров, 2000 из которых М. Бигиев предполагал нелегально распространить среди мусульман в СССР. Подпольное распространение «Азбуки ислама» в нашей стране привело к аресту Мусы Бигиева. Через некоторое время под давлением мусульманской общественности Муса Бигиев был освобожден из-под ареста, но с одним условием – прекратить распространение своей книги в СССР, что и было в итоге сделано.

В период с 1918 по 1923 гг. свет увидело несколько десятков мусульманских книг, которые смогли обойти религиозную цензуру. Большая их часть была издана и распространена нелегально. Среди них «Дин дэрэсэ» (учебник по основам религии), «Дюрт Халифат», «История стран Ближнего Востока», «Правила чтения Корана на арабском языке», «Верующим о правилах поста», «Ислам и революция», «Что есть мусульманская умма?», «Судный день настал?» и др. [44].

К сожалению, ничего нельзя сказать об авторах этих книг, потому что в большинстве своем выходившие в указанный период времени мусульманские книги на титульном листе содержали только название

работы. Такая анонимность была связана с опасностью ареста авторов вышеупомянутых работ, поскольку в большинстве этих книг содержалась резкая критика советской власти.

В 1919 по 1923 гг. издание мусульманских книг, по крайней мере легальное, практически прекратилось. Это было связано с нарастанием политической и антирелигиозной пропаганды среди мусульман Советской России. Проведением подобной работы занимался непосредственно комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири. Упор делался на выпуск газет, брошюр и воззваний. В сложившейся обстановке для мусульман единственно возможным полем деятельности в книгоиздании оставался лишь выпуск собственных газет и журналов.

В декабре 1924 г. Центральное духовное управление мусульман (далее – ЦДУМ) получило разрешение на возобновление своего печатного органа под названием «Ислам Маджалласы» (с 1926 г. – «Ислам»). Главным редактором журнала был заместитель председателя ЦДУМ Кашшафутдин Тарджиманов. Первый номер вышел в декабре 1924 г. Журнал печатался в типографии «Октябрьский натиск». В 1924–1926 гг. тираж журнала составлял 7 тысяч экземпляров, в 1926–1928 гг. – 4 тысячи. В журнале публиковались статьи К. Тарджиманова, Ризы Фахретдинова, Мухлисы Буби; богословские сочинения. Большое внимание журнал уделял женскому вопросу, проблемам религиозного образования. «Ислам Маджалласы» рассылался по всем среднеазиатским республикам и отчасти за границу, что усиливало к нему внимание со стороны партийных органов и ГПУ. Власти пытались использовать журнал для агитации и пропаганды среди колониальных мусульманских народов принципа свободы вероисповедания в СССР. В 1925–1927 гг. ежегодно выходило по 6 номеров журнала. С 1927 г. периодичность издания нарушилась, все номера были задержаны ГПУ. В следующем году вышли лишь отдельные номера, а вскоре издание и вовсе прекратилось.

В 1928 г. перестал выходить еще один мусульманский журнал – «Дианат», разрешение на издание которого было получено Башкирским духовным управлением еще в 1924 г. Журнал был религиозным органом, публиковавшим в основном богословские и религиозно-дидактические материалы. Вместе с тем, на его страницах можно было найти статистические данные о количестве приходов Башкирского духовного управления, именные списки имам-хатыбов и муазинов, инструкции центральной и местной властей, выдержки из советского законодательства о религиозных культах. Журнал печатался в типографиях Москвы, Одессы, Уфы и распространялся в местах компактного проживания мусульман (в том числе и в Сибири).

На рубеже 1920–1930-х гг. резко активизировался Союз воинствующих безбожников (далее – СВБ). Образованный еще в 1925 г., СВБ был призван

решить вопросы атеистической пропаганды среди верующих. Однако его работа не могла быть признана успешной. Отсутствие квалифицированных, грамотных агитаторов, а также финансирования и должного количества соответствующей литературы – вот основные причины неудач на фронте антирелигиозной пропаганды. СВБ имел собственные печатные издания. Это газета и журнал с одноименным названием «Безбожник», журнал «Антирелигиозник». Первоначально тираж этих изданий был достаточно высок, но в 1927 г. он резко сократился. Тираж газеты «Безбожник» упал до 70 000 экземпляров, тираж журнала «Антирелигиозник» составлял 3000 экземпляров, а журнал «Безбожник» и вовсе перестал выпускаться [45]. Снижение тиража было напрямую связано с неудачами СВБ в агитационно-пропагандистской работе: «...книжные и газетные органы не уделяют должного внимания делу распространения антирелигиозной литературы. Руководители книжно-газетных органов исходят из того, что эта литература не рентабельна.» [46].

Помимо вышеупомянутых изданий, СВБ для работы в мусульманской среде выпускал ряд антирелигиозных брошюр: «Душа и жизнь» Шанасы, «О религии» (автор – Атнагулов), «Комсомольский сборник» (критика ислама в виде стихов и частушек), научные издания «День», «Туренда» (тираж каждого издания – 6000 экземпляров) [47] и др.

Подобная литература распространялась и среди мусульман нашего региона. Она предназначалась в основном для массовой антирелигиозной пропаганды (например, во время религиозных праздников), а также для подготовки квалифицированных кадров для СВБ.

Стоит также отметить появление в целях агитации среди мусульман журнала «Фэн эм дин» («Культура и религия»), издававшегося в Москве. С выходом этого журнала ЦК ВКП (б) и партийные органы пытались усилить антирелигиозную пропаганду на местах, но тщетно.

Мусульмане имели возможность не только пользоваться уже имеющейся книгопечатной продукцией, но и выписывать (и получать) книгопечатную продукцию из-за рубежа. В частности, мусульмане Западной Сибири выписывали до 50 экземпляров журнала «Ислам», выходившего в Уфе (он был очень популярен среди сибирских мусульман), получали журнал «Алислах» из Германии на турецком и арабском языках и имели возможность заказывать религиозные книги на русском языке, выпускавшиеся в ряде европейских стран мусульманами-переселенцами (в частности, в Германии и Польше) [48].

Приток мусульманской книгопечатной продукции из-за рубежа был связан, прежде всего, с определенными трудностями в издании и широком распространении мусульманской книги в Советской России. Для издания мусульманской книги в России в рассматриваемый период существовали трудности цензурного и идеологического характера, которые оказывались не

всегда преодолимыми. Вместе с тем, усиление антирелигиозной пропаганды в итоге не привело к упадку ислама, а наоборот, увеличило сопротивляемость верующих идеологическому влиянию извне. Большинство мусульман остались верными религии предков. И здесь огромную роль сыграла мусульманская книга, которая вновь получает распространение (пусть даже полулегально) в регионах, населенных мусульманами.

В конце 1920-х гг., несмотря на проводимую государством антирелигиозную пропаганду, наблюдается усиление ислама.

Так, в Тюменском и Омском округах увеличивается посещаемость мечетей, активизирует свою деятельность духовенство, активно распространяются мусульманские журналы и книги, такие как «Дин» («Вера») С. Салихова, «По пути Пророка» Г. Исхакова, «Советы и ислам» А. Газизова, «Ислам – образ жизни» Д. Валитова, «О правилах Хаджа» и «О соблюдении поста» М. Губайдуллина и др.

Появление подобных книг, изданных в период с 1927 по 1929 гг., было обусловлено прежде всего попыткой мусульманского духовенства усилить религиозные чувства верующих, ослабленные антирелигиозной пропагандой [49].

Таким образом, можно сделать вывод, что мусульманская книга в рассматриваемый исторический период явилась мощным фактором, способствующим усилению ислама на местах. Издание и распространение мусульманской книги говорит не только о слабости антирелигиозной пропаганды и отсутствии тотального государственного контроля над выпуском мусульманских книг, но и о той большой роли, которую продолжала играть книга в жизни российского мусульманина. Она была способна не только вернуть религиозные чувства, пошатнувшиеся было в результате воздействия антирелигиозной пропаганды, но и поднять их на новую высоту.

Наиболее жестокий удар по исламу был нанесён в 1930-е гг., когда в Казани, Уфе, Омске, Тюмени, Тобольске, Томске и других городах были разрушены каменные и деревянные мечети, представлявшие собой не только памятники архитектуры, но и являвшиеся одновременно локальными центрами мусульманской книжной культуры – первые мусульманские библиотеки начали появляться именно в стенах мечетей и существовавших при них медресе. Здесь хранились ценнейшие книги и рукописи на арабском, персидском, татарском, русском языках; рукописи, имевшие историческое значение. Все это было безжалостно уничтожено в 1930-е гг.

Порой малограмотные городские и деревенские «активисты», выполняя указания вышестоящих органов, а иногда проявляя собственную инициативу, ходили по домам верующих, отбирали у них Кораны и другие религиозные книги. Всё отобранное уничтожалось. Книги подвергались сожжению и надругательству. Многие мусульмане во имя спасения книг решались на

крайние поступки: книги, подобнокладам, закапывали в землю, где они разрушались. Для мусульман книга в эти тяжелые времена продолжала оставаться духовной силой и опорой, своеобразным мостом между различными поколениями. Ее читали, ею дорожили, мусульманская книга была по-прежнему почитаема.

Факты изъятия мусульманской книги свидетельствуют о ее наличии и распространенности в указанный период времени. Это лишний раз подтверждает мысль о неослабевающей любви мусульман к книге.

В 1930-е гг. подверглись разграблению частные библиотеки тарских торговцев Айтикиных, тобольских и тюменских предпринимателей Ченбаевых, тюменских Мирсалимовых. Много книг духовного и светского содержания было уничтожено в 1937–1938 гг. самими владельцами из-за боязни быть обвиненными в «контрреволюционной» деятельности [50].

К этому же времени ислам, а соответственно, и мусульманская книга были полностью устранены из армии и флота.

Послевоенные годы, как известно, были очень тяжелым временем. Книгоиздательская база мусульман находилась в полном упадке. Весьма печально обстояли дела с изданием соответствующей религиозной литературы. Так, имевшаяся некогда в Уфе типография с арабским шрифтом была уничтожена еще до войны.

Состояние книгоиздательской базы в других «мусульманских» регионах было не лучше.

В это время мусульманская книга продолжала выходить в свет лишь благодаря государственным издательствам, таким как «Знание» и «Политиздат».

Характерной чертой такого книгоиздания в рассматриваемый период отечественной истории было то, что книги об исламе и про ислам, выдержанные в духе атеизма, издавались огромными тиражами. Естественно, что ислам в этих трудах рассматривался как идеология, враждебная идеям коммунизма (Э.З. Байрамов «Без законов шариата» (М., 1966); Л.И. Климович «Ислам» (М., 1965); «Мыслители Востока об исламе» (М., 1975); «Писатели Востока об исламе» (М., 1978); Р.Р. Мавлютов «Ислам» (М., 1974); М.И. Садагдар «Основы мусульманского права» (М., 1968) и др.). Значительное место в представленных работах уделялось «взглядам выдающихся вольнодумцев и атеистов Ближнего и Среднего Востока».

В это же время очень много книг исламской проблематики было выпущено (1950–70-е гг.) издательствами «Мысль», «Наука» и «Восточная литература». Среди вышедших книг были такие известные труды, как «Работа по истории ислама и Арабского халифата» В. В. Бартольда, «Культ святых в исламе» В.Н. Басилова, «Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье» и «Мусульманское сектантство» Е.А. Беляева, «Насири Хосров и исмаилизм» Е.А. Бертельса, «Пуритане ислама? Ваххабизм и

первое государство Саудидов в Аравии (1744/45-1818 гг.)» А.М. Васильева, «Торжество знания: концепция знания в средневековом исламе» Ф. Роузентала, «Очерки истории изучения ислама в СССР» Н.А. Смирнова, «Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX – XX вв.)» М.Т. Степанянц и др.

Но, во-первых, тираж издаваемых книг был существенно меньше тиража книг с атеистическим уклоном; во-вторых, в подавляющем большинстве издаваемые книги не несли в себе какой-либо идеологии; в-третьих, большая часть изданий носила научный, а не научно-популярный или просветительский характер; и, наконец, в-четвертых, издавались книги, являвшиеся классическими трудами по исламоведению (В. В. Бартольд «Работы по истории ислама и Арабского халифата» (М., 1966); Б.Н. Басилов «Культ святых в исламе» (М., 1970); Е.А. Беляев «Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье» (М., 1965) и др.).

Здесь можно говорить о двух процессах, происходивших параллельно. С одной стороны, существовала определенная потребность, и, соответственно, наращивались объемы издания мусульманских книг, пропитанных атеистическими идеями. С другой стороны, пусть даже сравнительно небольшими тиражами выходили научные труды по исламу (С.М. Гаджиев «Мир глазами науки и Корана» (Махачкала, 1966); Г.М. Муслимов, С.Ф. Чуркин «Можно ли верить Корану?» (Волгоград, 1963); В.В. Бартольд «Работы по истории ислама и Арабского халифата» (М., 1966); «Коран» под редакцией Ю.И. Крачковского (М., 1963).

Это может свидетельствовать о том, что в обществе развитого социализма существовала потребность в издании не только «идеологически правильных» работ по исламу, но и трудов научных, являвших собой определенный контраст по сравнению с трудами в большинстве своем научно-популярными или работами с ярко выраженной идеологической направленностью. Сам факт издания классических трудов по исламу говорит не только об их востребованности, но и об отсутствии каких-либо серьезных ограничений в издании подобной литературы.

В 1980-е гг. выпуск работ по исламу был продолжен. Увеличивались тиражи издаваемых книг, расширялась тематика работ по исламу. Одной из причин увеличения выпуска книг об исламе является начавшаяся война в Афганистане. События в этой стране привлекли немалый интерес не только к исламу в целом, но и к его отдельным проявлениям.

Вероятно, именно этим обстоятельством было вызвано появление различных научных сборников, в которых рассматривались самые разные аспекты бытования ислама как мировой религии («Ислам в истории народов Востока» (отв. редактор И.М. Смилянская, С.Х. Кямилиев. М., 1981); «Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х гг. XX в.)» (отв. редактор Л.Р. Полонская. М., 1986.), «Ислам в странах Ближнего и

Среднего Востока» (отв. редактор Ю.В. Ганковский. М., 1982), «Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока» (отв. редактор Ю.В. Ганковский. М., 1986), «Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики» М., 1985) и др.).

Интерес к этим и последующим работам, посвященным исламу, в СССР был очень велик. В связи с событиями в Афганистане ислам для советских людей предстал в качестве религии воинствующей. Оказалось, что советский читатель был незнаком с таким проявлением ислама. Повышенный интерес к исламу в итоге привел к увеличению выпуска соответствующей книжной продукции.

Тем не менее, основная масса выпущенных в начале 1980-х гг. книг интересующей нас тематики носила ярко выраженный атеистический характер (Б.А. Алиева «Современный ислам и наука», А. Ахмедов «Ислам в современной идейно-политической борьбе» и «Социальная доктрина ислама», М.В. Вагабов «Ислам и семья», Г.М. Керимов «Учение ислама о государстве и политике», Л. И. Климович «Книга о Коране, его происхождении и мифологии», К.А. Меркулов «Ислам в мировой политике и международных отношениях», Т.С. Саидбаев «Ислам: история и современность» и «Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования» и др.).

Вместе с тем, как и в прошедшие десятилетия, очевиден интерес к классическим трудам по истории ислама. В 1981 г. издательством «Наука» была выпущена работа Г.Э. Грюнебаума «Основные черты арабомусульманской культуры», в 1982 г. – работа А. Массэ «Ислам: очерк истории».

Эти работы, вне всякого сомнения, являются классическими трудами по истории ислама, и их выход подтверждает тот факт, что, несмотря на господство атеизма, продолжала существовать потребность в таких работах. В это же время в основном небольшими тиражами выходят и другие работы советских и зарубежных ученых-востоковедов, такие как «Шиитское духовенство в современном Иране» Е.А. Дорошенко, «История распространения ислама в Африке» Ю.М. Кобищанова, «Религия и общественно-политическое развитие арабских стран (1970-80-е гг.)» Д.Б. Малышевой, «Ислам в современном мире» Р.Н. Степанова, «Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.)» М.Т. Степанянц и др.

Все перечисленные выше издания, как научного, так и атеистического характера, в свое время получили широкое распространение на территории Сибири.

Таким образом, можно отметить тот факт, что на протяжении почти 30 лет (1960-1980-е гг.) в сфере издания мусульманской книги в СССР четко прослеживаются 2 основные тенденции: выпуск атеистических и научно-популярных книг и издание научных трудов, тираж которых несопоставим с

тиражом выпускавшейся в то время атеистической литературы по исламу. Выпуском мусульманских книг занимались исключительно государственные издательства – «Знание», «Наука», «Мысль», «Восточная литература» и др. Они, как и вся система советского книгоиздания, базировались на идеологически строгих и жестких плановых принципах выпуска книг.

Тематический план и выпуск названных издательств в сфере издания мусульманских книг формировался, исходя из спущенных сверху «потребностей общества». Интересы мусульманского читателя игнорировались.

Последнее обстоятельство, по мнению автора, объясняет тот факт, почему выпуск мусульманских изданий атеистической направленности существенно превосходил издание научных трудов, посвященных рассмотрению различных аспектов ислама как мировой религии.

Стоит также отметить, что в рассматриваемый период времени практически не выпускались работы собственно мусульманских авторов. Автор склонен полагать, что причиной складывания такой ситуации могут служить несколько обстоятельств.

Во-первых, в СССР в результате господства атеистической идеологии к началу 1980-х гг. практически перестала существовать прослойка верующих мусульман, для которых религиозные идеи были бы святы. Если принять во внимание это мнение, то в нашей стране вместе с верой в этот период практически перестает существовать потребность в мусульманской книге, ведь, как известно, для мусульманина слово «вера» и слово «книга» – понятия равноценные.

Во-вторых, подобная точка зрения является субъективной и продиктована реалиями того времени, в котором она сформировалась. Господство атеизма не могло привести к полному уничтожению ислама в СССР, равно как и к уничтожению потребности мусульман в книге.

Анализ практики выпуска и распространения мусульманской печатной продукции, существовавшей в СССР в 1960–1980-е гг., позволяет утверждать, что в указанный период отечественной истории собственно мусульманского книгоиздания и распространения практически не существовало. Как свидетельствуют материалы, представленные выше, выпуском и распространением изданий исламской проблематики занимались преимущественно государственные издательства.

Единственной мусульманской типографией, имевшей возможность издавать книги религиозной тематики, была типография в Ташкенте. Однако это учреждение, будучи подконтрольным государственным органам, занималось выпуском той литературы, которую считало нужным печатать государство.

Примером подобной зависимости может служить следующий факт. В свое время в ташкентском издательстве были изданы работы ряда

мусульманских авторов (Т.С. Саидбаева, М.В. Вагабова, Н.М. Вагабова, М.А. Абуллаева, М.К. Арипова и др.), направленные на развенчание ислама как средневекового мракобесия. Это были книги, не восхвалявшие традиции предков, а попиравшие их.

Политика перестройки М.С. Горбачева, распад советской политической системы и социально-экономический кризис сказались на состоянии книгоиздания в СССР. Катастрофически резко снизились масштабы полиграфического производства, а издательства перешли на публикацию дешевой популярной литературы. Однако интерес к мусульманской книге в этот период не снизился.

