

HISTORIA ROSSICA



ЗА ПРОРОКА И ЦАРЯ

ИСЛАМ И ИМПЕРИЯ
В РОССИИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ

РОБЕРТ КРУЗ

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Annotation

Россия занимает уникальное место в исламском мире. В ее состав более пятисот лет входят территории с мусульманским большинством – подобного опыта нет у других европейских стран. Сегодня еще свежа память о трагической войне в Чечне, однако в истории России были и времена, когда подход государства к исламскому вопросу обеспечивал стране внутреннюю стабильность. Отвергая популярную теорию «столкновения цивилизаций», согласно которой ислам неизбежно вступает в конфликт с культурой Запада, американский историк Р. Круз стремится объяснить, как в течение долгого XIX века Российской империи удавалось добиться лояльности большинства мусульманских подданных. Опираясь на полицейские рапорты, судебные протоколы, прошения, духовные сочинения и другие источники, автор показывает, какую роль в истории России сыграла политика веротерпимости, заложенная Екатериной II. Исламское духовенство, как правило, с готовностью поддерживало авторитет имперской администрации в обмен на защиту от посягательств со стороны ответвлений ислама, объявленных еретическими. В свою очередь, чиновники империи, хотя не всегда умело, но исполняли функции арбитров в диспутах между мусульманами. Роберт Круз – профессор Стэнфордского университета, специалист в области истории Афганистана, Центральной и Южной Азии, России, ислама и глобальной истории.

- [Роберт Круз](#)
 - [БЛАГОДАРНОСТИ](#)
 - [ВВЕДЕНИЕ](#)
 - [Глава 1](#)
 -
 - [ОТКРЫТИЕ ТУРЕЦКОЙ ВЕРЫ](#)
 - [ПРЕСТОЛ И МЕЧЕТЬ](#)
 - [РАСКОЛЬНИКИ ИСЛАМСКОЙ ЦЕРКВИ](#)
 - [ВЕРА ДЛЯ ЦАРЯ](#)
 - [Глава 2](#)
 -
 - [МУСУЛЬМАНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО?](#)
 - [РЕЛИГИЯ МИРЯН](#)
 - [РЕЛИГИОЗНАЯ](#) [ГЕТЕРОДОКСИЯ](#)

И НЕПОРЯДОК В ИМПЕРИИ

- Глава 3
 -
 - СТОЛП ИМПЕРИИ
 - БЛИЗКИЕ СВЯЗИ
 - ИСЛАМСКОЕ ПРАВО И ИМПЕРСКИЙ ПОРЯДОК
- Глава 4
 -
 - ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ ИСЛАМ
 - МУСУЛЬМАНЕ, МАНИХЕИ И ЯЗЫЧНИКИ
 - ИСЛАМСКАЯ РЕСТАВРАЦИЯ
- Глава 5
 -
 - НОВЫЕ ХАНЫ
 - КОЛОНИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВА
- Глава 6
 -
 - ПРОТИВ ИСЛАМА
 - ХРАНИТЬ ИСТИННЫЙ ПУТЬ ВО ВРЕМЕНА ГРЕХА
 - ИМПЕРСКАЯ МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА
- ЭПИЛОГ
- СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ
- ИЛЛЮСТРАЦИИ
- notes
 - 1
 - 2
 - 3
 - 4
 - 5
 - 6
 - 7
 - 8
 - 9
 - 10
 - 11
 - 12
 - 13
 - 14
 - 15

- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)

- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)

- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)

- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)

- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)

- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)

- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)

- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)

- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)

- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)

- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)

- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)

- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)

- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)
- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)

- [562](#)
 - [563](#)
 - [564](#)
 - [565](#)
 - [566](#)
 - [567](#)
 - [568](#)
 - [569](#)
 - [570](#)
 - [571](#)
 - [572](#)
 - [573](#)
 - [574](#)
 - [575](#)
 - [576](#)
 - [577](#)
 - [578](#)
 - [579](#)
 - [580](#)
 - [581](#)
 - [582](#)
 - [583](#)
 - [584](#)
 - [585](#)
 - [586](#)
 - [587](#)
 - [588](#)
 - [589](#)
 - [590](#)
 - [591](#)
 - [592](#)
 - [593](#)
 - [594](#)
 - [595](#)
 - [596](#)
-

Роберт Круз

За пророка и царя Ислам и империя в России и Центральной Азии

Люди были одной религиозной общиной, и Аллах ниспослал пророков вестниками и увещателями и ниспослал вместе с ними Писание истинное, чтобы рассудить людей в том, в чем они разошлись. А разошлись насчет [религии] только те, которым было даровано Писание, после того как к ним явились ясные знамения, будучи несправедливы друг к другу. И Аллах по Своей воле направил тех, которые уверовали, к истине, по поводу которой они разошлись по Его дозволению. Аллах ведет того, кого пожелает, к прямому пути.

Коран 2: 213 (перевод М.-Н. Османова)

Мы, нижеименованные, обещаемся и клянемся всемогущим богом и великим пророком Мухаммедом пред четырьмя его справедливейшими книгами, инджиль, теврад, зебур и коран, в том, что хотим и должны служить так, как верноподданные, е. и. в. всероссийскому... В заключение сей нашей клятвы целуем коран пророка нашего Мухаммеда. Аминь.

Присяга мусульман Российской империи, 1809

БЛАГОДАРНОСТИ

Эта книга была бы невозможной без квалифицированного содействия архивистов Российского государственного исторического архива, Российского государственного военно-исторического архива, Государственного архива Оренбургской области, Архива внешней политики Российской империи, Национального архива Республики Татарстан, Центрального государственного исторического архива Республики Башкортостан и Центрального государственного исторического архива Республики Узбекистан. Всегда оказывали помощь библиотекари в Принстонском университете, Колумбийском университете, Нью-Йоркской публичной библиотеке, Вильсоновском центре, Библиотеке Конгресса, Калифорнийском университете в Беркли, Американском университете, Стэнфордском университете, Индианском университете, Британской библиотеке, Государственной библиотеке в Берлине, а также в библиотеках России и Узбекистана.

Мне необычайно повезло начать эту книгу как диссертацию в Принстонском университете, где мои соученики и преподаватели создали восхитительную атмосферу. Я приношу особую благодарность Лоре Энгельстин и Стивену Коткину, которые вложили свои несравненные интеллектуальные дарования, энергию, знания и великодушие в бесчисленные способы сотрудничества со мной. Они были много больше, чем консультантами по диссертации. В аудитории они делились своими огромными познаниями в исторической науке и убедительно излагали виртуозные интерпретативные схемы, сформировавшие мое представление о России. Стив всегда ставил правильные вопросы, проверял альтернативы, предлагал новые подходы, давал ценные советы и поощрял – особенно на последних этапах работы, когда поделился ключевыми идеями. Лора поддерживала эту работу от начала до конца и сделала много больше, чем полагалось любому консультанту. Она терпеливо читала и редактировала черновик за черновиком, указывала мне новые направления, спасала от множества ошибок и без усталости работала с моими идеями. Ее уверенность в успехе этого проекта многое для меня значила.

Я счастлив поблагодарить Скотта Леви, Ричарда Уортмана, Юрия Слёзкина, Леопольда Хеймсона, Марка Мазовера, Дональда Рейли, Дэвида Гриффитса, Марка фон Хаген, Васа Михайловича, Э. Уиллиса Брукса,

Роберта Крамми, Джойс Зельцер, и Венди Нельсон.

За очень вдумчивый перевод этой книги я благодарю Роберта Ибатулина.

ВВЕДЕНИЕ

Символы православия долгое время определяли собой ландшафт современной России. В Российской империи православные цари провозглашали, что их самодержавное правление благословенно Богом. Золотые купола православных соборов озаряли Москву и сияли над селами всей обширной империи. Под православными иконами и хоругвями подданные клялись в верности царям и «святой Руси». Но за этой мифологией святой земли, единой в православии, скрывалась более сложная реальность и вечная дилемма для российских элит: не все обитатели империи были православными христианами. Цари правили также евреями, католиками, протестантами, буддистами и др. Начиная с XV в. экспансия Москвы на восток приводила под власть православных царей мусульман. К XX в. империя стала родиной примерно для 20 миллионов мусульман, составлявших самую большую группу неправославных (15% всего населения). Минареты тысяч мечетей от Санкт-Петербурга до Центральной Азии стояли в блеске православных церквей. Россия – единственная из немусульманских стран Нового времени, правившая мусульманами на протяжении более пятисот лет.