Все выходявшие во второй половине 1980-х гг. издания по исламу мы можем, как и прежде, условно разделить на две группы: научные и идеологические (атеистические).

К первой группе можно отнести труды классиков западного исламоведения Г.Э. Грюнебаума «Классический ислам: очерк истории (600-1258 гг.)» (М., 1986 г.), Дж. Тримингэма «Суфийские ордена в исламе» (М., 1989); работы российских исследователей ислама – О.Г. Большакова «История Халифата» (Т. 1, М., 1989), М.Б. Пиотровского «Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины» (М., 1987), М.Т. Степанянц «Ислам и национализм в социально-политических концепциях в арабских странах» (М., 1987), Н.В. Жданова и А.А. Игнатенко «Ислам на пороге XXI в.» (М., 1989) и др.

Ко второй группе относятся работы уже упоминавшихся ранее М.К. Арипова «Социальный идеал ислама: мифы и реальность» (Ташкент, 1988), Э.З. Байрамова «Заброшенные четки: разговор по душам с последователями ислама» (М., 1986), Л.И. Климовича «Книга о Коране, его происхождении и мифологии» (М., 1986), Т.С. Саидбаева «Диалоги об исламе» (Ташкент, 1988) и др.

Стоит отметить, что по сравнению с предыдущими годами в сфере мусульманского книгоиздания наблюдается увеличение выпуска книжной продукции. Стоит отметить резко возросший выпуск научных изданий об исламе, что было связано прежде всего с изменениями в духовной жизни общества, когда на первый план выходят именно научные знания, а не привычная атеистическая пропаганда, содержащаяся в большинстве мусульманских книг последних десятилетий. Хотя, скорее по инерции, и такие книги еще продолжали выходить, но они уже не могли оказать никакого влияния на умы мусульман.

Именно с конца 1980-х гг. среди мусульман тогда еще Советского Союза и начинаются необратимые процессы возврата к вере своих отцов. И здесь мусульманская книга сыграла большую роль: она сумела обеспечить преемственность между разными поколениями. Книга дала мусульманам силы к жизни, она вдохновила людей на подвиги, на свершение благих дел,

помогла восстановить мечети, открыть новые медресе, возродить мусульманскую культуру и традицию, разрушенную во времена господства атеистического мировоззрения.

### Литература

1. Вахид Кудура. Начало арабской печати в Турции и странах «Шам» [т. е. Сирия, Ливан, Палестина, Ирак, Иордания и т. д.] // История арабской печати: материалы Симпозиума. Дубай, 1996. С. 111-112.

2. Сафиуллина Р.Р. Печатная книга на арабском языке у татар // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Мастер Лайн, 2002. 452 с.; [Электронная версия]. Режим доступа: [<http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g34/>]

3. Абазов Р.Ф., Абазова А.Ф. Исламские университеты и реформирование системы высшего образования в мусульманском мире // Социс. 1996. № 5. С. 135.

4. Бартольд В.В. Хранение документов в государствах мусульманского Востока // Сочинения: в 8 т. / Работы по источниковедению. М., 1973. Т. 8. С. 354.

5. Абрамов К.И. История библиотечного дела в СССР. М.: Книга, 1980. С. 16.

6. Харин С.Ф. Волжская Булгария и Киевская Русь: история взаимоотношений. М., 1993. С. 94.

7. Волкова В.Н. Формирование книжной культуры сибирских народов в условиях многонационального Российского государства (вторая половина XVI - начало XX вв.) // Вестник Омского университета. 1999. № 3. С. 86.

8. Гильмиянова Р.А. История библиотек Башкортостана до 1917 г. (по материалам Оренбургской и Уфимской губерний): дис.... канд. ист. наук. Новосибирск, 2003. С. 38.

9. Очерки истории книжной культуры Сибири и Дальнего Востока: в 4 т. Т. 1: Конец XVIII - середина 90-х гг. XX вв. / отв. ред. В.Н. Волкова. Новосибирск, 2000. С. 22.

10. Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. Вып. 1. М.: Восточная литература, 1998. С. 72.

11. Очерки истории книжной культуры. С. 22.

12. Галимуллин И.Р. История одной книги. Уфа, 1992. С. 18.

13. Цит. по: Жирков Г.В. История цензуры в России XIX-XX вв.: учеб. пос. для вузов. М.: АСПЕКТ-ПРЕСС, 2001. С. 33.

14. Там же. С. 32.

15. Там же. С. 38.

16. Грязневич П.А. Коран в России (изучение, переводы и издания) // Ислам: религия, общество, государство / отв. ред. С.М. Прозоров, П.А. Грязневич. М., 1984. С. 78.
17. Мурзин П.Б. Духовная цензура в России в XIX в. // История цензуры в имперской России: сб. науч. тр. Тула, 1998. С. 26.
18. Там же. С. 27.
19. Булгаро-татары в составе империи. [Электронная версия]. Режим доступа: [[http://www.tatar.kz/kitaplar\\_1/hairullin\\_1/b-t\\_imper\\_1.htm](http://www.tatar.kz/kitaplar_1/hairullin_1/b-t_imper_1.htm)]
20. Баренбаум И.Е. История книги: учебник. М.: Книга, 1984. С. 81.
21. Цит. по: Мусульманские печатные издания в России / Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества: в 3 т. Т. 2. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1887. С. 103.
22. Фаизов С. Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. [Электронная версия]. Режим доступа: [<http://www.ansar.ru/archives/arch/leftprint24.11.html>]
23. Сафиуллина Р.Р. Указ. соч.
24. Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги (от начала возникновения до 60-х гг. XIX в.). Казань: Татарское книжное издательство, 1971. С. 163.
25. Ислам на территории бывшей Российской империи... С. 36.
26. Малыхин Н.Г. Очерки истории книгоиздательского дела в СССР. М.: Книга, 1965. С. 280.
27. Каримуллин А.Г. Указ. соч. С. 21.
28. Фаизов С. Указ. соч.
29. Джигоев И.Б. История распространения ислама в Дагестане. Махачкала, 1995. С. 101.
30. Очерки истории книжной культуры. С. 211.
31. Пайчадзе С.А. Очерки истории книжной культуры Сибири и Дальнего Востока. [Электронная версия]. Режим доступа: [<http://www.rba.ru:8100/or/comitet/12/mag/painov.html>]
32. Каримуллин А.Г. Татарская книга пореформенной России. Казань: Татарское книжное издательство, 1983. С. 28.
33. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. М.: Восточная литература, 1995. С. 148.
34. Утяшева Л.Р. Восточная мусульманская библиотека. Оренбург, 1998. С. 70.
35. Баренбаум И.Е. Указ. соч. С. 145.
36. История книги в СССР: 1917-1921 гг.: в 3 т. / ред. Е.Л. Немировский, В.И. Харламов. М., 1985. Т. 2. С. 234-235.
37. Цит. по: Абрамов К.И. Советская библиотечная цензура: реальности и мифы. [Электронная версия]. Режим доступа: [<http://liber.rsuh.ru/Conf/Library/abramov.htm>]

38. Он же. История библиотечного дела в России. М.: Либерия, 2001. Ч. 2. С. 11-12.
39. Глазков М.Н. Чистки фондов массовых библиотек в годы советской власти (октябрь 1917-1939 гг.). М.: Пашков дом, 2001. С. 5.
40. История книги в СССР: 1917-1921 гг. С. 53.
41. Там же. С. 55.
42. Носов П.С. Деятельность Татгосиздата в первые годы советской власти // Татарстан на рубеже веков: материалы международной конференции: сборник тезисов. Набережные Челны, 1999. С. 24.
43. История книги в СССР: 1917-1921 гг... С. 60.
44. Галимуллин И.Р. Указ. соч. С. 44-45.
45. Омский центр документации новейшей истории Омской области. Ф. 7. Оп. 3. Д. 373. Л. 113.
46. Там же. Оп. 5. Д. 7. Л. 26, 30-31.
47. Там же. Ф. 1. Оп. 4. Д. 426. Л. 228, 256.
48. Там же. Ф. 7. Оп. 3. Д. 335. Л. 18, 18 об.
49. Там же. Оп. 6. Д. 9. Л. 72.
50. Томилов Н.А., Валеев Ф.Т. Ислам в Сибири // Ислам, общество и культура: материалы Международной научной конференции «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (К 600-летию ислама в Сибири)» / отв. ред. Н.А. Томилов. Омск, 1994. С. 165.

## **Очеркъ быта и современнаго состоянія инородцевъ Урала<sup>1</sup>**

Совершенная мною экскурсія лѣтомъ 1893 г. имѣла мѣсто въ Уфимской и Оренбургской губерніяхъ. Собранные мною матеріалы о наблюденія ограничиваются предѣлами города Уфы и верхнеуральскаго уѣзда Оренбургской губерніи и потому легко могутъ оказаться односторонними, неполными, требующими добавленія и поправокъ.

Упомянутымъ лѣтомъ я сосредоточилъ свое вниманіе главнымъ образомъ на собираніи инородческаго этнографическаго матеріала, преимущественно пѣсень татарскихъ, башкирскихъ, тептярскихъ, черемисскихъ съмелодіями, не упуская при случаѣ записыванія русской народной пѣсни, которая, оказывается, имѣеть въ этомъ краѣ весьма интересные и высокіе образцы. Отдѣль башкирскихъ пѣсень пополненъ матеріалами и наблюденіями моей поѣздки по орскому уѣзду лѣтомъ 1894 года среди коренной горной Башкиріи.

Въ описываемомъ краѣ – въ Уфимской и Оренбургской губерніяхъ обитаетъ, какъ извѣстно, много разнообразныхъ инородческихъ племенъ, среди которыхъ все болѣе и болѣе распространяется господствующая нація русская. Здѣсь встрѣчаются народности, принадлежащія къ Финно-угорскому и тюрко-татарскому племенамъ: Татарь, Киргизь, Башкирь, Тептярей, Мещеряковъ, Мордву, Чувашь, Черемись и др.

Край этотъ до послѣдняго времени можно было считать почти дѣвственнымъ, нетронутымъ, и народности обитали въ немъ въ первобытныхъ, немѣняющихся условіяхъ жизни, сохраняя цѣльность своего племеннаго облика. Но въ послѣднее время поступательное движеніе русской культуры на востокъ коснулось и этого края и произвело въ жизни Приуралья существенный переломъ, открывая въ вей новую эру. Измѣненія въ жизни края связаны съ проведеніемъ великаго сибирскаго желѣзнодорожнаго пути, который произвелъ глубокое впечатлѣніе на примитивныя народности и вызвалъ между ними новыя экономическія и соціальныя отношенія.

Проведеніе этого пути, начавшагося съ запада, со стороны Европейской Россіи отъ г. Самары и пересѣкшаго уже Самарскую, Уфимскую, Оренбургскую и даже Тобольскую губерній, знаменуетъ рѣшительное воцареніе русской культуры въ этомъ краѣ, до сихъ поръ почти первобытномъ, изобилующемъ дарами и красотами природы и населенномъ столь разнообразными народностями. Эта культура грандіознымъ предпріятіемъ привлекла сюда громадныя капиталы и массу новыхъ людей,

---

<sup>1</sup> Рыбаков, С. Г. Музыка и песни уральскихъ мусульманъ с очеркомъ ихъ быта / С. Г. Рыбаков. СПб.: Императорская Академія Наук. 1897. С. 3-44.

начиная съ участниковъ построения великаго желѣзно-дорожнаго пути и произвела шумъ и переполохъ въ мирной, захолустной жизни отдаленной провинціи, ускоривъ кровеобращеніе въ народномъ организмѣ и поразивъ воображеніе наивныхъ и примитивныхъ обитателей невиданными сооружениями, неслыханными предпріятіями и широкою, привольною жизнью.

Волна жизни и культуры, надвигаясь на инородцевъ, ставитъ имъ тяжелую задачу приспособленія къ новымъ основаніямъ жизни и принуждаетъ отказываться отъ прежняго вѣковаго жизненнаго строя, ставитъ имъ вопросъ: «быть или не быть». Тяжесть этого кризиса увеличивается тѣмъ, что представители, господствующаго племени вносили сюда хищническую культуру, безцеременно эксплуатируя край, обезземеливая кочевыя народности, уничтожая у нихъ скотоводство и такимъ образомъ насильственно, безъ всякой постепенности, выбивая ихъ изъ вѣковаго строя жизни и ведя ихъ къ вымиранію.

Въ видѣ иллюстраціи можно привести извѣстное хищеніе башкирскихъ земель, имѣвшее мѣсто въ 70-хъ годахъ и получившее своего историка въ лицѣ Н.В. Ремезова, разоблачившаго въ книгѣ «Очерки изъ жизни дикой Башкиріи» всѣ тайны этого хищенія, практиковавшагося и частнымъ и официальнымъ путемъ.

Жизненная волна стала совершать свои перестройки и перетасовки въ этомъ краю особенно съ проведеніемъ рельсоваго пути.

Самаро-Златоустовско-Челябинская желѣзная дорога, несмотря на свое недавнее существованіе, уже вызвала въ жизни края много новыхъ явленій и много старыхъ намѣтила къ упраздненію.

Проходя по краю, заселенному массой разнообразныхъ народностей, она усилила сношеніе и общеніе между ними, а будучи связана съ другими путями сообщенія, привлекла въ край другія отдаленныя народности и облегчила мѣстному населенію сношенія съ ними. Проѣзжая осенью 1892 г. отъ Златоуста въ Самару, я встрѣтилъ татарина изъ г. Троицка, Оренбургской губерніи, который, оказалось, ѣхалъ въ Бухару по Волгѣ, Каспійскому морю и Закаспійской желѣзной дорогѣ – окружнымъ путемъ вмѣсто прежняго черезъ среднеазіатскія степи. Въ Оренбургской губерніи въ городахъ Оренбургѣ и Троицкѣ, издавна до послѣдняго времени существуетъ такъ называемая мѣновая торговля съ средней Азіей, преимущественно съ Бухарой и Туркестаномъ. Въ прежнее время названіе торговли соотвѣтствовало дѣйствительности и вмѣсто купли и продажи товаровъ существовала мѣва; но уже давно установилась обыкновенная торговля на деньги. До послѣднихъ лѣтъ среднеазіатская торговля въ Троицкѣ имѣла обширные размѣры: изъ Средней Азіи приходили десятки верблюжьихъ каравановъ съ азіатскими товарами – различными фруктами, хлопкомъ, шелковыми матеріями, пріѣзжала масса Бухарцевъ – Сартовъ, Киргизъ и

другихъ народностей для покупки русскихъ товаровъ – желѣза, хлѣба, сундуковъ и т.п. Троицкъ и Оренбургъ были складочными пунктами среднеазиатскихъ товаровъ для всего Приуралья и даже большого района – этимъ объясняются размѣры торговли, а путь слѣдованія товаровъ пролегалъ по среднеазиатскимъ степямъ и былъ весьма продолжителенъ – до 3 мѣсяцевъ; передвиженіе совершалось на верблюдахъ; недостатки его отражались на состояніи товаровъ, доходившихъ до Урала обыкновенно въ измятомъ, запыленномъ и изсушенномъ видѣ. Но вотъ сооружаются сначала Закаспійская, а затѣмъ Самаро-Златоустовская желѣзныя дороги, и направленіе среднеазиатской торговли съ Европейской Россіей совершенно мѣняется къ огромной ея выгодѣ. Образуется окружный, весьма удобный и дешевый путь – но Закаспійской желѣзной дорогѣ, Каспійскому морю, Волгѣ въ Европейскую Россію, а по Самаро-Златоустовской желѣзной дорогѣ въ Приуралье. Хотя съ проведеніемъ Закаспійской дороги для Средней Азіи открылся прямой путь въ русскіе центры безъ посредства Приуралья, тѣмъ не менѣе среднеазиатскія народности поддерживаютъ торговыя сношенія съ послѣднимъ, и значеніе Самаро-Златоустовской дороги для этихъ сношеній обнаружилось и было признано Бухарцами на первыхъ же порахъ. Оказалось, что по этимъ новымъ путямъ сообщеніе съ Приуральемъ совершается въ 6 разъ быстрѣе: вмѣсто прежнихъ 3 мѣсяцевъ по степямъ – въ 15 дней, а товары доставляются въ свѣжемъ и незапыленномъ видѣ, что особенно отразилось на фруктахъ, которые стало возможнымъ доставлять на Уралъ въ неизмятомъ, сочномъ и почти свѣжемъ состояніи. Убѣдившись въ этомъ, среднеазиатское населеніе довольно усердно пользуется новымъ путемъ сношенія. Такимъ образомъ строящійся сибирскій желѣзнодорожный путь, началъ оказывать значительное вліяніе на столь отдаленныя страны, какъ Бухара. Усиливающееся постоянно товарное движеніе на этой дорогѣ доказываетъ все ея значеніе.

Новое значеніе дороги для края оказалось въ неурожайные годы 1891-92 г., когда при посредствѣ ея транспорты хлѣба доставлялись сравнительно дешево и легко въ отдаленные уголки Уфимской и Оренбургской губерніи и спасали отъ голода и смерти обрадованное населеніе, которое съ ужасомъ представляло себѣ размѣры бѣдствія въ томъ случаѣ, если бы не была проведена желѣзная дорога, и возсылало благодарности за заботы государственной власти. Дорогѣ выпала возможность сдѣлаться полезной для края еще во время ея постройки.

Культура, движущаяся въ дѣвственный край вмѣстѣ съ желѣзной дорогой, вызвавъ эти новыя явленія и Факты, уже намѣтила много старыхъ явленій жизни къ упраздненію. На нервомъ планѣ она произнесла свой приговоръ надъ патріархальнымъ, несложнымъ строемъ жизни низшихъ классовъ народа въ деревнѣ съ его нравами, обычаями, вѣрованіями, пѣснями и т.п. Культура, какъ подмѣчено, всюду вытѣсняетъ непосредственное

народное творчество въ строѣ жизни, обычаяхъ, пѣсняхъ, міросозерцаніи, и это народное творчество быстро улетучивается или поддается всевозможнымъ вліяніямъ, а между тѣмъ плоды этого творчества, какъ установлено, имѣютъ огромное значеніе для развитія культуры. Поэтому важно и интересно собираніе продуктовъ народнаго творчества въ такихъ мало еще затронутыхъ цивилизаціей мѣстахъ, какъ Приуралье.

Желѣзныя дороги, какъ проводникъ культуры, въ корнѣ переворачиваютъ строй народной жизни и міровоззрѣнія, производя часто самыя уродливыя сочетанія старыхъ формъ жизни съ новыми городскими и отталкивающія нравственныя метаморфозы. Около начальной станціи Самаро-Златоустовской желѣзной дороги – Кинеля – образовался по поводу ея возникновенія поселокъ въ одинъ порядокъ съ десяткомъ домовъ; онъ выдѣлился изъ сосѣдняго большаго села. Жители поселка всѣ торгошники или содержатели трактировъ и промышляютъ мелочной торговлей около желѣзнодорожнаго вокзала. Торговля эта стала прибыльной съ тѣхъ поръ, какъ на ст. Кипель соединилась съ Оренбургской желѣзной дорогой Самаро-Златоустовская; число поѣздовъ и пассажировъ удвоилось, а съ ними увеличились и барыши торговцевъ изъ поселка, такъ что они всецѣло занимаются торговлею и ни о чемъ другомъ думать не хотятъ. Желая познакомиться съ жизнью поселка, я отправился туда пить чай: каждый домъ представляетъ изъ себя въ родѣ чайнаго заведенія для проѣзжающихъ.

Торговка, у которой я заказалъ чаю, на мои разспросы о жителяхъ сообщила инѣ, что поселяне никогда не занимались хлѣбопашествомъ, поддерживаютъ только огородничество для торговли, ходятъ въ городскихъ костюмахъ, женщины въ ситцевыхъ модныхъ платьяхъ; любимымъ ихъ времяпрепровожденіемъ служатъ прогулки парочками по платформѣ вокзала; деревенскія пѣсни пѣтъ стыдятся и никогда ихъ не поютъ, а поютъ жестокіе романсы. Мало этого, они стыдятся своихъ родичей – деревенскихъ мужиковъ и бабъ изъ сосѣдняго села, никогда у нихъ не бывають и сухо и неприязненно ихъ принимаютъ. Моя собесѣдница увѣряла, что когда, напримѣръ, приходитъ къ сыну въ поселокъ мать, то онъ скрываетъ ея прибытіе отъ гостей, если они окажутся, и на вопросъ послѣднихъ, кто пришелъ, нехотя отвѣчаютъ: «да такъ себѣ», а если гостя настойчивы въ своемъ любопытствѣ, говоритъ: «да мать». Въ станицѣ Черкасской ио Самаро-Златоустовской желѣзной дорогѣ крестьяне перестали пѣтъ свои пѣсни съ проведеніемъ дороги.

Наоборотъ на станціи Абдулино, которая съ проведеніемъ дороги сдѣлалась значительнымъ пунктомъ хлѣбной торговли, мѣстные крещеные инородцы (татары) начали заимствовать у русскихъ пѣніе духовное и свѣтское.

Такъ перерождается строй народной жизни подъ вліяніемъ надвигающейся культуры даже въ этомъ отдаленномъ краѣ. Впрочемъ

измѣненія въ строѣ народной жизни здѣсь только еще намѣтились и не дали большихъ ростковъ и группируются пока вдоль линіи желѣзной дороги. Поэтому богатѣйшій и цѣнный этнографическій матеріалъ этого края остается еще налицо во всей своей нетронутости въ ожиданіи изслѣдованія, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ уже возникла опасность для его цѣльности и нетронутости съ проведеніемъ желѣзной дороги. Этнографическій матеріалъ, могущій быть собранъ въ этомъ краѣ, обѣщаетъ быть особенно разнообразнымъ и любопытнымъ въ виду массы народностей, уживающихся здѣсь, и своеобразныхъ богатыхъ природныхъ условій жизни. Для изслѣдователя представляется весьма интересный вопросъ о вліяніи русской народной стихіи на инородческую и на оборотъ въ явленіяхъ быта и, между прочимъ, въ пѣсенной и музыкальной сферѣ: обращаетъ на себя вниманіе, напримѣръ, Фактъ усвоенія инородцами не только русскаго языка, но и русскихъ пѣсень и мелодій, пословиць, выраженій, а также обратное явленіе – распространеніе среди русскихъ ломаннаго русскаго языка, инородческихъ мелодій, пѣсень и т. п.

Въ Уфимской и Оренбургской губерніяхъ водворились русскіе переселенцы изъ различныхъ губерній внутренней Россіи, и здѣсь можно подмѣчать смѣшеніе и взаимную переработку самыхъ разнородныхъ этнографическихъ особенностей русскаго народа: здѣсь встрѣчаются коренные, не тронутые, сложившіеся вѣками народные нравы; можно слышать драгоцѣнныя старинныя, вѣющія эпической красотой – пѣсни. Пѣсельниками славятся многіе горные заводы и села, напримѣръ, Міась. Инородческія племена, наравнѣ съ русскимъ интересныя для изслѣдованія и изученія, хотя подлежатъ неизбѣжному перерожденію подъ вліяніемъ культуры и потерѣ своей индивидуальности, но пребывая въ настоящее время еще въ почти первоначальной дѣльности, этимъ особенно цѣнны для науки.

Особую категорію этнографическаго матеріала доставятъ казачьи поселенія, гдѣ раздается лихая казачья пѣсня, мало еще изслѣдованная, и царятъ своеобразныя казачьи учрежденія и обычаи.

Указавъ въ общихъ чертахъ на вліяніе новыхъ явленій жизни, развивающейся русской культуры на бытъ мѣстнаго населенія, я перейду затѣмъ къ сильному изображенію этого быта, на сколько представленіе о немъ сложилось у меня въ теченіе лѣтней экскурсіи и насколько это надобно для большаго пониманія того этнографическаго матеріала, который мнѣ удалось собрать въ теченіе экскурсіи.

Я ограничусь бытомъ инородцевъ, потому что преимущественно среди нихъ дѣлалъ наблюденія прошедшимъ лѣтомъ. Я записывалъ пѣсни съ мелодіями среди слѣдующихъ инородческихъ племенъ: среди Татаръ, Башкиръ, Тептярей, Нагайбаковъ, т. е. крещеныхъ Татаръ, Черемисъ и Мордвы. Послѣднихъ двухъ народностей я не буду касаться въ виду

недостаточности собраннаго матеріала и въ интересахъ единства остальнаго матеріала, который даютъ другія изъ перечисленныхъ народностей, принадлежащія всѣ къ тюркско-татарскому племени, исповѣдующія магометанскую религію, за исключеніе іѣболыпаго числа крещенныхъ татаръ, и говорящія на родственныхъ нарѣчіяхъ.

### Татары.

Среди Магометанскихъ народностей Приуралья самая распространенная и устойчивая по своимъ племеннымъ традиціямъ – это Татары, сосредоточивающіеся преимущественно въ городахъ и торговыхъ центрахъ, начиная отъ Казани, татарской столицы, и частью въ деревняхъ. Излюбленное и почти единственное ихъ занятіе – торговля и финансовыя предпріятія, для чего Татары обнаруживаютъ вполне соответствующую энергію и предприимчивость; изъ всѣхъ инородческихъ племенъ Урала они единственные, которыхъ можно встрѣчать на всѣхъ главнѣйшихъ торговыхъ путяхъ Европейской Россіи и особенно на Волгѣ, гдѣ они слывятся подъ именемъ «князей»; тогда какъ другія народности точно приросли къ своимъ насаженнымъ праѣдовскимъ мѣстамъ и дальше и больше своихъ юртъ и кибитокъ ничего не знаютъ. Естественно, что у Татаръ кругозоръ шире и нѣтъ и слѣда той первобытной наивности, какою отличаются другія племена – дѣти своей природы. Татаринъ – это человекъ себѣ на умѣ, гешефтмахеръ, ловко смекающій свой барышъ, родственнѣй во многомъ по настроенію Еврею. Поэтому почти всѣ татары-торгаши или маклеры, непремѣнный элементъ всѣхъ базаровъ, ярмарокъ и торговыхъ мѣстъ. Среди нихъ встрѣчаются богачи-милліонеры, ведущіе торговые обороты на обширномъ районѣ, напримѣръ, въ г. Троицкѣ Оренбургской губерніи, самомъ значительномъ послѣ уфы центрѣ мусульманства въ Приуральѣ, первенствующій крезъ среди купцовъ – это татаринъ Яушевъ, ведущій милліонную торговлю хлѣбомъ и мануфактурными товарами въ Туркестанѣ, Троицкѣ, Уфѣ и Казани.

Такова главная дѣятельность Татаръ. Что касается ихъ настроенія, то это народъ прежде всего религіозный до Фанатичности. Извѣстна религіозность мусульманскихъ народностей и ихъ тщательная заботливость объ исполненіи обрядностей. Татары же особенно ревнивы въ соблюденіи и охраненіи своей религіи: малѣйшій поводъ можетъ возбудить ихъ религіозную подозрительность и готовность стать за свою вѣру. Съ религіей связано ихъ племенное самознаніе, которое у нихъ несравненно интенсивнѣе, чѣмъ у другихъ инородцевъ и обнаруживаетъ большую устойчивость въ борьбѣ съ посторонними вліяніями и, между прочимъ, съ вліяніемъ русской національности. Упроченію племеннаго сознанія мусульманъ и Татаръ въ особенности содѣйствовало учрежденіе при Екатеринѣ II двухъ должностей

муфтіевъ – въ Уфѣ и Крыму, съ какого времени Татары создали у себя собственную грамотность и книжность.

Религіозно замкнутые и фанатичные, они ревниво оберегаютъ отъ измѣненій свою племенную индивидуальность, будучи предубѣжденно настроены къ другимъ религіознымъ и національнымъ началамъ.

Религіозность мусульманскихъ народностей проявляется уже въ томъ, что въ самомъ миленькомъ селеніи имѣется мечеть и духовное лицо при ней – мулла, соотвѣтствующій нашему священнику. По деревнямъ мечети обыкновенно деревянныя четырехугольной формы съ высокимъ минаретомъ въ родѣ свѣчи. Внутри главное помѣщеніе – мѣсто молитвы – представляетъ просторную четырехугольную комнату съ большими окнами, чисто содержимую и устланную половиками. Впереди нея – углубленіе въ стѣнѣ – ниша, гдѣ хранятся священныя книги и куда во время богослуженія входитъ только мулла. По стѣнамъ висятъ канделябры или лампы, а посрединѣ потолка въ родѣ люстры. Передъ молитвеннымъ заломъ при входѣ одинъ или два притвора, гдѣ правовѣрные снимаютъ обувь, прежде чѣмъ войти на молитву.

Общественная молитва совершается у нихъ въ высшей степени чинно: молящіеся въ бѣлыхъ чалмахъ на головѣ занимаютъ мѣста правильными рядами и всѣ одновременно дѣлаютъ различныя движенія при молитвѣ: всѣ разомъ поднимаютъ ладони, въ молитвенномъ настроеніи, дѣлаютъ поясной поклонъ, образуя своими спинами ровную площадь, опускаются на колѣни и припадаютъ головою къ землѣ, затѣмъ встаютъ, точно кто нибудь командуетъ ими при этихъ движеніяхъ. Все богослуженіе мусульманъ протекаетъ среди большой тишины, прерываемой только шепотомъ и вздохами молящихся и скуднымъ пѣніемъ муллы и муэдзина съ характернымъ восточнымъ пошибомъ, сбивающимся часто на речитативъ.

Неизмѣнно 5 разъ каждый день во всякомъ мусульманскомъ селеніи съ высоты минаретовъ раздается меланхолическій голосъ муэдзина, призывающій правовѣрныхъ къ молитвѣ. Селенія нерѣдко имѣютъ 2-3 мечети: а въ большихъ городахъ ихъ бываетъ и болѣе, гдѣ онѣ обыкновенно каменные. Уфа – главный духовный центръ мусульманъ, резиденція мугфтія; здѣсь получаютъ посвященіе и соотвѣтственныя наставленія муллы не только Приуралья, но и Казанскаго края и Сибири, – лучшее доказательство духовной централизаціи и сплоченности мусульманъ и степени значенія Уфы какъ мусульманскаго центра.

Дѣятельный пунктъ свило себѣ мусульманство на Уралѣ также въ г. Троицкѣ Оренбургской губерніи, наполовину населенномъ Татарами; до послѣднихъ лѣтъ въ городѣ мечетей было больше, чѣмъ христіанскихъ церквей, и ихъ въ настоящее время насчитывается до 6-ти. Всѣ онѣ построены изъ камня въ красивомъ стилѣ, приближающемся къ стилю русскихъ церквей – съ куполами, шпицами, что вводитъ въ обманъ вновь

пріѣзжающаго, который издали любитъся многочисленностью храмовъ, украшающихъ городъ, принимая ихъ за христіанскіе. Красота и благоустройство мечетей говоритъ о силѣ мусульманскаго элемента въ городѣ, а частые призывы молитвъ съ высоты многочисленныхъ минаретовъ значительно придаютъ городу восточно мусульманскій отпечатокъ, не смотря на то, что въ городѣ при половинномъ русскомъ населеніи (7-8 тысячъ) имѣется классическая гимназія, женская прогимназія, общественная бібліотека, русскій клубъ, до 11 русскихъ начальныхъ и городскихъ школъ. Настоящимъ восточнымъ городомъ Троицкъ выглядываетъ лѣтомъ, когда Татары и вообще мусульмане справляютъ свой постъ – уразу, а послѣ него главный праздникъ Курмань-Байрамъ.

Во время уразы Татары цѣлый день не принимаютъ пищи, а послѣ заката солнца, возвратившись изъ мечетей, устраиваютъ цѣлое пиршество па весь городъ: во всѣхъ татарскихъ домахъ свѣтятся огни до глубокой ночи, топятся печи, кипятъ самовары, слышенъ оживленный говоръ вокругъ трапезы, устрояемой по восточному обычаю на полу на разостланныхъ половикахъ и коврахъ. Почти неизмѣннымъ спутникомъ описываемой уразы являются пожары въ татарскихъ кварталахъ благодаря тому, что приготавливаясь разговляться или послѣ того, правовѣрные, уснувъ незамѣтно, забываютъ о печи или самоварѣ, грѣющемся въ сѣняхъ, и печь, а особенно самоваръ тѣмъ временемъ и подожгутъ домъ.

Главный свой праздникъ Курмань – Байрамъ, наступающій послѣ уразы, мусульмане справляютъ особенно торжественно. Онъ продолжается 7 дней, для бѣдныхъ впрочемъ дня 3-4. Въ мечетяхъ совершаются торжественныя службы. Правовѣрные одѣваются въ лучшія одежды и бѣлыя чалмы, усердно посѣщаютъ другъ друга, особенно бѣдные богатыхъ, употребляютъ въ пищу непременно всѣ мясо, каковое въ другое время у большинства отсутствуетъ, различныя восточныя кушанья, напимѣръ пилавъ изъ риса, мяса, Фруктовъ лимона и пр., восточные Фрукты и сласти – урюкъ, изюмъ, бухарскую вишню, алибухару, Фисташки въ сахарѣ, бухарскую дыню и т. п., – и напитки кумысъ и медъ. Богатые устраиваютъ угощеніе для бѣдныхъ: «для Бога», какъ они говорятъ, сзываетъ ихъ часто въ большомъ количествѣ и раздають подарки: ситцы, платки, припасы.

Вообще обрядовая сторона мусульманства въ Троицкѣ проявляется ярче, чѣмъ даже въ Уфѣ.

Въ Троицкѣ же сосредоточиваются носители мусульманской премудрости и бдительные стражи ея интересовъ въ лицѣ мѣстныхъ муллъ.

Троицкъ являеся центромъ, откуда зорко слѣдятъ за неприкосновенностью религіи правовѣрныхъ въ окружающихъ странахъ, и гдѣ сосредоточиваются всѣ вѣсти о положеніи дѣлъ мусульманства.

Мѣстные муллы постоянно иервыми поднимаются по малѣйшему поводу въ защиту своей вѣры или въ отстаиваніе поправныхъ интересовъ ея,

и берут на себя роль ходатаевъ за весь мусульманскій міръ Приуралья и прилежащихъ странъ даже передъ высшими государственными властями, доказывая всякій разъ фактъ фанатичности Татаръ. Приведу въ видѣ, иллюстраціи слѣдующіе рассказы, слышанные мною на мѣстѣ.

Въ 70-хъ или началѣ 80-хъ годовъ въ Златоустовскомъ уѣздѣ Уфимской губерніи въ одномъ татарскомъ селеніи во время страшной зимней вьюги, когда всѣ дороги замело и зги не было видно, урядникъ или становой приставъ распорядился въ заботахъ о путникахъ, застигнутыхъ въ страшную ночь вьюгою, повѣсить нашедшійся въ селеніи колоколь на минаретѣ, какъ единственномъ высокомъ въ деревнѣ пунктѣ, и звонить непрерывно. Трудно описать смятеніе переполохъ среди татарской деревни, послѣдовавшіе за этимъ распоряженіемъ: Татары увидѣли посягательство на свою вѣру, намѣреніе окрестить ихъ и поднялись какъ одинъ; волненіе необыкновенно заразительно передалось въ слѣдующіе дни сосѣднимъ и дальнѣйшимъ деревнямъ и спустя немного охватило цѣлый округъ, перевалило черезъ Уральскій хребетъ въ Оренбургскую губернію и отразилось въ Троицкѣ, гдѣ оно нашло своихъ выразителей передъ государственными властями въ лицѣ мѣстныхъ муллъ, которые ѣздили (будто бы) съ петиціей въ Петербургъ въ защиту своей попоранной религіи, а мѣстнымъ властямъ причинило массу хлопотъ по возстановленію нарушеннаго спокойствія цѣлаго края, для чего сочли надобнымъ, устранить изъ той мѣстности З'рядника, распорядившагося повѣсить на минаретѣ колоколь.

Въ послѣдніе годы Министерство Народнаго Просвѣщенія рѣшило взять подъ свой надзоръ учебники, употребляемые въ татарскихъ школахъ при мечетяхъ – такъ называемыхъ медресѣ, подозрѣвая въ нихъ антигосударственныя тенденціи, такъ какъ многіе изъ нихъ напечатаны за границей – въ Бухарѣ, Персіи, и распорядилось по учебно-окружному начальству взять изъ медресе образчики учебниковъ. Недостаточная тактичность мѣстныхъ учебныхъ властей сдѣлала то, что это собираніе учебниковъ было учинено безцеремонно при посредствѣ полицейской власти, и въ г. Чистополѣ, на примѣръ, инспекторъ народныхъ училищъ, исполнявшій распоряженіе начальства, устроилъ вмѣстѣ съ исправникомъ почти осаду мечети, окруживъ ее внезапно со всѣхъ сторонъ и заперевъ выходы, и отобралъ учебники, прибѣгнувъ такимъ образомъ къ силѣ. Въ г. Троицкѣ полиція безъ участія мѣстной учебной администраціи по распоряженію высшей учебно – окружной власти послала мулламъ повелительное предложеніе представить учебники начальству, и муллы оскорбились тономъ предложенія.