Стержень царской системы управления исламом и другими неправославными религиями был выкован европейским Просвещением. Начиная с Екатерины Великой (годы правления 1762–1796) империя создавала для своих подданных структуру взаимоотношений с самодержавием, основанную на религии. Екатерина пришла к выводу, что религиозный авторитет во всех его разнообразных формах может принести империи пользу. Императрица и ее преемники не пытались навязать религиозное единообразие своим подданным-неединоверцам, а выработали политику веротерпимости, чтобы такие религии, как ислам, стали фундаментальными структурными блоками империи. Они стремились превратить религиозный авторитет в каждой общине в инструмент имперского правления. Для миллионов царских подданных государство не только проявляло терпимость к другим религиям – оно представляло себя защитником определенных форм ислама, иудаизма, буддизма, протестантизма и др. Конфессиональная политика содействовала своего рода гражданскому участию в делах государства, признававшего только подданных, а не граждан. Царский режим конкурировал за лояльность подданных, особенно тех, у кого имелись

единоверцы за пределами прозрачных границ империи. Мусульман, евреев и других православных побуждали связывать свои надежды и чаяния с монархией и ее институтами.

Мусульмане были отдельной проблемой для этого имперского проекта. Католики, протестанты, евреи и мусульмане жили в соседних странах, но, в отличие от евреев, не имевших на своей стороне никаких иностранных королей и армий, российские мусульмане могли обращать взоры к османскому султану, который клялся защищать верующих на своих границах. В начале XX в. Николай II (годы правления 1894–1917) столкнулся с конкуренцией со стороны не только османов, но и немцев и японцев, старавшихся подорвать мощь империй-соперниц с мусульманским населением, также обещая защищать ислам.

Проводя политику веротерпимости, царское правительство пыталось не только закрыть границы империи, но и распространить собственное влияние на местных мусульман. Суды и административные учреждения глубоко проникали в мусульманские общины, потому что решали внутренние споры между мечетями, синагогами, церквями и храмами. Миллионы мусульман всех слоев общества активно участвовали в этой религиозной политике. Многие из них находили общий язык с режимом, который, как казалось, поддерживал их понимание истинного смысла религии. Мусульмане в конце концов признали империю «Домом ислама» (*дар аль-ислам*), местом, где они могли легально исполнять свой религиозный долг. По ходу дела они стали принципиально важными посредниками, благодаря чему политические, судебные и административные органы империи со сравнительно низкими затратами расширялись территориально и управляли значительной частью Евразии. Эта книга рассказывает, как Россия стала мусульманской державой – и как правительство сделало ислам столпом имперского общества, превратив мусульман в активных участников повседневной работы самодержавной власти, строительства и поддержания империи на местах.

История становления российского «Дома ислама» и религиозного фундамента российской истории находилась в тени давней исторической традиции, которая сосредоточивалась на якобы вечном конфликте между христианством и исламом и между Европой и Востоком. Насилие играет одну из главных ролей в подобных нарративах. Чеченские войны России, как и многие другие после распада Югославии, постоянно связывают с образами религиозного насилия, в Европе отошедшего в далекое прошлое. Они напоминают мятежи эпохи Реформации, когда католики и протестанты стремились очистить свои ряды от «скверны», уничтожая

своих врагов-«еретиков» и оскверняя их священные символы^[1]. Большинство западноевропейцев за пределами Северной Ирландии ныне воспринимают эту враждебность как анахронизм. Но, обратившись к европейским фронтам – Балканам и Кавказу, наблюдатели приходят к иным выводам. С точки зрения многих политиков, журналистов и ученых, вспышка войн между христианами и мусульманами в 1990-е гг. была предсказуемым возвратом к естественному состоянию конфликта между этими религиозными традициями после искусственного перерыва при социализме. Согласно одной из часто повторяющихся формулировок, эти войны были свидетельством «столкновения цивилизаций», питаемого вековой ненавистью.

Стандартные рассказы о прошлом России давали плодородную почву для такого образа мышления. Средневековое Московское государство выросло из зависимости от мусульманских правителей Золотой Орды. К середине XVI в. Московскому государству удалось подчинить своих бывших властителей. Чудотворные иконы помогали москвитам в их борьбе против «неверных», и они отпраздновали этот переворот как победу православия над исламом, чудо, увековеченное постройкой собора Василия Блаженного на Красной площади – и разрушением мечетей на вновь завоеванных территориях вдоль Волги. По мере экспансии в XVII–XVIII вв. государство сталкивалось с сопротивлением мусульманского населения на восточных и южных рубежах. В XIX в., как нам часто напоминают, российские войска вели тяжелую войну за господство на Кавказе. В 1820–1860-х гг. сообщества горцев ответили на нее *джихадом*. Завоевание царями Центральной Азии во второй половине века принесло империи престиж, но с ним и бремя абсорбции многолюдного мусульманского населения на отдаленных границах с Китаем и Британской Индией (см. карту 1). К началу XX в. в империи Романовых жило больше мусульман, чем под властью османского султана. В каждой фазе экспансии Россия рисковала конфронтацией с османами. В одиннадцати больших войнах с конца XVII по начало XX в. и православный царь, и мусульманский султан были вынуждены бороться против вражеских единоверцев внутри своих границ.

Историки позднейших периодов русской истории укрепили это представление о почти постоянном антагонизме между российским государством и исламом. Согласно большинству рассказов, мусульмане оказались ни много ни мало угрозой советскому режиму, принявшему сложное наследство Российской империи^[2]. Мусульмане на Кавказе

и в Центральной Азии продолжали сражаться с новой властью и после того, как оппозиция была уничтожена во всех остальных местах. Советское государство, вооруженное идеологией воинствующего атеизма, организовало антирелигиозные кампании, в которых уничтожило исламские институты и кадры. Когда гитлеровские армии наступали вдоль южных границ Советского Союза, они обнаружили, что мусульманские добровольцы, наряду с другими, готовы присоединиться к антисоветским силам. Сталинская депортация чеченцев и их соседей-мусульман послужила свидетельством тому, что власть еще сомневалась в лояльности народов, долгое время сопротивлявшихся царскому и затем советскому правлению.

Во время холодной войны западные наблюдатели считали ислам ахиллесовой пятой советской системы – не только потому, что религия, как казалось, предохраняла мусульман от коммунистической идеологии, но и потому, что у мусульман была самая высокая рождаемость в советском обществе. Эксперты предсказывали, что в результате этого демографического давления в будущем большинство призывников в Советскую армию станут мусульманами. В 1980-х гг. победа моджахедов над советскими войсками в Афганистане произвела глубокое впечатление на Восточный блок и на Запад, а также на его воинов-союзников из нарождавшихся джихадистских кругов. Их успех указал на возможность того, что революция под зеленым знаменем ислама сокрушит красную империю^[3].

Мусульмане не сыграли предсказывавшейся многими на Западе революционной роли в коллапсе СССР в 1991 г., но это не полностью свело на нет ощущение угрозы. Постсоветские элиты от Москвы до Ташкента по-прежнему воспринимали ислам как первейшую угрозу стабильности этих новых государств. Они указывали на опасность, исходящую от иностранных мусульман по ту сторону неустойчивых границ с Турцией, Ираном, Афганистаном, Пакистаном и Китаем. Движение «Талибан», казалось, подтвердило тревоги этих элит относительно ислама как агрессивной идеологической силы. Более того, недавние события усилили страх перед их собственными мусульманскими гражданами. Чеченские террористы обратили борьбу против гражданских целей, таких как театры и рок-концерты в российских городах, тогда как оппозиционные группы в Центральной Азии ушли в глубокое подполье, агитируя против диктаторских режимов во имя самых разных вещей – от свободы совести и демократических выборов до создания единого

исламского государства для мусульман этого региона^[4].

В то же время крушение советской империи породило парадокс, оставшийся почти незамеченным. С одной стороны, оно высвободило различные формы насилия, которые старались объяснить и даже представить нормальными модели цивилизационного конфликта. С другой стороны, оно дало возможность поставить под вопрос то понимание прошлого, на котором основана такая интерпретация. Открытие архивов и библиотек и расширившиеся возможности интеллектуального обмена позволили ученым исследовать связанные с исламом темы, табуированные при советской власти.

При написании этой книги использовались многие из вновь появившихся источников для пересмотра истории взаимодействия России с исламом. В других рассказах о российско-исламских отношениях подчеркивается конфронтация, как в Чечне, тогда как в предлагаемой читателю работе исследуются исторические поиски альтернатив этому насилию в царской империи с конца XVIII по начало XX в. Я стремлюсь показать, что история ислама в Российской империи служит ключом к пониманию одного из важнейших вопросов интерпретации истории России и в более широком плане – истории империй. Историки долгое время занимались объяснением революций 1917 г. и оценкой легитимности большевистского режима, но лишь недавно начали изучать то, как царской империи удалось продержаться так долго и сохранять относительную стабильность вопреки невероятной неоднородности населения империи, обширности ее территории и, на первый взгляд, слабому и неупорядоченному характеру управления. Недавние исследования подчеркнули существенную роль самодержавия. Как показал Ричард Уортман, династия Романовых действовала как динамичная и адаптивная сила^[5]. Другие историки подчеркивали опору режима на полиэтничную элиту, занявшую ключевые правительственные позиции в центре и правившую от его имени в пограничных землях^[6]. Ученые также отмечали, что эта элита была многоконфессиональной и что ее религиозное разнообразие иногда вызывало трения между православной церковью и государством, а также между православными и теми, кто не исповедовал господствующую религию.

Надо сказать, что историки не исследовали постоянных усилий царского режима основать имперскую власть на религии. Династия Романовых на протяжении трехсот лет своего правления (1613–1917) опиралась на православные символы. Однако с начала XVIII в. империя

стала домом для значительного числа католиков, протестантов, евреев, буддистов, мусульман и приверженцев различных местных верований. Современные ученые склонны концептуализировать это разнообразие в терминах этнических или национальных групп, но царские элиты смотрели на разнообразные народы империи сквозь призму религиозной принадлежности. В этой книге я стараюсь реконструировать отношение современников – как мусульман, так и их правителей – к политике в сфере религии, служившей фундаментом империи. Приверженность государства царей к правлению посредством религиозных практик и институтов и управления ортодоксией – *конфессионализация* населения империи – позволяла государству управлять, реже применяя насилие и добиваясь консенсуса чаще, чем ранее представляли историки. Для обеих сторон религия занимала центральное место в работе по созданию общего морального универсума. Конечно, играли свою роль социальный капитал и ранг, и в последние годы империи некоторые представители элиты придавали все больше важности категории «национальности». Историки России, как и других империй, обращали внимание на подъем национализма как ключ к пониманию развала империи^[7]. Они старались проследить истоки национальных движений, которые в конце концов победили в Европе после Первой мировой войны и краха империй Романовых, Габсбургов и Османов, и были склонны преувеличивать привлекательность национальных символов и секуляризацию российского имперского общества до 1917 г.; исследователи пренебрегали тем, что интегративная конфессиональная политика, служившая *modus operandi* для царского режима, сохраняла жизнеспособность. С точки зрения российского государства казалось, что религия дает более фундаментальную основу для лояльности – и для дисциплины. Имперские законы обязывали каждого подданного принадлежать к какой-либо конфессиональной группе и, что не менее важно, подчиняться авторитету духовного сословия каждой конфессии. Согласно этой модели, религиозный конформизм усиливал уважение к порядку. Он регламентировал семью и обуславливал подчинение светским властям. Верно было и обратное. Нонконформизм и гетеродоксия выглядели угрозами существующей власти. Отступление от канонических норм, ритуалов и доктрин какой-либо из терпимых религий бросало вызов имперскому порядку. Память о расколе православной церкви в XVII в. и о восстаниях, спровоцированных религиозными диссидентами, заставляла большинство царских чиновников твердо стоять на стороне «ортодоксии» каждой конфессии, даже считая эти религии ниже

православия.

Первоначально многие мусульмане, как и члены других общин, боролись против царского завоевания, но после упрочения российского правления ему сопротивлялись лишь сравнительно немногие, в связи с чем наш рассказ – не романтическая история гонений и сопротивления, не о том, как мусульмане якобы жили в отдельном мире, изолированные в своих общинах, индифферентные или враждебные к окружающей империи. Некоторые мусульмане проповедовали, что нужно избегать всего российского. Но это все труднее и труднее было осуществить на практике, поскольку имперские институты все глубже проникали в местные сообщества. Избегать контактов с государством и его чиновниками оказалось так трудно для этих мусульман именно потому, что слишком многие их единоверцы обращались к режиму за помощью в наведении порядка в их сообществах. К кому было обращаться благочестивым мусульманам, когда их соседи отказывались посещать молитвы в мечети, пили алкоголь или с ошибками исполняли суфийские мистические ритуалы? Сами мусульмане взывали к государственному вмешательству в дискуссиях с другими мусульманами. Как мы увидим, мусульмане нуждались в царской власти, чтобы жить согласно Божию плану, как они понимали его.

Царская империя, конечно, родилась в завоевательных войнах. Однако после окончания сражений правителям и управляемым приходилось договариваться о неких условиях мира. Редко случалось, чтобы каждая сторона желала возобновления вражды. С конца XVIII в. поиски гражданского мира на территории Российской империи строились вокруг своеобразного режима веротерпимости. Хотя православная церковь сохраняла обширные привилегии, мусульмане, католики, протестанты, евреи и буддисты получили официальное признание своих религий. Веротерпимость первоначально служила стратегией успокоения страстей, возбуждавших приверженцев гонимых вер на борьбу против режима, но стала чем-то гораздо большим, чем политика невмешательства, как этот термин обычно понимают сегодня. В Европе XVIII–XIX вв. это понималось по-иному. В России веротерпимость служила структурой для интеграции неправославных подданных, количество которых по мере экспансии империи постоянно росло. Эта модель основывалась на разработанной мыслителями Просвещения всех стран Европы идее о том, что все религии обладают некоторыми общими чертами. Терпимые религии – по сути, развитые системы дисциплины – могли принести пользу «просвещенным» правителям. Где насилие было бы слишком грубым инструментом, там

обращение к религиозному авторитету могло помочь сделать лояльными и дисциплинированными подданными тех, кто, возможно, не послушался бы одного монаршего слова, но согласился бы повиноваться Богу. Веротерпимость была тем инструментом государственного вмешательства, который зачастую приветствовали сами мусульманские подданные.

В этой книге я стремлюсь показать и то, как режим пытался применять религию для управления империей, и то, как мусульманские общины использовали царскую политику и суды в своих целях. Режим инструментализировал ислам, но мусульмане овладели государственными учреждениями, применяя их методы принуждения в повседневных интерпретативных дискуссиях среди мусульман и мусульманок. Империя в значительной мере опиралась на лояльность мусульман, потому что прочно укоренилась в умах мусульманских посредников и стала принципиально важным инструментом в ситуациях, когда мусульмане спорили, дискутировали и сталкивались друг с другом из-за смысла своей религии и своего места в мире. Романовское государство черпало силу из этого альянса с мусульманами, искавшими помощи против своих врагов, даже когда было неясно, кто из союзников кого использует. Посредством подобных взаимодействий империя оформлялась в умах своих подданных, хотя результат, возможно, разочаровал некоторых мусульман. Религия стала зависимой от институтов государства, а империя опиралась на конфессиональный фундамент.

И перед царской властью, и перед его мусульманскими подданными встала дилемма: как сделать ислам полезным в качестве конфессии, терпимой в империи. Как и в современной Европе, правительство видело ключом к этой стратегии привлечение влиятельных, но достойных доверия мусульманских религиозных деятелей. Они должны были служить посредниками для режима, передавая государственные директивы, охраняя мораль верующих и символизируя собой отеческую заботу царя об исламе. Но эта религия, как и иудаизм, была особой проблемой для романовского государства. У других терпимых конфессий были некие формы иерархической организации, которую государство могло бы включить в свою структуру, но ислам, по наблюдению Ричарда Буллиета, исторически развился «без такого ценного или обременительного груза, как организованная церковная структура или централизованный источник доктринального авторитета». Религиозный авторитет был текучим и неформальным: «местные общины мусульман в основном сами выбирали свой путь и выдвигали собственных религиозных лидеров, исходя из

готовности следовать тем людям из своей среды, которые казались наиболее благочестивыми или образованными»^[8]. В России поиски источника исламского авторитета заставили режим обращаться к мусульманам, вовлекать их в процесс конструирования исламских институтов ради приобретения государственного патроната – и помощи в дисциплинировании мусульманских подданных царя.