Намѣреніе государственной власти подчинить общей цензурѣ мусульманскіе учебники застало Татаръ врасплохъ и озадачило ихъ, а дѣйствія мѣстныхъ властей, приводившихъ въ исполненіе названное намѣреніе, рѣшительно могли возбудить религіозную подозрительность

Татарь, и у нихъ могли родиться мрачныя мысли о беззащитности ихъ религіи, и вотъ голоса смятенныхъ правовѣрныхъ доходягъ до слуха троицкихъ муллъ и, гармонируя съ ихъ личнымъ настроеніемъ, нашли въ нихъ ревностныхъ выразителей общаго смятенія мусульманскихъ умовъ и ходатаевъ за унижаемую религію передъ властями. Опять ѣдутъ троицкіе муллы въ С.-Петербургъ, проживаютъ здѣсь довольно продолжительно, находятъ не вполне литературнаго выразителя ихъ жалобъ и подаютъ обширную петицію министру народнаго просвѣщенія, въ которой сообщаютъ, что не могутъ въ скоромъ времени исполнить распоряженія министерства о представленіи учебному начальству учебниковъ въ виду ихъ ограниченнаго количества и о замѣнѣ ихъ руководствами, одобренными русскою цензурою, за неимѣніемъ таковыхъ въ продажѣ, просятъ отсрочки помянутаго распоряженія и затѣмъ жалуются на мѣры и дѣйствія мѣстныхъ властей, указываютъ въ случай въ Чистополѣ и Троицкѣ, высказываютъ свою обиду по поводу безцеремонности полиціи, обращаютъ вниманіе министра на изложенныя происшествія, желая предупредить-де осложненіе дѣлъ для русскихъ властей, если придетъ въ волненіе населеніе, простирающееся отъ вершинъ Урала до границъ Индіи. Такая угроза, которою оканчиваютъ свою петицію троицкіе муллы, отличается, конечно, болѣе широтою замысла и расчетомъ на извѣстное впечатлѣніе, чѣмъ реальнымъ значеніемъ. Разсказанные случаи показываютъ, сколь велика религіозная возбудимость и подозрительность Татарь и въ какой степени они находятъ на стражѣ своей религіи. Много другихъ фактовъ подтверждаютъ ихъ фанатичную предубѣжденность противъ всякихъ чуждыхъ вліяній и упорное сопротивленіе воздѣйствію русской культуры. Татары не охотно отдаютъ своихъ дѣтей въ русскія гимназіи, а въ Троицкѣ, напримѣръ, до сихъ поръ не было ни одного татарина въ гимназіи, тогда какъ Киргизы безъ малѣйшихъ сомнѣній и раздумья поступаютъ въ среднія учебныя заведенія, проходятъ ихъ курсъ и нерѣдко съ блескомъ оканчиваютъ, а затѣмъ успѣшно слушаютъ университетскій курсъ и вырабатываются въ культурныхъ общественныхъ дѣятелей: врачей, слѣдователей, судей и даже ученыхъ.

Татары обнаруживали неудовольствіе и были непрочъ поупорствовать по поводу требованія русскаго правительства обязательнаго знанія русскаго языка для каждаго муллы, безъ чего не можетъ быть совершаемо поставленіе въ муллы, и лишь видя неизбежность, Татары волей – неволей примолкли, и теперь въ Уфѣ каждый посвящающійся въ муллы держитъ предварительно экзамень по русскому языку, кажется, при городскихъ училищахъ.

Русская миссіонерская дѣятельность, довольно энергично ведомая въ Уфѣ преосвященнымъ Діонисіемъ, извѣстнымъ миссіонеромъ, подвизавшимся раньше въ Якутскѣ на поприщѣ обращенія въ христіанство Якутовъ, – пожинаетъ плоды преимущественно среди язычниковъ края: Черемись, Мордвы, а не среди Магометанъ и особенно Татарь.

Поддержанію релігійної замкнутости и фанатичности значительно содѣйствуютъ школы мусульманской грамотности, состоящія обыкновенно при мечетяхъ и называющіяся низшія, подготовительныя – мектебэ и высшія – медресэ.

Въ нихъ изучаются арабскій языкъ и Коранъ. Періодъ обученія продолжительный отъ 5 до 20 лѣтъ и наполняется большею частью усвоеніемъ наизусть отдѣльныхъ мѣстъ Корана, при чемъ пониманіе ихъ отходитъ на второй планъ, и многіе инородцы, напримѣръ, Башкиры отдають явное предпочтеніе русскіяи начальнымъ школамъ за быстроту и простоту обученія въ нихъ грамотѣ.

Въ медресэ сосредоточивается вся татарская грамотность и письменность и изъ нихъ же выходятъ произведенія книжнаго сочинительства, стоящія особнякомъ отъ произведеній народнаго творчества и извѣстныя подъ названіемъ мнаюаатъ или байтъ. Это – нѣчто вродѣ релігійныхъ и свѣтскихъ поэмъ и стихотвореній поучительныхъ или повѣствовательныхъ или на злобы дня изъ жизни народной. Отъ Татаръ эти продукты искусственнаго сочинительства распространяются среди другихъ инородцевъ.

Такимъ образомъ Татары, крѣпко держась своей релігійи и будучи неподатливы на постороннія вліянія, обнаруживаютъ несравненно ббльшую племенную упругость и самосознаніе, чѣмъ другіе инородцы, и обѣщаютъ долго отстаивать свою племенную индивидуальность, въ каковыхъ предположеніяхъ утверждаетъ малая измѣняемость ихъ быта: живя ббльшею частью въ городахъ среди русскаго населенія, они успѣшно сохраняють въ обстановкѣ, обычаяхъ и нравахъ весь ихъ восточный колоритъ.

Жилища ихъ имѣють обычное у инородцевъ устройство: посрединѣ избы сѣни, налѣво отъ которыхъ чистая половина, гдѣ обитають супруги и принимаются гости, устланная коврами и половиками, уставленная иногда русскими стульями, и столами и шкафами, которыми хозяева почти не пользуются, такъ какъ возсѣдають и принимаютъ пищу сами постоянно на полу; направо отъ сѣней нѣчто въ родѣ кухни съ широкими скамейками – нарами, печью въ родѣ камина или русской съ вмазаннымъ въ нее котломъ, на этой половинѣ обитають другіе домочадцы – родственники работники и т.п. Жилища и вообще домашній обиходъ Татаръ отличается ббльшею чистотой и опрятностью, чѣмъ у другихъ инородцевъ. Семейная жизнь ихъ замкнута: жены почти не показываются мужчинамъ за исключеніемъ русскихъ, тщательно скрываютъ свою фізіономію отъ постороннихъ взоровъ и вращаються только въ семейномъ кругу, не появляясь ни въ какихъ общественныхъ мѣстахъ и сборищахъ, въ то время какъ у другихъ инородцевъ женщины пользуются ббльшею свободою: у Башкиръ почти не закрываются въ присутствіи мужчинъ, а у Киргизъ и того больше – вовсе не

закрываются и наравнѣ съ му ши нами занимаются промыслами: прїѣзжаютъ иногда однѣ въ города на базары, продають гамъ кумысь, пшеницу и прочее.

Многоженство у Татаръ распространено больше, чѣмъ у другихъ инородцевъ, а богатые изъ нихъ имѣють цѣлые гаремы, соотвѣтственно приспособляя для этого свои жилища, въ которыхъ нерѣдко азіатская обстановка совмѣщается съ европейской, такъ что въ парадныхъ, прїемныхъ комнатахъ встрѣчаются зеркала, мягкая мебель, диваны, бархатъ, а во внутреннихъ оказывается пестрое убранство коврами, матеріями въ восточномъ вкусѣ, гдѣ многочисленныя жены проводятъ время, вкушаютъ пищу безъ вполѣ и хлѣба прямо на полу среди ковровъ и пуховиковъ.

И такъ, весь строй жизни и наклонности Татаръ обуславливають спеціализацію занятій и интересовъ, огносторонность и убогость возрѣній и чувствованій подъ вліяніемъ религіозной и бытовой замкнутости, и извѣстную сухость характера, ведущую къ прозаичности ихъ жизни и дѣятельности, что, можетъ быть, отражается и на поэтическомъ творествѣ этого народа, которое едва ли можетъ быть поставлено впереди творчества другихъ инородцевъ.

### **Башкиры.**

Въ иномъ обликѣ рисуется намъ другая крупная народность Приуралья – Башкиры, исповѣдующіе магометанскую религію и говорящіе нарѣчіемъ, родственнымъ съ татарскимъ.

Что касается численности Башкирскаго народа, то точныхъ статистическихъ данныхъ относительно этого не имѣется.

Въ религіозномъ отношеніи Башкиры также вѣрные сыны Ислама, но чуждые той фанатичности, какую встрѣчаемъ у Татаръ. Въ каждой башкирской деревнѣ имѣется непремѣнно мечеть, которую усердно посѣщаютъ обремененные лѣтами Башкиры. Выселяясь лѣтомъ на кочевки въ горы, они берутъ съ собою муллу съ муэдзиномъ, и крикъ послѣдняго раздается каждый день и въ кочевкахъ съ высоты отведенпаго для молитвы помѣщенія.

Представленія о Божествѣ у нихъ довольно опредѣленныя; прежде всего они, конечно, монотеисты представляютъ себѣ божество вездѣсущимъ и на небѣ, и на землѣ и подъ землею (одинъ Башкиръ въ видѣ иллюстраціи указывалъ присутствіе Бога и на его плечѣ). Сравнивая свою религію съ русскою, они говорятъ что Богъ одинъ, только «киняги» (т. е. книги) разныя.

Представленія о загробномъ состояніи довольно смутныя: чтб будетъ послѣ смерти съ человѣкомъ и гдѣ онъ будетъ, объ этомъ они ничего опредѣленнаго не сообщаютъ, только говорятъ, что за добрыя дѣла будетъ хорошо, а за плохія дурно, знаютъ только, что въ «кинягахъ» предписывается людямъ дѣлать добро и сказано все, что надобно для того, чтобы человѣку послѣ смерти было хорошо.

Въ общемъ никакихъ страховъ передъ будущимъ у нихъ нѣтъ, нѣтъ также представленія о необходимости трудныхъ нравственныхъ подвиговъ для достиженія благоденственной жизни за гробомъ. Не дѣлать зла – и это уже достаточно доброе дѣло, которое зачтется человѣку.

Посѣщать мечети считается необходимымъ, хотя молодежь не обнаруживаетъ ревности въ этомъ отношеніи.

Сознаніе нравственныхъ обязанностей поддерживаютъ муллы, путешествуя иногда по деревнямъ и внушая Башкирамъ, что надо ходить въ мечети, помогать бѣднымъ, не гулять съ чужими бабами и т.п.

Башкиры менѣе обнаруживаютъ боязни за свою религію, чѣмъ Татары, спокойно разсуждаютъ о своей и русской вѣрѣ, не обнаруживая ни малѣйшей склонности возвеличивать свою, считая всѣ вѣры равными. Они спокойно встрѣтили распоряженіе русскихъ властей объ обязательности знанія русскаго языка муллами, безъ опасеній за вѣру отдаютъ своихъ дѣтей въ русскія начальныя школы.

Къ этому надобно прибавить, что Башкиры обнаруживаютъ несравненно меньшее знакомство съ Кораномъ, чѣмъ Татары: о содержаніи Корана почти никто изъ нихъ не въ состояніи чего либо сказать, а случается, что Башкиръ не понимаетъ самаго слова «Коранъ» и начинаетъ кое-что смѣкать лишь послѣ того, если скажешь ему не Коранъ, а «Аль-Коранъ», да и то если потолкуеть съ нимъ сначала кто-нибудь изъ болѣе просвѣщенныхъ соплеменниковъ.

Страна, гдѣ обитаютъ Башкиры, это оба склона южнаго Урала, слывущаго подъ именемъ русской Швейцаріи за свои чудныя природныя красоты, о которыхъ болѣе опредѣленное представленіе русское общество начинаетъ составлять съ проведеніемъ желѣзной дороги, когда оно было изумлено роскошью и изобиліемъ картинъ, какія скрывалъ въ себѣ Ураль. Русская публика сдѣлала въ этомъ отношеніи у себя дома открытіе, какъ и въ будущемъ предстоитъ ей дѣлать не мало открытій у себя: такъ мало знакома она съ своей родиной.

Башкирскій Ураль богатъ еще лѣсомъ, хотя Башкиры истребляютъ его немилосердно, и минералами, которыхъ Башкиры вовсе не эксילוатируютъ, а изыскиваютъ ихъ и обрабатываютъ русскіе предприниматели.

Башкиры даже боятся братья, напримѣръ, за добываніе золота, называя это дѣло опаснымъ, не чуждаясь впрочемъ хищнической добычи въ малыхъ размѣрахъ.

Между тѣмъ въ Башкиріи находятся одни изъ главнѣйшихъ мѣсторожденій золота. Любопытно, что золото встрѣчается почти только на восточномъ склонѣ Урала, а на западномъ, напримѣръ, въ Уфимской губерніи не существуетъ ни одного золотаго прииска, въ Оренбургской же сосредоточены всѣ главнѣйшіе прииски Урала.

Мои наблюдёнія касались Башкиръ, живущихъ по восточному склону Уральскихъ горъ въ Оренбургской губерніи и извѣстныхъ подъ именемъ горныхъ. Они считаются коренными Башкирами, благодаря горной природѣ болѣе защищенными отъ постороннихъ вліяній и въ большей цѣлости сохранившими племенные устоя жизни. Въ орскомъ и Верхнеуральскомъ уѣздахъ Оренбургской губерніи существуютъ башкирскія волости, почти недоступныя для туристовъ благодаря дикой горной природѣ и первобытнымъ дорогамъ, по которымъ Башкиры путешествуютъ только верхомъ.

Русскій элементъ въ подобныхъ волостяхъ почти отсутствуетъ, и Башкиры имѣютъ весьма отдаленное знакомство съ русскимъ языкомъ. Въ Уфимской же губерніи строй башкирской жизни значительно измѣнился подъ вліяніемъ мирнаго и немирнаго столкновенія съ господствующей націей и сокращенія кочеваго образа жизни.

Что касается быта горныхъ Башкиръ, то зимою живутъ они въ деревняхъ, построенныхъ на подобіе русскихъ, но отличающихся большею запущенностью, называемыхъ зимовками, а лѣтомъ перебираются въ кочевки (юрты) верстъ за 10-15 и не далѣе 20-30 отъ зимовокъ.

Мѣста кочевокъ въ теченіе лѣта мѣняются раза два. Кочеванія – вѣковѣчное обыкновеніе у Башкиръ и необходимы въ виду скотоводства у нихъ.

Выѣздъ въ кочевку ранней весной – сущій праздникъ для Башкиръ, особенно бѣдныхъ: послѣ тѣснаго и голоднаго для большей части Башкиръ житья зимою, они съ радостью принимаются за хлопоты по перекочеванію, зная, что ихъ ждетъ привольное житье на лонѣ природы, которая и будетъ доставлять имъ пропитаніе на все теплое время: скоть даетъ мясо, молоко, а у богатыхъ и кумысъ, въ лѣсахъ по горамъ рождаются ягоды, рыщутъ звѣри, ютятся птицы; окружающіе лѣса въ полномъ распоряженіи каждаго Башкира для выдѣлки и сбыта въ города и заводы; живя вообще въ большой бѣдности, особенно въ послѣдніе годы, лѣтомъ Башкиръ не удрученъ вопросомъ, чѣмъ ему жить, ибо на это время многія потребности упраздняются, а природа даетъ массу подспорій; зимой же приходится существовать тѣмъ скуднымъ заработкомъ, болѣе скуднымъ, чѣмъ у русскаго населенія, какой каждому удастся достать, въ то время, какъ и скоть почти ничего не даетъ.

Жизнь кочевки представляетъ совершенно своеобразный міръ. Европейецъ, попадая туда, разстается со всѣми привычными принадлежностями своей жизни: здѣсь онъ не найдетъ ни столовъ, ни стульевъ, ни т. п. удобствъ, потому что все это замѣняетъ Башкирамъ лоно природы, сама земля.

Для кочевокъ Башкиры, большіе поэты въ душѣ, выбираютъ весьма часто мѣста, отличающіяся замѣчательной природной красотой, и можно почти безошибочно предполагать, что тамъ, гдѣ ютится башкирская кочевка,

окажется красивый горный видъ. Башкирская кочевка производит на туриста впечатлѣніе большого оживленнаго, точно населеннаго мѣста, хотя обыкновенно въ ней бываетъ не болѣе десять кошей, благодаря присутствію разнообразнаго скота: и возгласы людей, ревъ коровъ, ржанье лошадей, блеяніе козъ широко и звонко разносятся среди горъ.

Лѣтнія жилища вообще, въ которыхъ живутъ Башкиры, двоякаго рода. Жилища богачей, устрояеиыя изъ кошемъ, имѣющія куполообразную форму съ отверстіемъ наверху, называются кошъ. Послѣдній, по словамъ Башкиръ, заимствованъ ими отъ Киргизъ сравнительно въ недавнее время. Но можетъ быть, кошъ существовалъ у нихъ искони какъ вообще у восточныхъ тюркско-татарскихъ народностей; только въ эпоху кантоннаго устройства нѣсколько десятилѣтій тому назадъ, когда ихъ заставили жить на манеръ русскаго крестьянина и научили строить русскую избу, Башкиры забыли о своемъ кошѣ и вспомнили опять, когда дали имъ прежнюю свободу съ отмѣной кантоновъ. Обращаются же они за кошами къ Киргизамъ потому, что послѣдніе большіе мастера строить ихъ. Русскіе кошъ называютъ кибиткой. Устройство коша слѣдующее. Деревянный остовъ-переплетъ изъ драницъ или жердей куполообразной формы покрывается сначала плетеными изъ соломы, а затѣмъ плотными сѣрыми киргизскими кошмами, которыя сшиваются другъ съ другомъ. Наверху оставляется отверстіе для свѣта, которое въ случаѣ ненастной погоды или отъ яркаго солнца можетъ задергиваться кошмою, прикрѣпленной на вершинѣ коша и приводимой въ движеніе веревкой. Съ какой-нибудь стороны коша устраивается входъ небольшой высоты съ дверцами на петляхъ, иногда узорчатыми.

Внутри коша половина его ближе къ выходу устилается свѣжею травою, а иногда вовсе не застилается; въ центрѣ подъ свѣтовымъ отверстіемъ отводится мѣсто для костра, который горитъ значительную часть дня и дымъ котораго почти постоянно царитъ въ кошѣ, не весь уходя вверхъ въ отверстіе. Другая половина коша – сторона, противоположная входу, устилается кошмами и коврами съ подушками для лежачаго времяпрепровожденія днемъ и спанья ночью; здѣсь же у самой стѣнки коша помѣщаются сундуки съ имуществомъ; на правой и лѣвой сторонѣ отъ входа устанавливаются кровати, на которыхъ помѣщаются домочадцы, не находящіе мѣста въ центральной части коша. Эти части иногда отгораживаются ситцевыми занавѣсками, за которыми укрываются жены и вообще женскій полъ, когда у хозяина коша бываетъ въ гостяхъ мужская компанія; вблизи отъ входа налѣво помѣщаются кадучки и кадочки и кожаные мѣха: такъ называемые саба – большихъ размѣровъ для приготовленія кумыса и турсуки – меньшіе мѣха для его перевозки; но стѣнамъ развѣшиваются разныя хозяйственныя принадлежности: ковши, рѣшето, лошадиная сбруя и т.п.

Бѣдняки живутъ въ лачугахъ, устрояемыхъ или изъ бересты или изъ бревень; въ послѣднемъ случаѣ эти жилища производятъ впечатлѣніе недоконченныхъ русскихъ избъ, потому что бревна, плохо отесанныя, кое-какъ, неплотно положены другъ на друга, такъ что сквозь нихъ просвѣчиваютъ щели; дверей нѣтъ, а замѣняютъ ихъ занавѣски; крыши почти отсутствуютъ: тѣ дырявыя, небрежно набросанныя настилки изъ бересты, дерна, изрѣдка изъ досокъ, которыя высятся на башкирскихъ лачугахъ, трудно считать за крыши. Одинъ уголь постройки обязательно остается непокрытымъ: здѣсь устраивается костеръ, дымъ отъ котораго при каждомъ дуновеніи вѣтра заполняетъ всю лачугу и сильно ѣстъ глаза. Въ такихъ постройкахъ, усѣянныхъ по всѣмъ стѣнамъ щелями, постоянно гуляетъ сквозной вѣтеръ, который не только не беспокоитъ Башкиръ, но доставляетъ имъ удовольствіе, и они говорятъ, что отъ этого продуванія легко становится имъ и прохладно, и въ подобныхъ лачугахъ они не боятся и заморозковъ, которые застигаютъ ихъ въ горахъ ранней весною и осенью.

Еще первобытнѣе устройство лачугъ изъ бересты (березовой коры): остовъ изъ 5-6 жердей, связанныхъ вмѣстѣ верхними концами, а нижними разставленныхъ и воткнутыхъ въ землю, покрывается листьями березовой коры, и такое жильѣ устраивается и убирается въ короткое время. Подобныя жилища – удѣль или крайнихъ бѣдняковъ или отчаянныхъ лѣнивцевъ.

Башкиры устанавливаютъ свои жилища въ кочевкахъ или полукружіемъ или подъ прямымъ угломъ. Дневная жизнь кочевки начинается рано, вскорѣ послѣ восхода солнца. Ее предваряетъ пробужденіе скота: ревъ коровъ, блеяніе козъ, рѣзвыя движенія и игры козлятъ – все это находится уже въ разгарѣ въ моментъ восхода солнца, а побрякиванія колокольчиковъ и ржаніе по временамъ конныхъ табуновъ, пасущихся въ окружающихъ лѣсахъ и полянахъ, не прекращаются цѣлую ночь. Вскорѣ послѣ восхода пробуждаются люди, прежде всего Башкирки, которыя принимаются за хозяйство: доятъ коровъ, козъ, разводятъ костры, ставятъ самовары; спустя немного, ночные пастухи пригоняютъ съ пастбища дойныхъ кобыль, и Башкирки принимаются за доеніе ихъ, держа на перевѣсѣ деревянныя кадочки. Доеніе кобыль происходитъ 5 разъ въ день, и 5 разъ сгоняются ихъ табуны. Чтобы жеребята не истощали молока у матерей, ихъ въ теченіе дня привязываютъ на лужайкѣ близъ кочевки, такъ что днемъ лошади пасутся безъ жеребятъ, и лишь на ночь отпускаютъ послѣднихъ вмѣстѣ съ матками. Передъ каждымъ доеніемъ жеребятъ даютъ немного пососать матокъ, чтобы послѣднія были спокойнѣе при доеніи. Благодаря тому, что человѣкъ отнимаетъ у нихъ молоко для своихъ потребностей, башкирскіе жеребята выглядятъ менѣе развитыми и плотными, чѣмъ въ русскихъ поселеніяхъ.

Табуны въ кочевкахъ – составная часть населенія, и лошади, коровы, козы какъ бы чувствуютъ свои права и беспрепятственно бродятъ вокругъ жилищъ, а иногда заходятъ и въ нихъ, умѣютъ эксплуатировать костры для

своихъ удобствъ: животныя охотно подходятъ къ кострамъ и въ дыму ихъ спасаются отъ нападеній насѣкомыхъ въ лѣтній жаръ.

Позже Башкирокъ поднимаются Башкиры и не сразу принимаются за работу, а потягиваются, позевываютъ, продолжительно тараторятъ за чаепитіемъ и послѣ этого расходятся на работы. Вообще Башкирки дѣятельнѣе, чѣмъ Башкиры.

Работы и занятія Башкиръ даже лѣтомъ не многочисленны: Башкиры рубятъ лѣсъ, пилятъ и свозятъ затѣмъ его на заводы и въ города, гдѣ они постоянно поощряются къ истребленію своихъ лѣсныхъ богатствъ, получая въ подарокъ иилы; занимаются небольшою торговлею, перепродавая товары на базарахъ и ярмаркахъ; заготавливаютъ вѣники, собираютъ ягоды, охотятся, и все это продаютъ русскимъ въ городахъ. Вообще же Башкиры крайне безпечны о завтрашнемъ днѣ и зарабатываютъ только на сегодня, поэтому средства къ существованію у нихъ весьма скудны, и питаніе ихъ очень умѣренно.

Богачи, конечно, не стѣсняють себя въ пищу, но и они повидиному мало питаются. Утромъ, вставши, они нють чай съ лепешками изъ прѣснаго тѣста или съ такъ называемой юсой (юваса). Юса (или юваса) – это маленькія лепешки изъ прѣснаго тѣста, жареныя на салѣ. Спустя немного послѣ чая принимаются за питіе кумыса и пьютъ его въ теченіе дня почти непрерывно въ огромномъ количествѣ изъ деревянныхъ круглыхъ чашекъ, иногда довольно значительныхъ размѣровъ; и больше ничего изъ пищи не принимаютъ, лишь изрѣдка закалываютъ корову, лошадь или козленка и готовятъ мясное варево. Къ вечеру принимаются за второе чаепитіе, опять съ мучными лепешками, а послѣ все тотъ же кумысъ вплоть до самаго сна, отходя къ которому, они считаютъ необходимымъ подкрѣпиться еще чашкой, двумя кумыса. Питательныя качества кумыса восполняютъ отсутствіе другой пищи.

Количество кумыса или число дойныхъ кобыль служитъ однимъ изъ признаковъ богатства хозяина. Появленіе того или другого количества дойныхъ кобыль или, тоже, количества жеребятъ ставится Башкирами въ связь съ волей Божіей: къ кому Богъ милостивъ, тому даетъ много жеребятъ и много кумысу, и кумысъ является у нихъ вродѣ священнаго напитка, который можно даромъ давать другимъ, но продавать грѣхъ; дѣйствительно, по крайней мѣрѣ между собою Башкиры не допускаютъ продажи кумыса, и богачи остающійся отъ собственнаго употребленія кумысъ назначаютъ для гостей и бѣдныхъ, дѣлая это «для Бога», по ихъ выраженію. Бсякій Башкиръ, не имѣющій кумыса, желая пить его, приходитъ къ богачу и немедленно безъ всякихъ объясненій получаетъ неограниченное число чашекъ. Впрочемъ, кумысъ, предназначенный для общаго пользованія, не для почетныхъ или званыхъ гостей, худшаго качества, чѣмъ употребляемый хозяиномъ, кислѣе и жиже, благодаря смѣшиванію его съ водою. Башкиры вообще не

употребляютъ цѣльнаго кумыса, а прибавляютъ нѣкоторую долю воды, находя цѣльный кумысъ тяжелымъ. Поэтому ихъ кумысъ слабѣе и менѣе вкусенъ, чѣмъ у Киргизъ, приготовляющихъ его изъ цѣльнаго молока.

Бѣдняки, у которыхъ скота почти нѣтъ, обходятся совсѣмъ безъ кумыса, пользуясь имъ лишь случайно, и ихъ питаніе буквально ограничивается чаепитіемъ съ прѣсными лепешками, которыя они нехитростно приготовляютъ передъ каждымъ чаепитіемъ; а именно мѣсятъ на водѣ и лишь изрѣдка па молоко муку, даютъ ей видъ лепешки и кладутъ печься въ горячую золу, черезъ нѣсколько минутъ вынимаютъ и, отряхнувъ золу, употребляютъ въ пищу это мало пропекшееся прѣсное тѣсто. Чаепитіе нѣсколько разъ въ день съ лепешками – вотъ всѣ ресурсы питанія бѣдняковъ, которымъ имѣтъ мясо представляется въ очень рѣдкихъ случаяхъ, напр., въ большіе праздники, когда они покупаютъ сами или ѣдятъ его у богачей, угощающихъ въ это время бѣдняковъ «для Бога» кушаньемъ, называемымъ биш-бармакъ (т. е. пять пальцевъ, потому что ѣдятъ его всего пятернею) и представляющимъ мясную лапшу въ огромныхъ котлахъ.

Приглашенные на половикахъ размѣщаются вокругъ котла, поджавъ по восточному поги, или просто опустившись на колѣни и откинувшись на пятки, и воздавъ хвалу Аллаху, начинаютъ вкушать, вылавливая пальцами сначала кусочки мяса и квадратики изъ тѣста, а затѣмъ выпивая бульонъ. Кончивши трапезу, во время которой они почти ничего не говорятъ, они всѣ одновременно поднимаютъ ладони передъ своими лицами, шепчатъ слова благодарности Аллаху и разомъ встаютъ, не выражая явной благодарности хозяину, затѣмъ одни изъ нихъ идутъ къ рукомойнику мыть свои сальные руки, а другіе просто ихъ вытираютъ о траву и даже о свое платье.

Чаепитіе въ настоящее время весьма распространено среди Башкиръ: въ каждой юртѣ непременно имѣется самоваръ или по крайней мѣрѣ мѣдный чайникъ, и Башкиръ прежде всего другаго заботится о приобрѣтеніи чая и сахара. Если еще есть небольшой запасъ муки, то Башкиръ вполне удовлетворенъ. Распространеніе чаепитія надо отнести къ послѣднимъ 3-4 десятилѣтіямъ. Вначалѣ это обыкновеніе видимо встрѣчало сильное нерасположеніе со стороны ревнителѣй старинныхъ народныхъ обычаевъ и привычекъ. По крайней мѣрѣ мнѣ удалось познакомиться и записать байта – произведенія книжнаго татарскаго и башкирскаго творчества, – посвященныя разсужденіямъ о чаѣ.

Въ одномъ изъ нихъ, очевидно болѣе древнемъ, мы находимъ вполне враждебное отношеніе къ чаю – новой, вредной травѣ, развращающей Башкира и приучающей его къ мотовству: «Нынѣ для бѣдствія народа вышла трава подъ именемъ чай; люди, покупая его въ долгъ, расплачиваются и разоряются. Сказавши одинъ другому: «поѣдемъ на базарь!», ѣдутъ Башкиры съ лѣсомъ потихоньку. «Боже мой, прости васъ, какъ люди съ ума сходятъ» (изреченіе изъ духовныхъ книгъ). Однимъ словомъ запрягъ Башкиръ тощую

лошадь, самъ бьетъ, а лошадь скачетъ во весь махъ, ѣдетъ за чаемъ въ (верхнеуральскій) магазинъ и, хоть у него нѣтъ достатка, требуетъ Ц чаю и \ сахару: накажетъ жена анаѳема мужа, если чаю не привезетъ. «Боже мой, прости насъ, какъ люди съ ума сходятъ». Если чай весь выйдетъ, жена закричитъ мужу: «давай чаю!» Онъ, бѣднякъ, задыхаясь, во всѣ стороны побѣжитъ искать и т. д.

Въ другомъ байтѣ, напротивъ, оказывается хвалебный гимнъ чаю и воспѣваются его чудесныя качества. Очевидно, новыя поколѣнія успѣли не только свыкнуться, но и войти во вкусъ, пристраститься къ чаю.

Въ байтѣ между прочимъ говорится:

«Скажу я вамъ сказку,  
Если не сочтете за глупость,  
Скажу я вамъ сказку  
Про хорошій и худой чай:  
Если пить утромъ этотъ чай,  
То придеть въ головѣ ума или оживленія;  
Если же въ другой разъ пить этотъ чай въ полдень», \*  
То годень будешь на многія дѣла;  
Если пить чай вечеромъ,  
Не остается никакой работы въ умѣ.  
Въ этой бумагѣ завернуть чай:  
Напившись чаю, отдохнемъ».

Пристрастіе Башкиръ къ чаепитію находится въ связи съ ихъ склонностью къ кейфу, предаваться которому за чаепитіемъ весьма удобно.

Башкиръ не отягощаетъ себя работою, а работаетъ лишь столько, сколько это неизбежно, и всякую минуту готовъ предаться самой беззаботной праздности: лежать въ своей юртѣ или въ гостяхъ, пить кумысъ и болтать. Лежать – столь обычное времяпрепровожденіе Башкира, что онъ сросся съ понятіемъ, выражаемымъ этимъ глаголомъ, и употребляетъ послѣдній гораздо шире, чѣмъ русскіе: такъ, Башкиры говорятъ, «гдѣ лежишь?» въ смыслѣ «гдѣ живешь», понимая обычное времяпрепровожденіе въ жилищахъ въ формѣ лежанія.

Кстати, Башкиры и вообще инородцы многимъ русскимъ словамъ придаютъ другой смыслъ, чѣмъ обыкновенно, напр., выраженіе «куда гуляль?» значитъ «куда ходилъ?», а иногда выдумываютъ новыя отъ русскихъ же корней, напр., *пѣснитъ* въ смыслѣ пѣть: «пѣсни пѣсни» значитъ «пой пѣсни».

Въ лѣтніе мѣсяцы для Башкиръ возникаетъ новое занятіе – сѣнокосъ, обыкновенно съ іюля. До начала его происходитъ на общественной сходкѣ дѣлежъ луговъ, предназначенныхъ для покоса. У Башкиръ сельское устройство такое же, какъ у русскихъ крестьянъ: ихъ земля раздѣлена на тѣ же волости со старшинами, сотскими, судьями, писарши (послѣдніе

постоянно изъ русскихъ); Башкиры также собираются на сходки для рѣшенія общественныхъ дѣлъ и вопросовъ: и для дѣлежа покосовъ представители отъ каждой юрты, точнѣе, отъ cadaго семейства устраиваютъ въ кочевкахъ сходки, на которыхъ участвующіе заявляютъ о своихъ претензіяхъ на извѣстные луга и выслушиваютъ общій приговоръ». Иногда такіа сходки бывають бурны, когда кому-нибудь отводятъ или слишкомъ много или слишкомъ мало луговъ, или два соперника не хотятъ другъ другу уступить; и сердитыя препирательства участниковъ сходки звонкимъ эхомъ раздаются по кочевкѣ и окрестнымъ горамъ, а иные отдѣльные два, три голоса такъ рѣзко выдѣляются надъ общей суматохой голосовъ, что кажется, вотъ началась свалка среди этихъ разъярившихся и жестикулирующихъ дикарей. Но до свалки рѣдко доходитъ дѣло. На такихъ сходкахъ присутствуютъ и внимательно прислушиваются кулаки-богачи, здѣсь же послѣ раздѣла за безцѣнокъ скупающіе у бѣдняковъ доставшіеся на ихъ долю луга и соблазняющіе Башкиръ наличными деньгами и перспективой освободиться отъ косьбы.

Послѣ сходки въ случаѣ передѣла луговъ партія выборныхъ отправляется верхомъ и на мѣстѣ производитъ раздѣленіе покосовъ.

Самый сѣнокосъ производится у Башкиръ несравненно менѣе интенсивно, чѣмъ у русскихъ крестьянъ.

Выѣзжаютъ на него не спозаранку, а попивъ чаю и покейфовавъ; на мѣстѣ когда-то они распояшатся, раздѣнутся и возьмутся за косы. Спѣшить Башкиру совсѣмъ не надо: хлѣба не сѣетъ, заботъ о скотѣ нѣтъ никакихъ, потому что скотъ самъ себя кормитъ, не только лѣтомъ, но и зимой, а коситъ Башкиръ траву для продажи зимой; для своего скота онъ даже на зиму ничего не заготавливаетъ, видя болѣе выгоды продавать русскимъ весь запасъ сѣна по высокимъ цѣнамъ, а свой скотъ онъ выгоняетъ съ осени прямо на снѣжныя поля, предоставляя ему самому копытами выбивать изъ-подъ снѣга оставшуюся отъ осени траву. И скотъ съ успѣхомъ обезпечиваетъ свое существованіе; особенно поразительныя примѣры способности промышленяты о себѣ башкирскій скотъ показали въ голодную зиму 1891-1892 гг., когда нѣкоторые табуны уходили въ глубь горъ и тамъ внѣ всякаго человѣческаго надзора отыскивали себѣ кормъ изъ-подъ снѣга и дотянули благополучно до весны, въ то время, какъ скотъ, остававшійся на мѣстахъ, не уходившій далеко, весь помиралъ за отсутствіемъ всякихъ остатковъ травы и растительности по близости.

Вечеромъ Башкиры предаются отдыху и подкрѣпленію силъ: вновь разводятся костры, ставятся самовары, приготавлиются печенія и варится мясо. Отдыхаютъ впрочемъ только Башкиры, у Башкирокъ же къ вечеру, какъ и утромъ, открывается дѣятельность: доеніе скота, приготовленіе кумыса и ужина для мушій и проч.

Вечеромъ кочевки принимаютъ весьма оживленный и живописный видъ, чему способствуютъ: наличность всего населенія, возвратившагося изъ отлучки, многочисленность костровъ, дымъ которыхъ причудливо вьется въ воздухъ или стелется по горамъ, а пламя живописно выдѣляется среди качающихся сумерекъ; ревъ собравшагося скота, оживленные голоса взрослыхъ, клики и молодецкій свистъ мальчишекъ. Немного позже устраиваются борьба или игра или раздаются мелодическіе звуки свирѣли изъ тростника – курая и меланхолическое, исполненное своеобразной поэзіи, пѣніе; иногда устраиваются пляски.

Впрочемъ всѣ эти развлечения не надолго затягиваются послѣ заката солнца, и спустя немного, кочевка спитъ глубокимъ сномъ среди величавой горной обстановки, безмолвіе которой нарушается лишь журчаніемъ горныхъ ручейковъ, криками изрѣдка ночныхъ птицъ да тихимъ равномернымъ побрякиваніемъ колокольчиковъ пасущихся лошадей въ окрестныхъ лѣсахъ и полянахъ. Скотъ башкирскій вообще безопасно пасется среди горныхъ лѣсовъ, среди такъ называемаго урмана (бора), ибо кража вообще мало распространена среди самихъ Башкиръ, и случается, что лошадь одна уходитъ въ глубь урмана и по недѣлямъ тамъ остается, а хозяинъ почти не беспокоится о ней, потому что почти не случается, чтобы крали лошадей; только Киргизы дѣлаютъ иногда нападенія на башкирскій скотъ, но это весьма рѣдко.

Находясь постоянно въ общеніи съ природой, Башкиры вообще обладаютъ хорошимъ здоровьемъ и легко выносятъ климатическія перемѣны. Сущестующія среди нихъ болѣзни сравнительно немногочисленны и зависятъ больше отъ бѣдности и неряшливости жизни.

Такъ, среди нихъ распространены глазныя болѣзни и встрѣчается много слѣпыхъ. Эти болѣзни надобно поставить въ связь съ почти постояннымъ присутствіемъ въ ихъ жилищахъ дыма и пепла.

Попадаютъ случаи сифилиса, но рѣдко, ибо половая нравственность стоитъ среди этого народа высоко и проституція вполне отсутствуетъ, но башкирская молодежь не чуждается незаконной любви въ русскихъ городахъ и оттуда изрѣдка приносить зародыши сифилиса, который въ отдѣльныхъ лицахъ иногда развивается до чудовищныхъ размѣровъ, среди абсолютнаго невѣжества этого первобытнаго народа, до того, что извращаетъ формы отдѣльныхъ органовъ, а Башкиры объясняютъ себѣ эту болѣзнь тѣмъ, что «червякъ ѣстъ».

Въ послѣдніе годы въ башкирскихъ поселеніяхъ гнѣзвился тифъ какъ слѣдствіе голоднаго 1891 г. Эту болѣзнь Башкиры называютъ «лихоманкой» и страдаютъ ею поголовно цѣлыми деревнями, особенно въ концѣ зимы и весною. Другихъ болѣзней не встрѣчается или онѣ рѣзко не бросаются въ глаза.