Для мусульман этот путь к социальному миру был как минимум тернистым. В наши дни мусульманские политические лидеры в Москве охотно указывают, что ислам пришел в Россию раньше православия; ислам, таким образом, самая «традиционная» из российских религий^[9]. Мусульмане принесли свою религию народам Евразии с Аравийского полуострова в первые века ислама. К X в. крупные мусульманские сообщества организовались в Поволжье, Сибири, на Кавказе и в оазисных городах Центральной Азии. Ислам распространялся по Поволжско-Уральскому региону и степям к северу от Каспия. Большинство этих новообращенных стали суннитами и приняли ханафитскую школу правовой интерпретации (названную в честь юриста VII в. Абу Ханифы); меньшинство на Кавказе и в Центральной Азии стали шиитами или последователями других правовых школ. Обращение в ислам среди народов, населяющих эти разнообразные лесные, степные и пустынные регионы, продолжалось и в Новое время^[10]. Но с XV в. все больше этих сообществ подчинялось правлению царей, которые традиционно воплощали собой православное благочестие.

Мусульмане – подданные империи никогда не составляли однородного сообщества. Они в разное время и по-разному входили в состав империи и потому имели различающийся опыт подчинения имперской власти. К моменту воцарения Екатерины Великой российские правители уже более двух веков управляли мусульманами Поволжья. Екатерина присоединила новые мусульманские народы в Крыму и степных регионах к северу от Кавказских гор и Каспийского моря. К концу 1820-х гг. войска Александра I (годы правления 1801–1825) и Николая I (1825–1855) захватили территории к югу от Кавказского хребта, отбросив иранцев и османов за реку Аракс. Российской армии понадобилось еще три с половиной десятилетия для завоевания мусульманских общин, разбросанных по Северному Кавказу от Черного до Каспийского моря. Между 1834 и 1859 гг. движение под руководством имама Шамиля оказало серьезное сопротивление царским войскам на территории Дагестана и Чечни, и в те же годы российские администраторы выдвинули свои

пограничные форпосты за реку Урал и дальше в казахские степи. К концу XIX в. Российская империя простиралась до реки Амударьи и гор Тяньшаня в Центральной Азии. Расширяясь в направлении Гиндукуша, империя захватывала контроль над степями, пустынями, высокогорьями и густонаселенными оазисами; их разнообразное население состояло из кочевников, горожан и горцев в изолированных общинах.

Эта модель экспансии в столь разнородные регионы, населенные мусульманами, породила другой парадокс империи. Царская элита понимала завоевание Кавказа, казахской степи и Центральной Азии как подтверждение имперской славы и европейской идентичности России, но также и признавала, что новые границы порождают новые уязвимые места. Лишь Черное море отделяло Крым от Османской империи. Экспансия за Кавказский хребет формировала растянутую границу и с Османским государством, и с каджарским Ираном. Протяженные общие границы с Афганистаном, Британской Индией и Китаем символизировали великодержавный статус России, но также усиливали настороженность властей по поводу распространения имперской власти на такое расстояние от столицы, заложенной Петром Великим. Вдоль южных границ империи от Крыма до Памира миллионы мусульман жили по обе стороны границы вдалеке от имперского центра. Перед царской властью вставала задача разорвать связи мусульман с их соседями-единоверцами, в том числе с их бывшими правителями в Стамбуле, Тегеране и при оазисных дворах ханов Трансоксианы.

К концу XIX в. мусульмане жили в восьмидесяти девяти губерниях и областях империи (а также в протекторатах – Бухаре и Хиве). По условиям жизни можно разделить эту территорию на семь различных зон компактного заселения: Крым, Северный Кавказ, Закавказье, Поволжье, Урал, Казахстан и Центральная Азия (Трансоксиана). Восьмая зона – северный пояс разбросанных диаспоральных общин – простиралась от Польши через Санкт-Петербург и Москву до Сибири. В 1897 г. первая всеобщая перепись населения всей империи официально зарегистрировала около четырнадцати миллионов мусульман, хотя организаторы переписи пришли к выводу, что они недосчитали мусульман, и оценили их истинное число примерно в двадцать миллионов. Более трех с половиной миллионов мусульман жили в губерниях так называемой «Европейской России». Более трех миллионов обитали на Кавказе, и самая большая группа, около семи миллионов человек, населяла Казахстан и Центральную Азию.

Помимо географического положения, демографии и исторического опыта отношений с российскими администраторами и поселенцами,

гетерогенность мусульманских подданных царя проявлялась в культурных различиях. Согласно переписи 1897 г., мусульмане принадлежали более чем к дюжине языковых групп, подсчитанных властями. Более двенадцати миллионов говорили на языках «турецко-татарской» группы. Две следующие по величине группы были «кавказские горцы» (более миллиона носителей языков) и «восточные индоевропейцы» (более полумиллиона носителей); более десяти тысяч мусульман считали своим «родным языком» «русский»^[11]. Кроме того, прежде чем царские институты связали воедино эти различные сообщества под имперской властью, они слабо контактировали друг с другом и, возможно, испытывали лишь самое абстрактное ощущение принадлежности к одной религиозной общине. Царский режим однажды выработал отдельные административные уложения для каждой местности и тем увековечил различия между ними. Мусульмане на Волге и в Крыму подчинялись гражданской администрации, а на Урале, Кавказе и в Центральной Азии – различным формам военного управления. Также на региональной основе государство назначало этим народам обязанности и привилегии, тем временем инкорпорируя их в более обширную сословную структуру империи.

Численность мусульманского населения, его распределение по территории и геополитическая важность сообществ последователей ислама ограничивали спектр управленческих возможностей российского государства. Начиная с XVI в. спорадические попытки обратить в православие мусульман Поволжья и Урала дали небольшое количество обращенных, но вызвали серьезное сопротивление. В XVIII в. мусульмане периодически поднимали вооруженные восстания против кампаний христианизации. Подобно тому как эти народы нельзя было массово обратить в православие, не угрожая стабильности империи, их нельзя было так просто и выселить за ее пределы. В отличие от правителей средневековой Испании, которые выселили (или обратили) мусульман и евреев, Романовы никогда не прибегали к тотальным изгнаниям ради однородности населения. Конечно, мусульмане южного пограничья России, примыкавшего к Османской империи, порой становились жертвами подобного государственного насилия. В ходе жестокого подчинения Кавказа царской армией при Николае I российские командиры хвалились тем, что обращали в бегство нелояльных мусульман. Несколько сотен тысяч мусульман покинули свои дома на Кавказе и в Крыму после Крымской войны (1853–1856) и поражения сопротивления на Северном Кавказе^[12].

Не следует, однако, на основе кровавой истории изгнания и бегства мусульман из южной зоны фронта делать выводы о политике империи в отношении ислама в целом. Российская военная стратегия преследовала ограниченные, хотя и беспощадные цели. Власти не мечтали об очистке Северного Кавказа и Крыма от всех мусульман. Российские генералы долгое время обещали отвечать на нелояльность «истреблением», и войны с Османами демонстрировали, насколько все еще были важны эти регионы и лояльность их жителей. Но подобная стратегия никогда не запрещала кооптацию местных элит или даже наем перебежчиков.

Насилие царей не было и единственной причиной мусульманской эмиграции. Мусульманские военачальники вроде имама Шамиля, возглавлявшего антиимперское сопротивление в Дагестане и Чечне, насильственно переселяли общины, которые отказывались присоединиться к его джихаду против русских. Марк Мазовер привлек внимание к проблеме: как выявить сознательное намерение и отличить «изгнание от паники», и отметил, что «одно могло переплетаться с другим, как показывает случай немцев Восточной Пруссии в 1944–1945 гг.». На Кавказе и в Крыму играли роль и рекрутирование османами, и исламское право. Османские эмиссары ездили по региону, призывая к миграции от «неверного» правления в «Доме войны» (*дар аль-харб*), отвергая статус России как «Дома ислама» и обещая мусульманам помощь при переселении в «хорошо защищенные владения» султана. Их призывами подкреплялись суждения исламских религиозных авторитетов, которые требовали от единоверцев, мусульман-суннитов, бежать из-под власти христиан и селиться в государстве, управляемом суннитским мусульманским государем. Связь между геополитикой этих пограничных зон и политикой в отношении мусульман отражалась и в структуре обратной миграции мусульман в тот же период. После бегства суннитов с Кавказа шииты стали переходить на российскую территорию из Ирана, где шиизм был доминирующей религией. К 1860-м гг. демографический баланс сдвинулся от примерного паритета между суннитами и шиитами к преобладанию шиитов в пропорции 2 к 1. В связи с нефтяным бумом в Баку и строительством железной дороги в Центральной Азии иранские мигранты хлынули в Российскую империю. В конце XIX – начале XX в. племена из Северного Ирана и Афганистана периодически просили разрешения стать российскими подданными^[13].