Вообще этотъ народъ живетъ запущенно среди грязной и бѣдной обстановки, «безъ слѣдовъ зажиточности за рѣдкими исключеніями, при отсутствіи почти всякой благоустроенности.

Такой плачевный строй его жизни находится въ зависимости помимо историческихъ обстоятельствъ, такъ называемой силы вещей, еще отъ особенностей его племеннаго характера, къ бѣглому обзору которыхъ я теперь перейду.

При болѣе близкомъ знакомствѣ среди Башкиръ можно подмѣчать различные типы: одни изъ нихъ имѣютъ фізіономію съ приплюнутымъ носомъ и прямымъ профилемъ или квадратныя и плоскія лица и являются, можетъ быть, представителями остяцкаго или Финскаго типа; другіе носятъ рѣзкія киргизскія черты съ большими скулами, широкими лицами, орлинымъ или горбатымъ носомъ и свирѣпымъ выраженіемъ лица, но это въ рѣдкихъ случаяхъ; большею же частію среди Башкиръ встрѣчаются относительно благообразныя фізіономіи, а иногда даже красивыя въ своемъ родѣ съ правильными и топкими чертами, съ осмысленнымъ и мягкимъ выраженіемъ, напоминая типы Татаръ или Сартовъ, – а извѣстно, что бухарскій или сартскій типъ очень красивъ. Вообще башкирскій типъ гораздо правильнѣе и красивѣе, чѣмъ типъ другихъ инородцевъ, и въ этомъ отношеніи стоитъ на ряду съ татарскимъ.

Будучи физически крѣпкимъ народомъ, Башкиры обладаютъ соотвѣтственно высокимъ ростомъ и развитыми органами, и физически этотъ народъ является достаточно приспособленнымъ для сильнаго, долговременнаго и самостоятельнаго существованія. Не то, къ сожалѣнію, приходится сказать о его моральной и духовной состоятельности. Онъ обладаетъ въ настоящій историческій моментъ нѣкоторыми такими чертами племеннаго характера, которыя вовсе не служатъ къ поддержанію и закрѣпленію его типа. Онъ не обнаруживаетъ, напр., той замкнутости, племенной упругости и самосознанія, какъ Татары; не проявляетъ такой жизненной энергіи, какъ Киргизы, которая обезпечиваетъ послѣднимъ, воспріимчивымъ вообще къ новымъ вліяніямъ, способность возможно скорѣе и лучше и по собственному побужденію приспособляться къ новымъ явленіямъ и формамъ жизни и быть, такъ сказать, впереди или въ уровнѣ съ движеніями послѣдней.

При первомъ знакомствѣ съ бытомъ Башкиръ становится яснымъ, что это – народъ малодѣятельный, непредпріимчивый, прямо даже лѣнивый, существующій тѣмъ, что пошлетъ ему природа, живущій только настоящимъ днемъ и не заботящійся о слѣдующемъ, не знающій цѣны тѣмъ великимъ природнымъ богатствамъ, которыя ему принадлежатъ и среди которыхъ онъ живетъ на Уралѣ. Это изобиліе богатствъ поощряетъ его къ лѣнивой жизни тѣмъ успѣшнѣе, что потребности его не поднимаются далѣе степени ничтожности и первобытности. Какова эта племенная лѣнь, инертность или

дряблость – прирожденная или привитая обстоятельствами, это вопрос, требующий специального внимания; но есть основания предполагать, что племенная лѣнь и вялость Башкиръ до известной степени воспитаны неблагоприятными историческими обстоятельствами: нѣсколько десятилѣтій тому назадъ среди Башкирскаго народа введено было такъ называемое кантонное устройство, когда башкирскіе земли были раздѣлены на округа, совершенно одинаково устроенные. Организация ихъ напоминала устройство военныхъ поселеній. Башкиры считались казаками и отбывали поголовно на свое иждивеніе военную службу, а кромѣ этого должны были жить въ деревняхъ и заниматься сельскими работами на подобіе русскихъ, и это послѣ вѣковѣчнаго кочеваго строя жизни они обязаны были по предписанію и подѣ плетми кантонныхъ начальниковъ пахать землю, сѣять хлѣбъ, разводить огороды и т.п. Понятно, при этомъ происходила ломка племеннаго характера, и эти чуждые, тяжелыя и ненавистныя поэтому для народа занятія могли поддерживаться только непрерывнымъ примѣненіемъ порки, каковымъ правомъ были облечены всѣ кантонные начальники изъ тѣхъ же Башкиръ. Башкиры дѣлали все изъ-подѣ плетя, лѣниво и привыкли къ лѣни. Правда, матеріальное благосостояніе въ эпоху кантоновъ было достигнуто хорошее: среди Башкиръ появилась даже зажиточность, но, вѣроятно, народъ не сжился и не сроднился съ упавшимъ на него какъ снѣгъ на голову строемъ жизни, и трудно было непрерывно путемъ порки поддерживать новую реформу; только черезъ нѣсколько десятилѣтій кантоны были уничтожены, и Башкирамъ представили возвратиться къ прежнему вольному кочевому образу жизни. Такимъ образомъ была произведена огромная перетасовка въ жизни Башкиръ и насильственное воздѣйствіе на его племенной характеръ, приучившее его къ жизни и работѣ по чужой волѣ и отучившее его отъ самостоятельности. Можетъ быть, въ это-то время энергія народа была надорвана. Башкиры, приученные жить подѣ опекой, отвыкли помышлять о себѣ, а вмѣстѣ отучились отъ прежняго наиболѣе свойственнаго имъ строя жизни кочеваго, и во всякомъ случаѣ должны были пачинать этотъ образъ жизни сызнова, при меньшей энергіи и способности къ самостоятельности. Говорятъ, что до эпохи кантоновъ скотоводство процвѣтало у Башкиръ, и среди нихъ были большіе богачи въ ихъ смыслѣ, обладавшіе цѣлыми тысячами и болѣе головъ скота. Во время кантоновъ скотоводство сократилось, а послѣ упало, и до сихъ поръ не можетъ поправиться, да и едва-ли поправится.

Выходитъ, что этотъ народъ былъ испорченъ тѣмъ, что его хотѣли заставить сдѣлаться инымъ, чѣмъ онъ всего естественнѣе могъ быть, т. е. скотоводомъ, выбили его изъ привычной колеи жизни внезапно, безъ всякой постепенности, ослабили его энергію и превратили въ народъ недѣятельный, морально дряблый и теперь лѣнивый. Между тѣмъ въ прежнее время это былъ одинъ изъ энергичныхъ, безпокойныхъ и воинственныхъ народовъ. Я

не выставляю это объяснение вялости и лѣни Башкиръ какъ единственное, а лишь какъ одно изъ вѣроятныхъ.

Лѣнивое существование Башкиръ поддерживается, какъ я сказалъ, изобиліемъ природныхъ богатствъ, среди которыхъ они живутъ: до послѣднихъ десятилѣтій многочисленное скотоводство составляло главнѣйшій источникъ ихъ обезпеченія, затѣмъ центръ тяжести переходитъ на безконечные когда то уральскіе лѣса, на которые существовалъ и существуетъ постоянный спросъ для русскаго населенія, и Башкиры принялись за нихъ какъ за постоянный и готовый предметъ заработка, освобождающій отъ непріятнаго и тягостнаго изысканія другихъ заработковъ, и истребляютъ свои лѣса уже не первый годъ, не имѣя сознанія о ихъ значеніи для нихъ, такъ что лѣсамъ предвидится конецъ. Считая лѣса въ своемъ родѣ за безбрежное море, которое нельзя вычерпать, Башкиры не только сами истребляютъ ихъ, но съ легкимъ сердцемъ допускаютъ къ участию въ этомъ дѣлѣ и постороннихъ кулаковъ-хищниковъ изъ русскихъ, иредоставляя имъ иногда право безграничной и безконтрольной рубки лѣса не только за какіе-нибудь рубли, но и копѣйки; и подобный хищникъ, забравшись въ лѣсныя дебри, не упуститъ случая вырубить лѣсу на тысячи рублей въ возмѣщеніе рублей и копѣекъ, истраченныхъ на приобрѣтеніе права рубки.

Подобное неумѣнье давать настоящую цѣну вещамъ зависитъ отъ узости умственнаго кругозора и понятій Башкиръ, а частью отъ естественной ихъ безкорыстности, отъ отсутствія чувства стяжанія, столь развитаго, напр., въ Татарахъ.

Кругъ понятій Башкиръ узокъ на столько, что съ ними иногда приходится вести бесѣду почти какъ съ ребятами, такъ они бываютъ наивны: они съ чрезвычайнымъ любопытствомъ и изумленіемъ разсматриваютъ, напр., костюмъ и вещи вновь появляющагося среди нихъ русскаго, дотрогиваясь до всего руками и издавая возгласы: аай-ай-ай, якши», т.е. хорошо. Такая неразвитость стоитъ въ тѣсной связи съ тѣмъ, что Башкиры дальше своихъ поселеній и кочевокъ никуда носу не показываютъ, точно приросли къ своимъ мѣстамъ и совершенно чужды той жажды къ передвиженіямъ, какую находимъ у предприимчивыхъ Татаръ, почему Башкиры не знаютъ ни другихъ мѣстъ, ни другихъ людей кромѣ своихъ. Не зная людей, не имѣя опытности въ сношеніяхъ съ ними, они полны естественныхъ настроеній какъ дѣти природы: наивны, довѣрчивы и непрактичны, полагаются на слово cadaго челоуѣка и очень часто попадаютъ въ сѣти ловкихъ гешефтмахеровъ, неизмѣнно проявляющихъ поползновенія на ихъ естественныя богатства. Благодаря такой непрактичности Башкиръ и непониманію своихъ кровныхъ интересовъ и могло произойти въ 70-хъ годахъ грандіозное расхищеніе башкирскихъ земель, начатое частными дѣльцами и законченное официальными

раздачами отъ оренбургскаго генераль-губернатора, которыя распространились на чиновниковъ всевозможныхъ ранговъ и положеній вплоть до Петербурга и достигли цифры полумилліона десятинъ независимо отъ частныхъ хищеній, которыя были безконечны. Первобытный народъ не былъ въ состояніи сознавать свои кровныя пользу и выгоды, а ловкіе люди совершенно безправно эксплуатировали его наивность и простоту, выбивали его изъ вѣковыхъ устоевъ жизни и вынимами почву изъ-подъ его существованія. Покупались башкирскія земли буквально за копѣйки десятина путемъ насильственнаго составленія приговоровъ отъ башкирскихъ обществъ о продажѣ подъ воздѣйствіемъ власти становыхъ, исправниковъ, мировыхъ посредниковъ, которые, содѣйствуя скупщикамъ земель, были участниками въ дѣлежѣ добычи.

Вообще самы Башкиры какъ народъ, стоящій на низкой степени развитія, не умѣютъ эксплуатировать своихъ богатствъ: не занимаются земледѣльемъ за небольшимъ исключеніемъ, въ то время, какъ земли, принадлежащія имъ, напр., въ бблыпей части оренбургской губ., необыкновенно плодородны: урожаи могутъ быть прекрасные, удобренія полей совсѣмъ не требуется; лѣсистыя Уральскія горы въ достаточной степени обезпечиваютъ необходимое количество влаги.

Вмѣсто Башкиръ пользуются хищнически этими землями русскіе арендаторы, арендуя десятину за 10-20 к. и сѣя на одномъ мѣстѣ до тѣхъ поръ, пока бывають урожаи безъ удобренія, а затѣмъ переходя на новыя мѣста, такъ наз. новины, т.е. никогда непаханныя земли, каковыхъ въ этомъ почти нетронутомъ, малонаселенномъ краѣ еще большіе запасы.

Башкиры не въ состояніи, конечно, эксплуатировать и богатыхъ мѣсторожденій золота, находимыхъ въ ихъ земляхъ, и уступаютъ ихъ въ аренду за незначительную плату постороннимъ предпринимателямъ изъ Русскихъ или Татаръ; однако вблизи золотыхъ приисковъ они заражаются страстью стяжанія и корыстолюбія, какъ первобытный народъ не зная удержу въ своихъ страстяхъ, и прибѣгаютъ къ кражѣ и даже грабежу золота съ приисковъ, или сами пускаются добывать его въ малыхъ размѣрахъ, тайкомъ, безъ разрѣшенія подлежащаго начальства, держа у себя станки и др. орудія, необходимыя при добычѣ этого металла, и изыскивая въ глухихъ мѣстахъ ио горамъ самородки золота, нерѣдко находимые на небольшой глубинѣ.

Такое золото они потомъ контрабандно продають окрестнымъ золото-промышленникамъ по цѣнѣ низшей, чѣмъ платитъ казна, довольствуясь тѣмъ, если найду гъ въ теченіе дня 10 долей золота и продадутъ его за нѣсколько двугривенныхъ, а когда эти двугривенные разойдутся, Башкиръ принимается за новое отыскиваніе золота.

Ради корыстныхъ соображеній Башкиръ считаетъ позволительнымъ прибѣгать ко всякимъ мерзостямъ въ сношеніяхъ съ золотопромышленниками: къ обману, подвоху, вѣроломству, лести и т.п.,

обнаруживая всё гадости человеческой природы и отсутствие нравственной уравновешенности, тогда как в других обстоятельствах он не чужд многих положительных человеческих качеств. Здесь сказывается натура первобытного народа, одинаково способная к проявлению добра и зла. Впрочем, около золота не одни Башкиры обнаруживают нравственные безобразия. Залежи золота на Урал далеко еще не исчерпаны, и эта страна продолжает быть в своем роду Калифорнией. Новые прииски открываются один за другим, иногда с блестящим успехом.

Приведенные отрицательные черты племенного характера Башкиры: лень, предприимчивость, вялость, узость понятий и представлений, неумение ценить и пользоваться богатствами своей страны, отсутствие широкого знания людей, первобытная наивность и доверчивость неизбежно обуславливают отсутствие устойчивости и упругости их быта и строя жизни: земли, леса и другие богатства, нецелимые владельцами, уходят из рук Башкиры; их кочевой образ жизни, требующий простора и изобилия естественных богатств, сокращается и искажается или в лучшем случае перерождается; словом, народ этот находится в настоящее время в переходном состоянии: его формы быта под влиянием культурной волны, хлынувшей в настоящее время на Урал и в Сибирь, обнаруживают тенденцию радикально измениться: в недалеком, может быть, будущем он принужден будет оставить кочевой образ жизни, сделаться оседлым и даже ассимилироваться с господствующим племенем, которое все плотнее и плотнее расселяется около и среди инородцев Урала и с блестящим искусством эксплуатирует окружающие естественные богатства.

Процесс перерождения форм жизни Башкиры совершается невидимому труднее и болезненнее, чем у других инородцев, напр., Киргизы. Башкиры пассивно воспринимают таковые явления жизни, не идущие сами на встречу им по примеру Киргизы, и эти явления обрушиваются на них неожиданно, всею своею тяжестью. Особое стечение обстоятельств, недостаток энергии, сопротивляемости в характере Башкиры приводили к тому, что народ этот злостно эксплуатировался и претерпел огромные бедствия, которые все сводятся к упадку скотоводства в зависимости от истребления лесов и обезземеления. Вся сила Башкиры в скотоводстве, и надобно признать, что при теперешнем уровне развития этот народ наиболее может быть полезен – для государства, как кочевой народ, как скотовод, и все, что ведет к уменьшению скотоводства среди Башкиры, сокращает для него возможность быть полезным народом, его приспособленность к жизни, обрекает самого на бедствия и вымирание. Поэтому-то нежелательны всякие преднамеренные, насильственные или ускоренные изменения его строя жизни, которые до последнего времени обрушивались именно на этот народ и вызывали в нем всякие явления выражения, и желательно устранение по крайней мере ненужных причин

этого послѣдняго, тѣмъ болѣе, что Башкирскій народъ во многихъ другихъ отношеніяхъ обнаруживаетъ положительныя качества своего племеннаго характера, которыя онъ, ассимилировавшись, можетъ впослѣдствіи внести въ общерусскій національный организмъ.

Какъ примѣръ перерожденія Формъ быта Башкиръ можно привести явленія постепеннаго сокращенія вѣковѣчнаго обычая выѣзда въ лѣтнюю пору на кочеваніе въ урманъ, т. е. въ горныя лѣса.

Проѣзжая по деревнямъ, особенно бѣднымъ, я замѣчалъ, что изъ зимовокъ не всѣ выѣзжали въ урманъ и оставались тѣ, у кого вовсе не было скота или очень мало, и лишь богачи выбирались со всѣмъ скотомъ и скарбомъ на цѣлое лѣто въ горы. Изъ разспросовъ выяснялось, что число невыѣзжающихъ на кочевки увеличилось особенно послѣ голоднаго 1891 г., когда скотъ у Башкиръ палъ въ огромномъ количествѣ. Такимъ образомъ съ упадкомъ скотоводства извѣстный процентъ башкирскаго населенія, не выѣзжая изъ зимовокъ круглый годъ, волей-неволей дѣлается осѣдлымъ и вызываетъ появленіе огородовъ и даже пашень среди башкирскихъ вѣсей. Напр., многолюдная деревня Ахунова, имѣющая три мечети, высылаетъ теперь только шесть кошей на кочевку въ сосѣднихъ безлѣсныхъ поляхъ и почти вся остается на лѣто въ зимовкѣ.

Не одни отрицательныя стороны характера обнаруживаютъ Башкиры, но и положительныя, которыя оказываются немалочисленны и въ извѣстной степени умѣряютъ то невыгодное впечатлѣніе, о которомъ я распространился въ предыдущихъ страницахъ.

Башкиры прежде всего дѣти природы и, какъ таковыя, проявляютъ естественныя хорошія стороны человѣческаго существа: простодушіе, довѣрчивость, добродушіе, готовность безкорыстно услужить, привѣтливость, гостепріимство, что выражается и на ихъ фізіономіяхъ, которыя выглядываютъ такими простодушными, чуждыми заднихъ мыслей, и лишены какой-либо отталкивающей дикости или свирѣпости. Гостепріимство развито у нихъ высоко: пріѣзжающій въ башкирскую деревню, особенно кочевку, можетъ обратиться съ просьбою о пріемѣ къ каждому хозяину избы или юрты съ увѣренностью, что никто не откажетъ; напротивъ, на свою просьбу непременно услышитъ оживленный отвѣтъ: «айда, знакомъ, кунакъ будешь», т. е. «пойдемъ, знакомый, гостемъ будешь,» и его вещи поспѣшно переносятся въ избу, гдѣ затѣмъ хозяинъ предлагаетъ ему все, чѣмъ богатъ: если есть кумысъ и мясо, то ихъ, а то чаепитіе съ лепешками и молокомъ. Во время его прогулки мало того, что всѣ наивно заинтересованы появленіемъ новаго пріѣзжаго, заываютъ его въ свои юрты и при томъ весьма усердно: «айда, знакомъ, айда въ кошъ кумысъ есть, айда, кунакъ будешь», и когда онъ войдетъ, ему немедленно подаютъ добрую чашку кумыса и вмѣстѣ съ нимъ пьютъ всѣ, устремляютъ на него

любопытные взоры, дотрогиваются до его платья, и засыпают разспросами, кто онъ, откуда, чѣмъ занимается или сколько жалованья получаетъ и т.п.