Царская власть хотела безопасных границ и внутреннего порядка, добивалась внутренней стабильности и, по возможности, более сильных политических позиций, чем у слабейших соседей. Элита никогда не

санкционировала изгнания мусульманских крестьян, торговцев, ремесленников и солдат, которые играли такую важную роль в функционировании империи во внутренних губерниях. Напротив, империя Романовых продержалась так долго и смогла управлять столь обширным и неоднородным пространством, располагая сравнительно скромными ресурсами, по большей части потому, что ее элита была склонна к осторожности. Силы, скреплявшие империю, – царские генералы и полицейские – обладали чутьем в отношении и возможностей, и границ имперской власти. В XIX в. путь к имперской славе пролегал в Азии, особенно после поражения в Крымской войне, когда позиции России в Европе стали уязвимее. Власти признавали, что дальнейшая экспансия должна опираться на некоторое соглашение с мусульманами.

Мусульмане в своей реакции на русскую угрозу наталкивались на очень сходные ограничения. Перспектива стать подданными Российской империи была привлекательнее, чем подразумевала националистическая или исламистская риторика, а альтернативы обошлись бы гораздо дороже. Историки мусульман империи по большей части описывали их как сообщество, затронутое социальными и экономическими структурами империи, но в основном автономное в своей внутренней политике. На практике этот изоляционистский сценарий был доступен немногим людям того времени. Поучительный пример – опыт мусульман Дагестана и Чечни с конца 1820-х по 1850-е гг., хотя из-за мифов о мусульманском сопротивлении российскому присутствию на Кавказе в это трудно поверить. Перед лицом угрозы российского завоевания местные мусульмане не смогли выработать стратегию объединения против царских войск, хотя историки долгое время трактовали этот период как эпоху «джихада», вдохновленного и организованного мусульманскими суфийскими братствами. Мусульмане сражались на обеих сторонах конфликта, за и против империи. Важнее, как показал Майкл Кемпер, что базовая модель сопротивления основывалась на дороссийских спорах в защиту исламского права против туземных, а не царских властей. С этой точки зрения для имама Шамиля и его предшественников «государство джихада» было не только средством «защиты» мусульман от «неверных»; их стремление насадить исламское право служило основой стратегии, направленной против других туземных правителей, и было важным компонентом государственного строительства за счет локальных элит, часть которых встала на сторону России^[14].

Для мусульман и христиан принять предложение царского режима о патронате над исламом означало забыть предшествовавшие

насильственные завоевания. Они строили социальный мир и имперский порядок, опираясь на традицию поисков общего языка, не игнорируя религию, а используя ее. Со Средних веков мусульмане давали присягу на Коране, который для этой цели хранился в Кремле. Позже мусульмане в каждом завоеванном регионе приносили на этой священной книге клятву верности, за которой режим признавал связывающий авторитет. Для христиан и мусульман религиозные различия оставались важными, однако имея дело друг с другом, они учились ссылаться на то, что казалось их общей чертой, – повиновение единому Богу. Монотеизм, связывавший правителей и подданных, устанавливал рамки переговоров. Но это обстоятельство не было лишь отправной точкой. В бесчисленных актах взаимодействия между мусульманами и российскими властями с конца XVIII по начало XX в. предстояло выработать импликации подобных утверждений, причем каждая сторона пыталась управлять реакциями другой. Этот общий ориентир не стирал границ между исламом и царской религией. Он также не маскировал подчинения мусульманских подданных инструментам принуждения государства царей. Но он устанавливал рамки для поиска точек соприкосновения, которые помогли бы укрепить имперское правление по возможности без употребления силы. Как и в сценариях сношений между индейцами и белыми в Северной Америке, проанализированных Ричардом Уайтом, каждая сторона преследовала свои собственные цели, но оправдывала «свои действия в терминах, которые, с ее точки зрения, лежали в основе культуры другой стороны»^[15].

Не только русские придерживались такого подхода. Наполеон во время египетской кампании клялся в приверженности тому же Богу, которому поклоняются мусульмане. Подобные заявления, включая проведение параллелей между Иисусом и Мухаммедом, в качестве стратегического моста между христианами и мусульманами влияли на язык европейской дипломатии в сношениях с османами. Позже британские и французские администраторы искали исламской легитимации своей власти над африканскими и азиатскими колониями. Габсбурги создали в Боснии и Герцеговине исламскую иерархию для управления делами мусульман – и разорвали мусульманские связи со Стамбулом. В XX в. японцы объявили о своей особой связи с исламом в рамках более общей кампании подрыва влияния европейских империй в Азии и утверждения на их месте японской державы. Даже германский кайзер использовал эту стратегию. В 1898 г. Вильгельм II поклялся защищать триста миллионов мусульман, включая подданных британской, французской и российской держав. Во время Первой мировой войны он мечтал поднять «весь мусульманский мир на

яростное восстание», джихад против врагов Германии^[16].

Но царский режим, выковывая свою империю, стремился к альянсу с мусульманами на более прочной основе, на более долгий срок и преуспел больше своих имперских соперников. И представление о том, что ислам особенно полезен для государства, даже если он не очень хорошо сочетается с официальной идеологией, пережило царей. Оно возрождалось эпизодически, но играло важную роль в совершенно иных условиях советского режима; оно пережило даже распад СССР и вновь возникло в проектах молодых постсоветских республик по приручению ислама ради укрепления претензий на политическую легитимность.

Многоконфессиональные царские элиты, подобно своим османским соперникам, находили ценных союзников в своем желании основать имперское правление на религиозном авторитете. Строительство подобного конфессионального государства требовало не только наличия религиозных элит, но также, в контексте царского режима, и мобилизации мирян^[17]. Чтобы провозглашать полезность соединения светской власти с духовной для дела управления империей, режиму пришлось укрепить отдельные религиозные институты – мусульманские, католические и еврейские. Но в такой огромной многоязычной империи, простиравшейся от Балтики до Кавказа и Тихого океана, царские чиновники боролись за доступ к информации о внутренних механизмах религий, из которых они хотели извлечь пользу. Они прежде всего смотрели на «духовенство» каждой общины, даже в таких традициях, как ислам, исторически не признававших подобных социальных групп. Но в России XIX в., как и в Европе, препятствием для веротерпимости служил и антиклерикальный дух.

Царская бюрократия, ценя предполагаемое влияние религии на мораль и порядок, но не доверяя клирикам, создавала пространство для мирских инициатив, приветствуя вызовы клерикальному авторитету снизу. Как и в колониальной Индии, подозрительность в отношении туземных религиозных элит стимулировала официальный интерес к изучению текстов, которые позволили бы администраторам преодолеть зависимость от их посредничества. Российские власти во всех регионах империи привлекали на службу мусульманских переговорщиков, но бюрократия использовала разных информантов и тексты, и это означало, что официальные концепции ислама менялись со временем и различались в разных местах. Внутри царской элиты зачастую не было согласия в вопросе об оценке ислама. Когда казалось, что существует риск для

православной церкви и ее неофитов, высказывались самые противоположные точки зрения. Несмотря на разнообразие официальных мнений и неоднородность самих мусульманских общин, обычно побеждали точки зрения той части элиты, которая отстаивала принципиальное положительное влияние ислама на стабильность империи, будь то в Санкт-Петербурге или на кавказских или центральноазиатских границах. Когда брали верх критики ислама – например, в Казахстане середины XIX в., – их победы бывали пирровыми. Государство оказывалось слабее всего, когда оно меньше всего связывалось с исламскими делами и когда мусульмане не могли использовать его мощь на благо религии.

Эта точка зрения, основанная на документах из центральных и местных государственных архивов, как и на различных мусульманских источниках, позволяет увидеть Российскую империю в новом свете. Долгое время ее описывали как «недоуправляемую» политику со слабыми связями между столицей и отдаленной периферией. Но в действительности империя занимала много места в умах мусульман и мусульманок – тех подданных царя, которых, как и евреев, обычно изображают наименее способными интегрироваться в имперскую среду^[18]. Прощения, доносы, судебные протоколы, полицейские рапорты и многочисленные мусульманские источники показывают, каким образом мусульмане и мусульманки внутри более обширной структуры царской веротерпимости пришли к представлению об имперском государственном аппарате как об инструменте Божией воли. Подобно историкам судов и институтов управления в других обществах, я читал судебные протоколы, полицейские рапорты и другие источники, пытаясь извлечь из их языка информацию об идентичностях этих деятелей, о том, как они пытались адаптировать право для конкретных целей и, в данном контексте, формировали и исламскую традицию, и механизмы работы империи. Не всякая тема, связанная с исламом, проникала в имперские архивы. Но, как я стараюсь показать, государство царей стало важнейшим форумом для разрешения конфликтов между мусульманами. Некоторые мусульманские подданные царя, возможно, предпочитали избегать государства, но они не могли гарантировать, что другие мусульмане, в том числе их соседи и супруги, не привлекут их к суду или не обратятся в полицию. Это была империя, в которой управление, правосудие и благочестие были одновременно и семейным делом, и делом мусульманской общины и имперских институтов.