Въ качествѣ гостя можно быть совершенно спокойнымъ за безопасность не только себя, но и своихъ вещей, ничто изъ принадлежащаго гостю и находящагося въ кошѣ не пропадетъ; но если вещи эти находятся внѣ коша, никто за ихъ сохранность не отвѣтственъ, и похитить ихъ вовсе не считается предосудительнымъ; или, напр., если вещи лежатъ въ экипажѣ, ихъ никто не осмѣлится коснуться, но если онѣ выпали и лежатъ около экипажа, то ихъ похитятъ на томъ основаніи, что это-де все равно, что вещь лежитъ на дорогѣ: чья она, неизвѣстно, и принадлежитъ она первому нашедшему. Довѣрчивость Башкиръ доходитъ до того, что безъ особой опасливости передаютъ свои деньги первому знакомому, вѣря въ каждого человѣка и не подозрѣвая часто того огромнаго корыстолюбія, какимъ одержимы бываютъ люди и котораго они почти не знаютъ. Безкорыстно Башкиры способны и помогать другимъ: напр., рассказывали мнѣ, что въ весеннюю или осеннюю распутицу, встрѣтивъ на дорогѣ застрявшій возъ или телѣгу, Башкиры безъ всякихъ размышленій устремляются въ вязкую грязь и освобождаютъ возъ и не берутъ даже денегъ, если имъ предлагаютъ за услугу: не за что-де, тогда какъ русскій или вовсе откажется отъ услуги или сначала станетъ торговаться о вознагражденіи, иначе-де не поможетъ.

Мягкость характера или, такъ сказать, естественная гуманность составляетъ чуть ли не отличительное качество Башкиръ: въ нихъ совершенно отсутствуетъ азіатская жестокость или сухое, враждебное чувство въ отношеніяхъ къ людямъ. Прежде всего это качество проявляется въ семейной жизни, которая хотя построена на азіатской основѣ – на безусловной подчиненности женщины, но свободна отъ систематическаго проведенія и гнета этого принципа и является гораздо проще и естественнѣе, чѣмъ у другихъ мусульманъ. Мужья не разыгрываютъ изъ себя деспотовъ по отношенію къ женамъ и предоставляютъ послѣднимъ извѣстную свободу отъ обрядностей, не подвергаютъ ихъ тѣлеснымъ побоямъ за рѣдкими исключеніями, не лишаютъ ихъ нрава самостоятельнаго заработка: напр., если Башкирка соберетъ ягодъ и продастъ, то деньги удерживаетъ у себя, также обращаетъ въ свою пользу доходъ отъ продажи молока; вообще у Башкиръ нѣтъ той жесткости, пренебреженія и необузданности по отношенію къ женамъ, какъ у Киргизъ; къ женамъ своимъ Башкиры нерѣдко привязываются и этимъ объясняютъ свое нерасположеніе къ многоженству, которое у нихъ мало распространено въ силу сознанія его неудобства. Женятся Башкиры рано: иногда лѣтъ въ 15. Богачи не отказываютъ, впрочемъ, себѣ въ многоженствѣ, хотя и среди нихъ встрѣчаются поклонники единоженства.

Насколько можетъ простираться самостоятельность башкирскихъ женщинъ, это показываетъ слѣдующій фактъ, свидѣтелемъ котораго я былъ

въ пребываніе свое въ кочевкѣ Казаккуловой въ 50 верстахъ отъ г. Верхнеуральска. Когда я приближался къ ней, везшій меня Башкирь изъ деревни Московской рассказывалъ мнѣ, что въ Казаккуловой кочевкѣ живетъ у отца Фахарница (женское имя), которая убѣждала отъ своего мужа изъ Московской. Одно то, что передаются рассказы объ отдѣльной женщинѣ, доказывало, что личность этой Башкирки и самостоятельность выразились въ чемъ-нибудь вполнѣ опредѣленно и, вѣроятно, настолько необычно, что заставила о себѣ говорить.

Дѣйствительно, Башкирка Фахарница, насколько мнѣ удалось видѣть ее, представляла собою энергичный женскій типъ съ тонкими чертами лица, быстрымъ взглядомъ и движеніями, у которой дѣло спорилось въ рукахъ. Изъ рассказовъ видно было, что Фахарница 2 года назадъ была выдана замужъ въ башкирскую деревню Москову, и за нее полученъ былъ ея отцомъ опредѣленный выкупъ, такъ наз. калымъ. По обычаю восточныхъ народовъ невѣсты покупаются, и женихъ долженъ дѣлать отцу невѣсты извѣстный взносъ, смотря по состоятельности той и другой стороны; напр., въ составъ калыма входятъ лошадь, корова, мелкій скотъ, разныя вещи и деньги (отъ 30-40 руб.).

Фахарница прожила съ своимъ мужемъ спокойно одинъ годъ, а затѣмъ неожиданно возстала противъ него, перестала исполнять его желанія и приказанія, входила вопреки обычаю въ постоянныя препирательства съ нимъ, запустила его избу и хозяйство и однажды уѣхала къ своему отцу въ Казаккулову какъ бы въ гости. Но, явившись къ роднымъ, она объявила, что больше не возвратится къ своему мужу, потому что онъ дуракъ, рохля, никакое дѣло у него не идетъ. По рассказамъ другихъ, мужъ ея былъ очень скромнаго характера, медлителенъ и вялъ въ дѣйствіяхъ, но вообще не дуракъ, а добрый, обыкновенный Башкирь. Очевидно, Фахарницѣ былъ антипатиченъ характеръ ея мужа, и она, совершенно опредѣленно заявляя свои вкусы, рѣшилась отдѣлаться отъ мужа-рохли. Родители были ошеломлены ея безпримѣрнымъ поступкомъ и всячески убѣждали ее возвратиться, отецъ прибѣгалъ даже къ строгостямъ и угрозамъ. Фахарница отказывалась и лишь когда пріѣхалъ черезъ нѣсколько дней ея мужъ и чуть не плача рассказывалъ, что весь обиходъ, все хозяйство рушилось, умолялъ ее вернуться, Фахарница подъ давленіемъ настояній отца согласилась поѣхать назадъ къ мужу. Но недолго и на этотъ разъ прожила она съ мужемъ: вскорѣ возобновились раздоры между супругами и постоянно по почину Фахарницы, которая почти загнала своего мужа до того, что его вчужѣ жалѣли сосѣдніе Башкиры. Кончилась эта эпопея тѣмъ, что Фахарница въ одинъ прекрасный день вторично убѣждала къ отцу и заявила ему, что больше ни за что не вернется къ мужу, а останется у отца жить. Родные были, конечно, опечалены этимъ событіемъ, но убѣдились въ такомъ рѣшительномъ упорствѣ Фахарницы, что когда мужъ опять пріѣхалъ за

женою, они не пробовали оказать ему какое-либо содѣйствіе и согласились по его требованію на возвращеніе калыма, какой онъ заплатилъ за жену, въ знакъ расторженія брака. Фахарница даже не настаивала на удержаніи при себѣ единственной дочери, которую мужъ рѣшительно оставлялъ у себя: съ нея довольно было торжества надъ мужемъ и разлученія съ нимъ. Она поселилась у отца, принялась за домашнія работы и стала вновь, т.е. невѣстой, такъ по крайней мѣрѣ называли ее Башкиры, повела себя скромно и тихо, какъ подобаетъ дѣвкѣ, въ ожиданіи новаго жениха, и только большая смѣлость въ разговорахъ съ мужчинами и съ Русскими и говоръ о ней по окрестнымъ деревнямъ отличали ее отъ другихъ Башкирокъ, безропотно и почти безсознательно несущихъ роль безотвѣтныхъ слугъ своихъ мужей.

Въ исключительныхъ случаяхъ: въ пьяномъ состояніи, когда чѣмъ раздосадованы или въ силу характера у отдѣльныхъ лицъ, первобытная, неуравновѣшенная натура Башкиръ проявляется во всей своей необузданности и даже жестокости.

Въ той же кочевкѣ Казаккуловой въ іюль 1893 г. справлялась богатая башкирская свадьба: старшина женилъ сына на дѣвицѣ изъ сосѣдней деревни, и торжество по обыкновенію имѣло грандіозный характеръ; въ немъ участвовали обѣ деревни цѣликомъ, при чемъ сначала устроила праздникъ кочевка Казаккулова и пригласила всю сосѣдную кочевку, а потомъ сосѣдняя отплатила отвѣтнымъ праздникомъ, созвавъ всѣхъ Казаккуловцевъ. Бтихомолку отъ старшихъ молодежь пила водку, такъ называемый аракъ, пить который старики считаютъ за грѣхъ и за пагубу.

Водка почти не употребляется среди Башкиръ и Киргизъ, удовлетворяющихъ потребность въ алкогольѣ народнымъ напиткомъ кумысомъ; только молодежь въ особыхъ случаяхъ балуется ею какъ запрещеннымъ плодомъ.

Послѣ шумнаго и своеобразнаго празднованія въ теченіе 3 дней казанку ловская молодежь вечеромъ третьяго дня возвратилась домой въ веселомъ настроеніи съ уханьемъ, гиканьемъ, молодецкимъ свистомъ, головоломно скача на подводахъ верхомъ по горной дорогѣ. Ухарскіе клики и свистъ такъ звонко разносились по горамъ, что всполошили мирныхъ обитателей кочевки, которые заинтересовались, чтѣ такое происходитъ. Вскорѣ молодые Башкиры во весь духъ влетѣли въ кочевку и произвели въ ней всеобщее оживленіе, затѣмъ разѣхались по юртамъ и тамъ кружками избывали свою веселость, навѣянную употребленіемъ арака. Въ кошѣ самаго богатаго Башкира кочевки Асафа Казаккулова ораторствовали, плохо держась на ногахъ въ кругу компаньоновъ, сынъ его Магафуръ съ киргизскими угловатыми чертами лица и нѣсколько свирѣпымъ выраженіемъ, что является страннымъ на ряду съ тѣмъ, что родной его братъ Азаматъ имѣлъ правильныя и мягкія черты лица.

Между прочимъ, Магафуръ приказалъ молодой женѣ своей поставить самоваръ; послѣдняя начала исполнять приказаніе съ ропотомъ, указывая на позднее время (около полуночи), укоряя его за нетрезвое состояніе. Мужъ приказывалъ ей замолчать, но та продолжала, пока грѣлся самоваръ, свои укоризны. И вотъ Магафуръ не вытерпѣлъ, и его дикая натура разразилась со всею необузданностью на неосторожную жену. Ударъ кулакомъ влетѣлъ ей въ голову и спину, она заревѣла и стала причитать. Повтореніе ударовъ куда ни попало заставило ее съ неистовымъ крикомъ выбѣжать вонъ, гдѣ ее окружили любопытные Башкиры и Башкирки. На шумъ и вопли выбѣжалъ изъ сосѣдняго коша братъ Магафура Азаматъ и началъ убѣждать и усмирить расходившагося брата, который яростно бранился и порывался выбраться вслѣдъ за женою и продолжать расправу съ нею. Послѣдняя, поревѣвъ на вольномъ воздухѣ, возвратилась въ избу въ расчетъ, что мужъ ея утомился, и осмѣлилась возвысить свой голосъ съ какимъ-то замѣчаніемъ, но печально ошиблась въ предположеніи: мужъ вновь началъ награждать ее ударами въ голову, спину, животъ (а она была беременна); къ воплю жены присоединился отчаянный плачь дѣвочки-дочери, которая при каждомъ ударѣ прижималась съ усиленнымъ крикомъ къ матери и пыталась ее защищать. Отецъ и на дочь не обращалъ вниманія, а, гнѣвно ругаясь, продолжалъ бить жену, пока послѣдняя вновь не выбѣжала изъ коша. Послѣ этого въ драку вмѣшался братъ жены и вступилъ въ единоборство съ ея мужемъ. Благодаря стараніямъ вмѣшавшихся Башкиръ драка прекратилась.

Расходившійся Башкиръ, вѣроятно, уставъ, пересталъ драться и только продолжалъ браниться на жену, которая осталась въ юртѣ и занялась было самоваромъ и хозяйствомъ; мужъ рѣшилъ пронять прекословившую жену словесно – попреками и требованіемъ просить на колѣнахъ прощенія: среди этой бурной перебранки то и дѣло слышалось слово «торъ», грозной повелительно произносимое; я спросилъ Башкиръ, что это слово значило, и узналъ, что имъ мужъ приказывалъ женѣ стать на колѣни.

Очень любопытно было отношеніе къ этой исторіи постороннихъ Башкиръ. Они вообще не вмѣшивались въ нее, и только когда братъ разъярившагося мужа Азаматъ счелъ надобнымъ вмѣшаться, нѣкоторые Башкиры приняли участіе съ нимъ. Когда я сталъ указывать имъ на звѣрство Магафура и приглашалъ ихъ остановить его, они мнѣ отвѣтили, что нельзя этого сдѣлать, что онъ – мужъ и можетъ съ женою поступать какъ захочетъ, что жена сама виновата: развѣ можно перечить мужу. Я рассчитывалъ, что по крайней мѣрѣ Азаматъ другихъ возрѣній въ виду его дѣятельнаго стремленія прекратить неистовства брата, но, разговорившись съ нимъ, я увидѣлъ, что онъ не обвинялъ брата, а лишь жену: какъ-де она смѣетъ прекословить мужу, что онъ не порицалъ поступка брата по существу, а, пожалуй, былъ согласенъ, что братъ далъ лишку, и онъ, Азаматъ, пытался прекратить драку лишь по личному нерасположенію къ ней.

Однако, хотя принципъ безграничной власти мужа надъ женою оставался незыблемымъ, Башкиры явно обнаружили несочувствіе такому дикому и необузданному проявленію этой власти. Отець Асафъ на другой день вовсе не говорилъ съ сыномъ, возмутившись его неистовымъ поведеніемъ и тѣмъ, что напился на свадьбѣ арака (водки); братъ Азамать былъ сухъ; Магафуръ чувствовалъ себя провинившимся и нѣсколько робко держалъ себя въ кошѣ отца; однако стоило только попрекнуть его поступкомъ съ женою, какъ онъ сердито и со злостью доказывалъ свою полноправность и правоту въ происшедшей исторіи: жена-де не смѣетъ говорить на перекоръ мужу, который можетъ избить ее хоть до смерти. Магафуръ чувствовалъ свою неправоту, но не хотѣлъ признать ее.

Подобное обращеніе съ женами представляетъ рѣдкіе случаи, вообще же преобладаетъ мягкое, отнюдь не деспотическое, добродушное отношеніе къ нимъ. На ряду съ полнымъ подчиненіемъ власти мужа башкирская женщина даетъ примѣры проявленія своей личности. Эта же мягкость, ровность характера Башкиръ обнаруживается въ сношеніяхъ съ посторонними людьми изъ другихъ народностей. Между русскимъ и башкирскимъ населеніемъ почти не бываетъ никакихъ замѣтныхъ недоразумѣній, и какого-нибудь недовѣрія или боязни по отношенію къ Русскимъ среди Башкиръ не существуетъ. Развѣ относительно чиновниковъ у нихъ рождаются по временамъ опасенія. Такъ я былъ свидѣтелемъ безпокойства Башкиръ кочевки Казаккуловой по поводу появленія вблизи нихъ землемѣра, который нѣсколько дней дѣлалъ какія-то измѣренія, кажется, въ виду намѣренія правительства взять въ опеку башкирскіе лѣса. Башкиры мучились подозрѣніемъ, что у нихъ хотятъ отобрать земли: «кажется, у насъ земли лишней нѣтъ, только, въ мѣру, никого мы не трогаемъ, а у насъ хотятъ отнять и эту: зачѣмъ ѣздитъ къ намъ землемѣръ»? Разубѣждать ихъ въ подобныхъ подозрѣніяхъ – дѣло не легкое.

Но всякаго гуманнаго, справедливаго чиновника они отмѣчаютъ особеннымъ къ нему расположеніемъ и добрымъ словомъ о немъ.

Вообще Башкиры являются мирнымъ и вполне вѣрноподданнымъ народомъ нашего отечества. Сопоставляя себя съ Русскими, они говорятъ: «наша ваша одинъ Богъ и одинъ царь».

Представленія о царѣ у нихъ чрезвычайно высокія: идея о немъ въ ихъ пониманіи есть синонимъ высшей и нелицепріятной правды и отеческой заботливости о всѣхъ его подданныхъ. Особенно сильныя чувства преданности и признательности къ царю питали они въ голодные годы 1891-92: «кабы не царь, чтобы мы стали дѣлать? всѣ бы помирали: бульно тяжело было. А царь не забылъ насъ, хлѣба прислалъ да машину (т.е. желѣзную дорогу) велѣлъ построить. Ай-ай хитры люди стали» – прибавляютъ они по поводу желѣзной дороги. «Царь о всѣхъ заботится и велѣлъ всѣмъ поровну раздавать хлѣба – 30 ф. на душу, да чиновники обижаютъ: исправникъ и

старосты раздавали по 15 ф. И говорили, что мука растряслась. Нѣтъ, это имъ не пройдетъ такъ: царь непременно узнаетъ, пришлетъ своего чиновника, которому мы будемъ жаловаться; царь правду любить. Царь только одинъ заботится о насъ, кабы не царь, всѣ бы мы помирали: дай Богъ ему на здоровье».

Чиновникъ дѣйствительно прѣзжалъ – это князь Голицынъ, уполномоченный для провѣрки раздачи пособій голодающему населенію въ восточныхъ губерніяхъ. Но онъ проѣзжалъ только по городамъ, и Башкиры прозѣвали его проѣздъ, или не могли о немъ знать: такъ и остались не при чемъ въ своемъ исканіи правды.

Вообще неудовольствія Башкиры питаютъ по адресу чиновниковъ, а не относительно русскаго населенія, съ которымъ они живутъ въ ладу благодаря тому, что русскій крестьянинъ добродушно и безъ заднихъ мыслей относится къ нимъ.

Въ умственномъ отношеніи народъ этотъ вообще одаренный, и хотя умъ его почти совсѣмъ еще спитъ, но проявляетъ задатки къ развитію: взрослые Башкиры нерѣдко обнаруживаютъ житейскую разсудительность и даже житейскую философію; любознательность свойственна Башкирамъ во всѣхъ возрастахъ, а въ ребятахъ она проявляется особенно при обученіи въ русскихъ школахъ. Благодаря этому качеству и при отсутствіи тенденціозной замкнутости, какъ у Татаръ, они легко воспринимаютъ вліяніе русской культуры и безъ національной опасливости: они вполне, напр., сознаютъ важность русской грамоты и отдаютъ своихъ дѣтей въ русскую школу, не боясь ея, тогда какъ Татаръ, напр. приходится долго разубѣждать въ ихъ опасеніяхъ и какими-нибудь особенными мѣрами привлекать въ русскія школы. Башкирскія дѣти обнаруживаютъ большую даровитость и скоро и разумно усваиваютъ русскую грамотность, званіе которой даетъ право на большое уваженіе среди Башкиръ, и послѣдніе, какъ я уже раньше упоминалъ, прямо предпочитаютъ русскую школу татарской за скорость усвоенія и понятливость преподаваемой въ ней грамоты. Никто противъ школы ничего не имѣетъ, и если многіе не отдаютъ въ нее дѣтей своихъ, то по экономическимъ причинамъ или потому, что всѣхъ не принимаютъ.

Но надо, однако, отмѣтить, что Башкиры въ своемъ образованіи дальше начальныхъ школъ не поднимаются.

Наибольшую даровитость Башкиры обнаруживаютъ въ поэтическомъ отношеніи, и ихъ творчество заслуживаетъ вообще вниманія, а въ сравненіи съ творчествомъ другихъ инородцевъ – особенного. Интересъ и разнообразіе ихъ творчества надобно поставить въ тѣсную связь съ той чудной природой Урала, среди и въ тѣсномъ общеніи съ которой живутъ Башкиры. Причудливыя и живописныя очертанія горъ, постоянная смѣна картинъ, одна другой красивѣе, заманчивая даль, раскрывающаяся съ каждой высокой горы на необозримое море горъ и горныхъ хребтовъ, широкія долины, узкія и

глубокія ущелья, почти дѣвственная природа съ лѣсами и животными въ нихъ, – все это должно поражать воображеніе и энергично возбуждать Фантазію и поэтическое творчество.

Башкиры оказываются, дѣйствительно, чуткими къ красотамъ природы: они для своихъ кочевокъ выбираютъ, какъ я уже упомянулъ, самыя красивыя мѣста въ горахъ; по собственному побужденію знакомятъ постороннихъ посѣтителей съ замѣчательными видами ихъ мѣстности и могутъ предаваться наслажденію созерцанія природныхъ красотъ: такъ не разъ можно слышать рассказы о томъ, какъ Башкиръ останавливается и подолгу смотритъ въ даль; когда его спрашиваютъ, къ чему онъ присматривается, онъ указываетъ на красивую гору или красивый видъ, и съ чувствомъ говорить: «ай, хороша, бульно хороша», затѣмъ опять предается созерцанію, выражая восклицаніями свое восхищеніе.

### Тептяри.

Что касается третьей народности, исповѣдующей магометанскую религію, среди которой я также записывалъ пѣсни, – Тептярей, то о ней придется сказать кратко какъ по ея малочисленности, такъ и по малой оригинальности, ибо ихъ языкъ и образъ жизни весьма близки къ башкирскому, а нравственное состояніе менѣе симпатично и поэтическое творчество не столь интересно и въ значительной степени заимствовано.

Тептяри населяютъ Тептяро-Учалинскую волость въ Верхнеуральскомъ уѣздѣ Оренбургской губ. въ 40-50 верстахъ отъ г. Верхнеуральска. Численность достигаетъ не болѣе восьми тысячъ, а можетъ быть, и того меньше. Вотъ названіе ихъ поселеній: Рысаева, Калканова, Учалы, Мулдашево, Ильтабанова, Ильчина, Долгая Деревня, Уразова и пр.

Тептяри любопытны тѣмъ, что представляютъ изъ себя сборную народность. Обитая на ряду съ Мещеряками, совершенно отатарившимся народцемъ на башкирской землѣ, они вмѣщаютъ въ своей народности много этнографическихъ элементовъ. Существуетъ нѣсколько мнѣній о происхожденіи и составѣ этого народа. Такъ Уйфальви думаетъ, что Тептяри могли произойти отъ скрещиванія Башкиръ съ Татарами.

По Георги Тептяри образовались изъ бѣглецовъ, искавшихъ убѣжища въ горахъ послѣ паденія татарскаго царства въ Казани, и составные элементы этого новаго народа образовались изъ Вотяковъ, Черемисовъ, Чувашей и Татаръ. Главная причина ихъ эмиграціи былъ страхъ, что Рус составились Тептяри, сливаются все болѣе и болѣе. Во времена Георги, однако, еще можно было различать языкъ каждаго отдѣльнаго народа.

Тептярь значить по-татарски «бродяга», человекъ слишкомъ бѣдный, чтобы платить подати. Между Тептярями есть особый классъ такъ называемыхъ Бобылей (см. О Башкирахъ, профессора Сомье. Переводъ О.Н.

Олениной. Екатеринбургъ 1891, стр. 15. Перепечатано изъ «Записокъ» Уральского Общества любителей естествознанія, т. XIII).

На мѣстѣ въ бытность мою среди Тептярей мнѣ удалось добыть слѣдующія свѣдѣнія объ этомъ народѣ.

Учитель русско-тептярскаго училища въ деревнѣ Учалахъ А.С. Гусевъ, старожиль среди Тептярей, говорящій на татарскомъ языкѣ и близко знакомый съ бытомъ окрестныхъ инородцевъ, сообщилъ мнѣ, что Тептярь – слово башкирское, въ переводѣ значить «хищникъ». По характеру Тептяри, дѣйствительно, народъ хищный, точнѣе говоря, воры. По рассказамъ самихъ Тептярей, и какъ это до нѣкоторой степени подтверждается документами, волость ихъ образовалась изъ поселившихся вмѣстѣ разныхъ бродячихъ людей и цѣлыхъ семействъ, какъ-то: русскихъ бѣглыхъ крестьянъ я солдатъ, Татаръ, Чувашъ, Башкиръ, Мещеряковъ и проч. На такой пестрый составъ этого народа и вмѣстѣ присутствіе русскаго элемента указываетъ, напр., имя и отчество одного родоначальника деревни Ильтабановой, купившаго у Башкиръ земли на свое имя – «Ильтабанъ Степановичъ». Башкирская среда, въ которой они поселились, привила къ нимъ свой языкъ, вѣру и нѣкоторые обычаи. Поэтому у Тептярей, по словамъ Гусева, ни пѣсень, ни музыкальныхъ инструментовъ собственнаго произведенія не имѣется, – а если и существуютъ въ обращеніи тѣ или другіе, то они заимствованы или отъ Башкиръ или отъ сосѣднихъ Русскихъ: казаковъ или крестьянъ. Праздники у Тептярей тѣ же, что и у Башкиръ: между прочимъ у нихъ до послѣдняго времени справлялось празднество въ переводѣ: «сабанный или послѣ-пашенный пиръ», но въ послѣдніе годы совершенно оставленъ.

У Тептярей все заимствовано и своего племеннаго ничего нѣтъ – заключаетъ свое сообщеніе учитель Гусевъ. Я не склоненъ раздѣлять такой рѣшительный приговоръ потому, что убѣдился самъ въ существованіи творчества среди Тептярей: записаль нѣсколько несомнѣнно тептярскихъ пѣсень и познакомился съ однимъ пользовавшимся популярностью среди народа поэтомъ и пѣвцомъ, Башаровымъ, сообщившимъ мнѣ нѣсколько пѣсень и мелодій собственнаго сочиненія. Этотъ пѣвецъ и вмѣстѣ музыкантъ-игрокъ на скрипкѣ успѣлъ обратить свое любимое занятіе въ спеціальность, которою опъ и кормился: опъ добываль себѣ средства къ существованію тѣмъ, что былъ приглашаемъ на вечеринки, гулянки, свадьбы, гдѣ играль и пѣль башкирскія, тептярскія, русскія и собственнаго сочиненія пѣсни. Другихъ занятій: промышленныхъ и т. п. онъ не имѣль и, кажется, былъ не способенъ къ нимъ, такъ что былъ въ своемъ родѣ «свободный художникъ». Собственныя пѣсни этого пѣвца пользуются распространеніемъ среди народа, и я не разъ при разспросахъ о происхожденіи пѣсень слышалъ въ отвѣтъ, что такая-то и такая-то пѣсня сочинена Башаровымъ изъ деревни Рысаевой и что никто лучше его не умѣеть сочинять, хотя мелодіи его мнѣ не особенно нравились.

Что касается вопроса, признавать ли Тептярей отдельной народностью или нѣтъ, то считаю надобнымъ привести слѣдующія соображенія директора народныхъ училищъ Уфимской губерніи И.И. Троицкаго. По его словамъ, суть разногласія относительно инородцевъ: Башкирь, Мещеряковъ, Тептярей и Бобылей состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что одни считаютъ этихъ инородцевъ племенными особями, другіе же относятъ ихъ къ различнымъ сословіямъ. Последнее мнѣніе поддерживаетъ Уфимскій Статическій Комитетъ и Крестьянское Присутствіе; это мнѣніе считается болѣе справедливымъ. Хотя прежде тотъ же Статистическій Комитетъ допускалъ псевдоплеменный терминъ – Башкиры, Мещеряки, Тептяри и проч., но допускалъ это потому, что таковой терминъ легально существовалъ во время производства статистическихъ переписей.

Какъ давно появились въ описываемой мѣстности Тептяри, трудно сказать; по крайней мѣрѣ путешествовавшей въ прошломъ столѣтіи (1770 г.) по Уралу и проѣзжавшей какъ разъ по мѣстности, гдѣ теперь живутъ Тептяри, извѣстный академикъ Лепехинъ не упоминаетъ вовсе, чтобы какая-нибудь народность называлась Тептярями, хотя описываетъ горы и озера подъ тѣми же названіями, какія существуютъ и теперь.

Волость Тептярей расположена въ живописной гористой мѣстности, еще достаточно покрытой лѣсомъ и изобилующей многоводными красивыми озерами, которыя сообщаютъ значительное оживленіе и привлекательность горнымъ пейзажамъ. Лѣсистость этой волости и изобиліе влажности находится въ прямой зависимости отъ опеки, установленной казною надъ тептярскими лѣсами, рубить которые Тептяри могутъ только съ разрѣшенія лѣсничаго и въ такъ называемыхъ «дѣлянкахъ», участкахъ лѣса, назначаемыхъ по очереди къ вырубкѣ.

Благодаря этому обстоятельству Тептяро-Учалинская волость производитъ отрадное впечатлѣніе послѣ безлѣсныхъ, обнаженныхъ, лишенныхъ даже травянаго покрова горъ и полей сосѣднихъ волостей, напр., близъ инородческой деревни Ахуновой; вы съ удовольствіемъ вѣзжаете въ Тептяро-Учалинскую волость по дорогѣ, вьющейся среди березняка, вдоль обширныхъ и красивыхъ озеръ, по широкому простору и заманчивымъ далекимъ берегамъ которыхъ взоръ охотно скользитъ, близъ разнообразныхъ горъ, точно нарядной одеждой покрытыхъ лѣсомъ послѣ безлѣсья прежнихъ горъ.

Въ самомъ воздухѣ чувствуется присутствіе здоровой влажности; по полямъ колосятся тучные хлѣба, которые поразительно разнятся отъ хлѣбовъ сосѣднихъ безлѣсныхъ волостей.

На берегу Ургуна, самага значительнаго и красиваго озера этой мѣстности, вдали отъ селенія на лонѣ природы поселились нѣкоторые изъ Русскихъ, которые съ успѣхомъ занимаются скотоводствомъ и земледѣліемъ, дающимъ обильные урожая безъ необходимости удобренія земли. Надъ

земледѣльческой культурой трудился здѣсь упомянутый, нынѣ уже умершій педагогъ Гусевъ, который, примѣняя усовершенствованныя орудія обработки земли, старался и Тептярей приохотить къ болѣе интенсивному занятію земледѣліемъ при помощи такихъ же усовершенствованныхъ орудій.

Минеральныя богатства этой мѣстности значительны: нѣсколько лѣтъ назадъ обнаружилось, что Учалинское озеро около деревни Учаловъ испортилось и перестало быть годнымъ для питья благодаря тому, что размыло въ землѣ залежи мѣднаго купороса, который отравилъ воду, такъ что скоть, пившій изъ озера, издыхалъ. Здѣсь же сгруппировано нѣсколько золотыхъ приисковъ, изъ которыхъ нѣкоторые весьма успѣшно работаютъ, напр., Прибылева и особенно Э.И. Гана, бывшаго городского врача въ г. Троицкѣ, открывшаго работы съ Апрѣля 1893 г. Залежи золота оказались очень богаты какъ въ россыпяхъ, такъ и въ жилахъ: находились въ большомъ числѣ самородки. Добыча золота ежедневно измѣрялась 17 зол. со 100 пудовъ, а бывали дни, когда она доходила до 1 п. 30 ф., 2 п. 12 ф. чистаго золота, – событіе, почти безпримѣрное въ лѣтописяхъ мѣстной золопрѣмышленности. Этотъ фактъ лишній разъ подтверждаетъ несомнѣнную наличность горныхъ богатствъ Урала.

Открытие необыкновенно богатаго прииска произвело сильное впечатлѣніе на все окружающее населеніе и русское, и инородческое. Хищническіе инстинкты инородцевъ поднялись во всей силѣ. У Башкиръ и Тептярей сердца разгорѣлись отъ близкаго сосѣдства съ золотоноснымъ источникомъ, и они пустились во всѣ тяжкія, лишь бы поживиться отъ богатствъ новаго прииска. Послѣдній первое время былъ буквально въ осадномъ положеніи: для охраненія склада золотоносныхъ камней, найденныхъ въ большомъ количествѣ въ первые же дни, приходилось учреждать вооруженную стражу изъ рабочихъ въ виду того, что Тептяри каждую ночь дѣлали вылазки и нападенія на приискъ изъ сосѣдней деревни Рысаевой. Происходили настоящія перестрѣлки, при чемъ однажды одинъ изъ Тептярей былъ подстрѣленъ. Послѣдніе угомонились, лишь убѣдившись, что приискъ энергично охраняется.

Склонность къ воровству, если судить по рассказанъ, – преобладающая страсть у Тептярей.

Тептяри усердно занимаются конокрадствомъ и, говорятъ, будто въ каждой своей деревнѣ содержатъ воровскія конторы, въ которыхъ сосредоточиваются всѣ нити организованнаго воровства. Сами власти будто бы не въ силахъ бороться съ этимъ зломъ, потому что понятые и свидѣтели берутся изъ той же среды воровъ, которые весьма солидарно дѣйствуютъ между собою. Похитители сами извѣщаютъ потерпѣвшихъ, что украденную вещь или лошадь они могутъ выкупить въ конторѣ. Борются съ этимъ зломъ считаютъ возможнымъ только энергичными мѣрами.

Такимъ образомъ, Тептяри создали себѣ дурную репутацію воровъ, хищниковъ, живущихъ на чужой счетъ, ничего своего за душой не имѣющихъ. Хотя, можетъ быть, есть доля преувеличенія въ этомъ рѣшительномъ мнѣніи, тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что быть Тептярей представляетъ мало своеобразности и самостоятельности сравнительно съ Башкирами. Они, впрочемъ, не бѣднѣ послѣднихъ: правда, имѣютъ меньше скота, на кочевки не выѣзжаютъ, кумысомъ не богаты, но занимаются до нѣкоторой степени земледѣліемъ и имѣютъ хорошіе заработки на сосѣднихъ приискахъ.

Живутъ они въ деревняхъ, устроенныхъ наподобіе русскихъ: въ деревянныхъ избахъ, въ которыхъ вмѣсто русской печи устраивается каминъ, такъ называемый чуваль, съ котломъ для кипяченія, вмѣсто столовъ и лавокъ – нары, т.е. очень широкія скамейки. Обстановка запущена, грязна и убога, среди которой успѣшно гнѣздятся болѣзни: глазныя, кожные, частію сифились и особенно тифъ. Подъ вліяніемъ всеобщаго голоданія въ 1891-1892 гг. тифъ свирѣпствовалъ по тептярскимъ, какъ и по другимъ инородческимъ деревнямъ, съ огромной силой: по всѣмъ избамъ валялись среди грязи и безпомощности больные, которымъ окружавшіе не догадывались даже давать воды отъ угнетавшей ихъ жажды, и больные въ полубезсознательномъ состояніи чмокали губами или лежали съ раскрытыми ртами, пока ихъ не убирала смерть, съ особеннымъ успѣхомъ подвизавшаяся въ атмосферѣ, наполненной дымомъ, пепломъ и парами отъ кипящихъ котловъ и топящихся чуваловъ. Тептяри въ отчаяніи и безпомощности прибѣгали къ Божьей помощи, исполняя въ родѣ слѣдующихъ молебствій и обрядовъ. Въ лунную ночь они выходили толпами на улицу во главѣ съ муллами, въ бѣлыхъ чалмахъ, блѣдые, изнуренные, движущіеся какъ тѣни, останавливались противъ cadaго дома, гдѣ были больные: поднимая руки къ небу и взывая «Алла, алла», думали изгнать отъ себя болѣзнь. Ихъ жалобы, мольбы, монотонные и печальные возгласы «Алла, Алла» доносились отъ селенія къ селенію, наводя еще бблыпее уныніе.

Русскія власти обнаружили при этомъ необыкновенную мѣшкотность, собравшись послать врача черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, когда эпидемія сама стала прекращаться, тогда какъ онѣ были давно предупреждены объ эпидеміи.

Вообще Тептяри, находясь на низкомъ экономическомъ уровнѣ, стоятъ на низкихъ ступеняхъ и относительно духовнаго развитія. Ихъ нравственная репутація незавидна, народное творчество менѣе богато, интересно и разнообразно, чѣмъ у другихъ инородцевъ: собственныхъ пѣсенъ имѣютъ мало, а больше усваиваютъ отъ другихъ. Въ народныхъ школахъ особенныхъ успѣховъ не дѣлаютъ. Представляя изъ себя сборную, составную народность, они отражаютъ въ себѣ всевозможныя вліянія окружающихъ племенъ.

Въ жизни описанныхъ инородцевъ совершается въ настоящее время кризисъ: перерожденіе ихъ формъ жизни подъ вліяніемъ вѣяній времени и надвигающейся русской культуры. Конечно, перерожденіе это совершается не безболѣзненно главнымъ образомъ потому, что инородцы не могутъ сами подняться и реформировать свою жизнь. Правда, часть инородцевъ, съ Татарами во главѣ, обнаруживаютъ склонность и способности охранять свою племенную индивидуальность, но у большинства инородцевъ нѣтъ данныхъ для состязанія съ силою вещей; имъ повидимому не избѣжать сліянія съ высшею націею. Здѣсь можетъ быть нежелательнымъ лишь одно: слишкомъ большая болѣзненность этого сліянія, но есть основанія думать, что можно избѣжать такой болѣзненности сліянія. Въ этомъ убѣждаетъ больше всего безусловно мирный характеръ отношеній между русскимъ и инородческимъ населеніемъ, въ силу чего нѣтъ и тѣни какой-либо вражды или неудовольствія между ними, и вліяніе русской стихіи хотя постепенно, но прочно распространяется среди инородцевъ; затѣмъ безболѣзненность сліянія можетъ быть обезпечена также тѣмъ, если носители русской культуры не будутъ производить насильственнаго и своекорыстнаго воздѣйствія на ходъ вещей или ускорять его, примѣръ чему мы видѣли въ расхищеніи башкирскихъ земель.

Съ устраненіемъ подобныхъ нежелательныхъ условій ходъ вещей поведетъ къ естественному и постепенному водворенію русской культуры во всемъ этомъ инородческомъ краѣ и къ сближенію инородцевъ съ господствующею націею, къ которой у нихъ не замѣтно никакихъ враждебныхъ настроеній.

**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ИСЛАМА В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ  
РЕГИОНЕ В ТРУДАХ РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ:  
ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА**

Хрестоматия

Лиц. на издат. деят. Б848421 от 03.11.2000 г. Подписано в печать 14.08.2019.

Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times.

Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 10,2. Уч.-изд. л. – 10,0.

Тираж 300 экз. Заказ №

ИПК БГПУ 450000, г.Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а