Задолго до того как современные мусульманские мыслители вообразили «исламское государство» как бюрократический инструмент по

насаждению божественного права, мусульманские подданные династии Романовых стремились использовать институты империи для реализации религиозных обязанностей и прав. Читатель по опыту знакомства с другими колониальными системами мог бы ожидать историю мусульманского сопротивления давлению царской власти, особенно в таких областях, как семейная сфера. Мусульмане по-разному реагировали на Российскую империю. Но даже источники, созданные самими мусульманами за пределами государственных институтов, документируют разнообразные способы участия в работе институтов режима; мусульманские ученые, собиравшие биографии других видных религиозных деятелей, ссылались на судебные дела и прочие акты взаимодействия, даже если принижали роль подобных контактов, чтобы ни у кого не возникало мыслей о коррупции^[19].

Там, где царский режим учреждал администрацию, мусульмане прибегали к нему не только как к репрессивному инструменту, но как к средству поддержки истинной религии – способу направлять супругов, детей, родственников и других людей на верный путь к Богу, путь шариата. Мусульмане не изолировали женщин и семью от полицейских органов, а учились связывать государство с урегулированием семейных конфликтов и защитой прав, основанных на шариате. Таким образом государство глубоко проникало в общины мечетей империи. Прежде историки видели «недоуправление» там, куда не имела доступа конвенциональная, секулярная ветвь власти, но это неверное понимание связей между правителем и управляемым. И тот и другой разделяли мнение, сложившееся в XVIII в., о том, что имперский порядок опирается на религиозный авторитет и что агенты царя, наряду с каждым подданным, участвуют в строительстве мира, угодного Богу. Русскими владел страх перед народным возмущением, инспирированным религиозной рознью, как в их собственной церкви в XVII в., и здесь их интересы смыкались с интересами мусульманских ученых, защищавших традицию от «незаконных нововведений» (*бид'а*) в интерпретации религии. То, что задним числом может показаться «традиционными» религиозными практиками, в действительности было создано государством и его мусульманскими посредниками.

Эти убеждения, конечно, не означали, что каждая сторона всегда действовала так, как хотелось другой. Они давали широкий простор для непонимания, неверных расчетов и конфликтов. Екатерина Великая первой сформулировала модель веротерпимости, но многие из ее преемников относились к этой модели прохладно. Православная церковь оставалась ее

непоколебимым противником и требовала эксклюзивной государственной поддержки. Она боролась не только против мусульман, которых подозревала в миссионерской деятельности среди христиан, но и против тех православных, которые восхваляли «нравственное учение Корана и находят, „что оно даже не уступает Евангельскому“» или исповедовали тот взгляд, что «будто бы все равно – быть христианином или магометанином, лишь бы только быть честным человеком». Кроме того, постоянные войны с османами воскрешали и поддерживали недоверие к мусульманам как в правительственных кругах, так и за их пределами. Ф. М. Достоевский испытывал отвращение к политике аккомодации. В 1877 г. в разгар очередной русско-турецкой войны он агитировал русскую публику против «превознесения мусульман за монотеизм», называя это «коньком очень многих любителей турок» в обществе, которое ошибочно считало ислам более просвещенным, нежели язычество поклоняющегося иконам русского крестьянина. С точки зрения Достоевского и других деятелей русской литературы и особенно оперы, русские, проникнутые национальным духом, должны были приветствовать владычество России на Востоке^[20]. По мнению критиков, конфессиональная политика империи была слишком партикуляристской. Либералы ненавидели ее как помеху универсальному праву, а консервативные националисты видели в ней препятствие для однородности империи, где доминировала бы русская культура и этничность. Оба лагеря были не в состоянии понять, что систематически партикуляристская политика империи содействовала аккомодации разнообразия и в то же время укрепляла власть режима над этими народами. Странники более решительного подхода к исламу влияли на дух локальной политики на региональном уровне, но так и не смогли полностью переориентировать политику царского режима. С исключительной последовательностью императив управления империей торжествовал над националистическими (и либеральными) призывами к конфликту.

Интересы институтов тоже стояли на кону. Определив задачу «полиции предохранительной» в «благоустроенных государствах» как «охранение обрядов религии и обуздание расколов», царские власти последовали модели наполеоновского государства и учредили централизованный бюрократический орган для администрирования терпимых конфессий^[21]. Он был создан в 1810 г. как Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, в 1817 г. преобразован в Министерство духовных дел и просвещения, а в 1832 г. стал

подразделением главной организации, назначенной поддерживать внутренний порядок в империи, – Министерства внутренних дел. Это министерство надзидало над официально признанными церковными структурами неправославных исповеданий, включая официальную исламскую иерархию, основанную Екатериной Великой на восточном степном фронтире в 1788 г., хотя ему приходилось конкурировать с другими учреждениями – в том числе с православной церковью – за влияние на царскую политику. Военное министерство управляло мусульманами на кавказском и степном пограничьях. Когда царская армия взяла на себя ответственность за управление мусульманами на территориях прикаспийских степей и Трансоксианы, аннексированных между 1860-ми и 1880-ми годами, ей удалось отобрать контроль над религиозными делами у МВД. Но в 1872 г. МВД вернуло себе часть полномочий, учредив исламскую иерархию для управления делами суннитов в Закавказье, и другую – для шиитских общин. При этом еще одно учреждение – Министерство иностранных дел – тоже участвовало в дебатах о политике. Его сотрудники, внимательные к мнениям мусульман, проживавших вблизи границ России, зачастую отстаивали широкую терпимость к исламу как средство подготовить путь для экспансии на территориях Османской империи, Персии, Трансоксианы, Афганистана, Индии и Китая. Но, в отличие от других министерств, оно было готово признать полезность тех эмигрантских групп, которые другие мусульмане считали «неортодоксальными», в частности исмаилитов и бахаи, воспринимая их как орудие против Персии и Британской империи^[22]. Таким образом, царская политика творилась множеством институтов в условиях конкуренции между министерствами в столице и губернских городах, а также между разными официально поддерживаемыми мусульманскими авторитетами в Крыму, в городе Уфе на восточном степном фронтире, на Северном Кавказе и в Закавказье. Еще одной силой были миряне. Обращаясь к царскому правосудию и призывая к официальному вмешательству в конфликты с другими мусульманами, они зачастую направляли курс имперского государственного строительства на местах такими путями, которые Санкт-Петербург не мог ни предвидеть, ни контролировать.

Подобный мирской активизм проливает свет еще на одну малоизученную черту империи. Ученые долгое время следовали за русскими интеллектуалами, выделяя Европу как естественный образец для сравнения с Россией. Когда они сопоставляли Россию с империями Османов или Сефевидов, то лишь для того, чтобы подчеркнуть различия.

Но в этой книге я указываю и на сходства между царским и османским режимами. Оба государства в XIX в. внесли решительные перемены в жизнь своих подданных, в то же время представляя свои расширяющиеся государственные аппараты консервативными стражами исламского благочестия. Симметрия между государственными указами об обязательном посещении мечетей – лишь один из примеров этой общности подходов^[23].

Альянсы между мусульманскими активистами и царскими чиновниками во имя «ортодоксального» ислама не укрепляли «неизменный» ислам, как предположили некоторые историки. Напротив, в этих взаимодействиях рождались новые способы понимания священного права. Российские мусульмане, как и их современники в Османской империи и Египте, воспринимали быструю экспансию государственных институтов и законодательства не как вытеснение шариата, а как дополнение к нему^[24]. Мусульмане сопротивлялись некоторым нормам имперского права, которые воспринимали как нарушение законов Бога, но отвечали на экспансию царских законов и бюрократической практики тем, что адаптировали эти новые ресурсы к местным дискуссиям о шариате. В то же время перспектива государственной поддержки правовых норм, которые могли бы упрочить моральный фундамент империи, заставляла чиновников и мусульман предпринимать попытки упорядочения этого процесса. Как и в Британской Индии и Османской империи, на смену разнообразным локальным представлениям о шариате как некоем свыше предписанном пути стали приходиться во многих кругах концепции шариата как однородного и статичного «закона», чей смысл был зафиксирован в текстах и кодексах^[25]. Забота властей о согласованности и однородности пошла на пользу отдельным мусульманским деятелям, которые отстаивали определенный взгляд на ортодоксию, основанный на небольшой выборке ханафитских правовых текстов. Но государственная поддержка «буквы закона» могла работать и против мусульман, например когда государство присваивало себе землю, которой владели якобы в нарушение шариата. Эти взаимодействия придавали текучесть религиозному авторитету и связанному с ним процессу государственного строительства.

Условия подобной борьбы за влияние были не бесконечно гибкими. Подобно «обычному праву» в колониальных африканских обществах, государственную поддержку обычно получали элементы исламского права, пропагандируемые теми партиями, которые представляли себя наиболее авторитетными судьями традиции и делали заявления, соответствующие

интересам и ожиданиям царского режима. Во многих исламских юридических текстах признавалась возможность множественного исхода правовых споров, в частности они ссылались на авторитеты в оправдание плюрализма позиций по какому-либо правовому вопросу. При царском режиме мощь государства оказалась решающей для перевеса баланса в пользу одной интерпретации против другой. Так, в Российской империи, как и в других обществах, мусульмане проводили границы «ортодоксии» и общины совместно с государственными институтами, а не в борьбе против них^[26].

Эта история не была рассказана раньше, потому что историки обычно сосредоточивали внимание на мусульманских элитах. В ценных исследованиях на основе неопубликованных рукописных источников на разных языках демонстрируется, каким образом мусульманские ученые, выступавшие за реформу разных аспектов исламской традиции в поздней царской империи начиная со второй половины XIX в., отражали адаптивность и динамизм мусульманской культуры. Эти элиты привлекали к себе внимание отчасти потому, что были известны за пределами России. Большинство из них разделяли европейское увлечение национализмом. Не в состоянии реализовать национальные политические амбиции на территории Российской империи начала XX в., многие из них были вынуждены заниматься этим в Европе, Японии и, прежде всего, в Турции. Эмигранты-мусульмане из России писали сценарии национальных идеологий не только для своих народов, но и для турок^[27]. В конце XX в. лидеры Коммунистической партии, оказавшиеся правителями автономных республик или независимых государств после распада СССР, вновь открыли многие из этих идей. Элиты, стремившиеся управлять мусульманским возрождением и укреплять лояльность к новым национальным государствам, обратились к наследию реформистов. Из разнообразного корпуса их идей они стремились сконструировать легитимное прошлое для ислама, воспринимаемого как чисто секулярный атрибут национальной культуры. Таким образом, история мусульманских интеллектуалов в России стала видеться через национальную призму.

Но этот взгляд не позволяет увидеть более широкий контекст и скрывает другую историю. Он не только игнорирует мусульман, которые отвергли национальные и секулярные платформы, продвигаемые элитами. Слишком часто он заставляет воспроизводить нарративы, прославляющие борьбу наций против империи и трактующие всех мусульман как чуждый ей элемент. Реформистская программа конца XIX – начала XX в. была не

единственной темой для споров в жизни мусульман империи. Она также не противопоставляла прогрессивных реформистов реакционным обскурантам, как можно было бы предположить на основании большей части работ. Мусульмане выступали против авторитета клириков задолго до появления печатных и других СМИ, как недавно подчеркнули ученые, следуя историкам Реформации в своих объяснениях религиозных изменений в мусульманских обществах. Ученые и благочестивые мусульмане, со своей стороны, выступали в этом контексте как «хранители перемен», согласно удачной формулировке Мухаммада Касима Замана^[28]. Хотя и мусульмане, и их христианские правители апеллировали к «традиции», их вовлеченность в дела друг друга вызвала радикальные изменения и постоянные трансформации локальных очертаний как империи, так и ислама. История ислама в империи – это история динамичных перемен. Не следует принимать допущение о том, что ислам до эпохи реформ был статичным.

Не следует также принимать как данность мусульманскую солидарность. В этой книге я вслед за Роджерсом Брубейкером пытаюсь установить, до какой степени вообще можно осмысленно говорить о мусульманах как о внутренне связанной и однородной «группе», хотя бы в отдельном регионе империи. С точки зрения многих активистов, быть мусульманином и жить согласно шариату означало обращаться к инструментам государства за помощью в том, чтобы принудить других людей принять определенный взгляд на ислам. Даже на Северном Кавказе мусульмане спорили о легитимности джихада против русских^[29]. История мусульманских реформистских элит в империи может служить полезным образом прошлого в современных политических повестках, но мало помогает понять, каким образом эти мусульманские общины приспособивались к империи или как исламские институты и практики связывали мусульман с государством. Чтобы осветить и эту более широкую перспективу мусульманской политики, и исламский фундамент империи православных царей, в предлагаемой книге я обращаю особое внимание на повседневные конфликты, касавшиеся и клириков, и мирян, а именно споры внутри местных общин вокруг шариата и религиозных ритуалов, включая суфийские молитвы.

В следующих главах я прослежу усилия российских чиновников и различных мусульманских деятелей по поддержанию социальной стабильности в империи, когда каждая сторона стремилась как можно полнее использовать убеждения другой стороны в своих целях. Эти

отношения отнюдь не гарантировали сохранение статус-кво, но перестраивали мусульманские сообщества и государственные институты. Эти попытки начались в конце XVIII в. на восточном степном фронтире (см. карту 2). Глава 1 рассказывает об учреждении при Екатерине государственной исламской иерархии в восточном городе Уфе. Отношения, установившиеся на фронтире, оказались парадигматичными для других мусульманских регионов, хотя учреждения повсеместно подстраивались под местный состав чиновничества и туземных посредников. В главе 2 я показываю, каким образом эта исламская иерархия распространяла свою власть внутри общин мечетей по всему Волго-Уральскому региону в первой половине XIX в., по ходу дела трансформируя местную религиозную жизнь и государственные институты. Тема главы 3 – мусульманская семья как микрокосм имперского порядка, подчиняющийся власти религии. В остальных главах очерчивается судьба официального патроната над исламом по мере продвижения восточного фронта. К середине XIX в. концепции ислама, к которым апеллировали мусульмане и царские власти, радикально изменились, и Россия встретила серьезное мусульманское сопротивление на Северном Кавказе. В главе 4 я показываю, как режим в виде эксперимента изменил отношение к исламу среди кочевников казахской степи. Тема главы 5 – завоевание Центральной Азии; в ней описываются попытки государства интегрировать самый населенный мусульманский регион из тех, с которым оно когда-либо имело дело. В главе 6 мы переходим от восточного фронта к более широкому взгляду на империю в тот момент, когда русский национализм и социально-экономические отношения на рубеже веков заставили и царские, и мусульманские элиты пересмотреть соглашения, скрепленные печатью преданности исламской ортодоксии, которые долго служили и мусульманским поискам благочестия, и поддержанию прочности империи.

В завершение я хотел бы высказать свое мнение о том, почему поиски «полезного» для государства элемента в исламе были настолько укоренены в сознании столь многих акторов, что пережили крушение царского режима. Советская власть сохраняла некоторые принципы имперского подхода на протяжении большей части XX в., и в наши дни он возродился в Евразии, как и в Европе и других регионах, где мусульмане составляют значимое меньшинство. Призывы к государственному вмешательству в поддержку определенных видов религиозной интерпретации, а именно «умеренных» (то есть в пользу «хороших мусульман»), ныне выглядят весьма привлекательными там, где национальные государства ощущают

угрозу со стороны транснационального ислама и чувствуют угрозу со стороны террористов^[30]. Опыт применения таких практик в царской России должен предостеречь нас от их непреднамеренных последствий. Механизмы имперского правления были эффективны лишь настолько, насколько были эффективны их посредники. Кризис царского управления в Центральной Азии во время Первой мировой войны отчасти показал риск переоценки престижа отдельных местных авторитетов и институтов. Другие империи, особенно Германия, встретились с этой угрозой во время войны, когда они добивались исламской поддержки (включая фетвы) и мобилизовали мусульманских военнопленных против своих противников. Плохой выбор соратников погубил не одну империю^[31]. На первый взгляд, стратегия поддержки отдельных мусульманских фракций против других выглядит альтернативой насилию, разрушившему Боснию и Чечню. Но ее последствия были сложнее. Хотя в Российской империи официальный патронат над избранными исламскими авторитетами был мощным инструментом управления мусульманскими народами и их интеграции, он также объединял мусульман и их правителей в общем деле ограничения свободы совести. Подобные стратегии, применяемые шире, имеют тенденцию подготавливать новые конфликты – не между «цивилизациями», но внутри современных государств, которые отрицают базовую правовую защиту своих граждан, и в том числе уважение к фундаментальным правам человека.

Глава 1

ЦЕРКОВЬ ДЛЯ ИСЛАМА

В 1802 г. в одном из мавзолеев кабульского комплекса мечетей был погребен Файз-хан аль-Кабули. Смерть этого мусульманского ученого подвела итог целой эпохе. Он был наставником на исламском мистическом пути и унаследовал премудрость долгой цепи суфийских учителей. Сам Файз-хан передавал учение шейха Ахмада Сирхинди, который в конце XVI – начале XVII в. разработал критический анализ ислама у себя на родине, в Индии. Сирхинди, прославляемый своими последователями как «Обновитель второго тысячелетия», доказывал, что ислам испорчен «беззаконными новшествами». Он учил, что путь к обновлению ислама указывает стремление к суфийской мудрости вкупе со строгим следованием духу религиозного кодекса поведения, шариата. Под влиянием взглядов Сирхинди сложилась новая община. Его почитатели, происходившие из суфийского братства Накшбандийя, основанного в XIV в., организовали свою собственную ветвь – орден Муджаддиди. Со смертью Файз-хана в Кабуле этот орден потерял одного из самых авторитетных своих деятелей^[32].

Скорбь о кончине этого святого человека вышла за пределы местного сообщества верующих, поскольку Кабул и круг Файз-хана привлекал мусульман со всей Евразии. Во второй половине XVIII в. сотни людей приезжали в Кабул даже с берегов Волги и Камы – из региона, который русские считали своим с середины XVI в. Получив некоторое начальное образование у местных мулл, эти молодые люди отправлялись через степи по древним караванным путям в центры исламской учености и благочестия в Трансоксиане. Медресе Бухары и Самарканда пользовались уважением во всем мире и давали образование в области религиозного права и других богословских наук. Многие из этих учеников затем уезжали в Кабул. Благодаря Файз-хану они удостоивались посвящения в братство и становились связанными с шейхом Сирхинди и более обширными исламскими структурами субконтинента. Затем эти ученые возвращались в Российскую империю и передавали полученные знания своим собственным общинам^[33].

Но не только смерть Файз-хана стала причиной переориентации этой модели паломничества и образования. Свою роль сыграли и недавно

начавшиеся процессы на севере. При Екатерине Великой правительство начало переформировывать кругозор своих мусульманских подданных. К началу XIX века мусульмане получили доступ к расширяющейся сети внутрироссийских учреждений, посвященных культивированию мусульманской религии и учености. Они все еще совершали дальние путешествия в поисках религиозной благодати и мудрости. Но теперь мусульмане могли с позволения правительства строить мечети и медресе в своих собственных деревнях и городских кварталах. Более того, российские мусульмане могли обращаться к своим собственным авторитетам – исламской элите, уполномоченной государством, – чтобы разрешать сложные религиозные вопросы, контролировать назначения на должности в мечетях и школах, оценивать споры на основе исламского права и выпускать по ним правовые решения (фетвы).

Екатерина не просто создала правовую основу для существования этих институтов в России – она превратила имперский режим в покровительствующий исламу. Императрица проводила в жизнь программу религиозной терпимости в духе «хорошо организованного полицейского государства», измышленного юристами Центральной Европы. Терпимые религии регулировались имперскими полицейскими инструкциями, и в силу этого держали обещание укреплять самодержавную власть, особенно на беспокойных территориях, где мусульмане периодически восставали против государственных властей или присоединялись к бунтам соседей-немусульман. Императрица рассчитывала смягчить конфликты мусульман с православными миссионерами, чиновниками и поселенцами в восточных губерниях на границах степи, но также смотрела на ислам с точки зрения имперской экспансии. Примирение стало средством привлечь на свою сторону мусульманских посредников, которые могли бы помочь режиму обезопасить пограничье и распространить российскую власть в степи и дальше, в пустынях и оазисах Центральной Азии.

Империя взяла на себя роль благодетеля, но оставался в силе фундаментальный вопрос: как управлять религией, в которой каждый верующий теоретически может считать кого угодно авторитетным проводником воли Бога? В этой главе мы исследуем, как решало эту дилемму российское государство. Представители имперской элиты считали, что ислам, как и другие религии, может быть полезен империи, если вписать его в строгую иерархию и подчинить внутригосударственной командной цепочке, связанной с Санкт-Петербургом. Многоконфессиональные архитекторы царской политики, как

православные, так и протестанты, видели в структуре господствующей церкви модель для подобной организации. Более того, глядя на Османскую империю, чиновники приходили к выводу, что ислам при султанах вписался в подобную иерархию.

Чтобы одомашнить ислам в империи и отвратить мусульман от альтернативных источников авторитета в Кабуле, Стамбуле и где-либо еще, Екатерина и ее чиновники решили учредить организацию церковного типа среди людей, ранее с подобными учреждениями не знакомых. Процесс проходил далеко не гладко. Государство не могло просто сверху навязать свою волю без посредничества мусульманских элит и мирян. Более того, в процессе создания этой церкви для ислама режим обнаружил, что ее нормальное функционирование зависело от тесного союза между мечетью и тронном. Этот институт не просто подчинил мусульман империи – он сформировал взаимозависимость. Новые структуры исламского авторитета опирались на силу царской полиции.

ОТКРЫТИЕ ТУРЕЦКОЙ ВЕРЫ

Поиски организационной структуры для российских мусульман при Екатерине были следствием увлечения идеями Просвещения в России. С конца XVII в. стремление России к европейским знаниям привело к новому взгляду на ислам и заставило москвитов забыть большую часть того, что они уже знали об этой религии. Как ранее испанцы, русские отвернулись от многовековой эпохи совместного существования^[34]. По мере европеизации российские элиты для понимания своих соотечественников-мусульман обращались к иностранному опыту.

С точки зрения просвещенных европейцев, ислам был не «мировой религией», а «религией турок». Обратиться в ислам для них несомненно означало «стать турком»^[35]. Даже испанские писатели трактовали эту религию как иностранную новинку, воспринимаемую только через изучение османов. В итальянских, французских и польских описаниях ислама преобладали такие темы, как биография Пророка и практика полигамии. К тому времени, как москвиты открыли для себя эти тексты, европейские авторы вышли за пределы чисто религиозной полемики. Уделяя основное внимание жизни Мухаммеда, ритуалам и обычаям «турок», христианские ученые начали систематизировать знания об исламе, в первую очередь обращаясь к институтам своего геополитического соперника – Османского государства (*ил. 1*).

В 1692 г. Андрей Лызлов адаптировал многие из этих европейских идей применительно к российскому контексту. В своей «Скифской истории» он попытался связать прошлое и современное состояние народов на восточной и южной границах Московии, включая осман и их вассалов – крымских татар. Хотя Лызлов был непосредственным участником военных кампаний против крымских ханов, он опирался главным образом на иностранные тексты. Точно следуя этим источникам, он называл Мухаммеда «проклятым прелестником» и «диавольским» сыном еврейской матери. Лызлов утверждал, что корни этой религии исходят от «прелести махOMETской» и его лживых измышлений. Ислам был, таким образом, *беззаконием*, противоположностью истинной веры (*закона*)^[36].

В то же самое время европейские ученые судили ислам в соответствии с системой категорий, которая, как им казалось, определяла религию у всех народов. Их ожидания от других религий формировала христианская теология. В этом ключе Лызлов описывал наследие Мухаммеда как

систему из десяти «завещаний»:

- 1) о частократном омовении;
- 2) о количестве моления;
- 3) о почитании родителей;
- 4) о соблюдении супружества;
- 5) об обрезании;
- 6) о помощи тем, у кого умерли близкие;
- 7) о войне;
- 8) о милостыне;
- 9) о почитании божниц;
- 10) об исповедании единого Бога.

Итак, последователи Мухаммеда имели систему ритуалов и правил, понятных христианам. Их религия предписывала брак и требовала сыновнего почтения. Они исповедали монотеизм и даже уделяли место «Господу нашему Иисусу Христу» и «деве Марии» в своей священной истории^[37]. Таким образом, наблюдатели вроде Лызлова создавали противоречивый образ религии, основанной на обмане и беззаконии, но также структурно похожей на христианское богословие.

Помимо ученых трактатов такого рода, Европа подарила России литературный жанр, посвященный приключениям христиан, побывавших в плену у мусульманских пиратов и работорговцев, – например, писателя Сервантеса. В южных степях у России был свой собственный «Пиратский берег». По мере продвижения российской власти в сторону Черного моря в конце XVII в. усиливались и контакты с мусульманами – османами, крымскими татарами и ногайцами. Набеги и войны поставляли христианских рабов мусульманским торговцам. Те, кому удавалось бежать, передавали ценную информацию о своих поработителях. Одно из первых российских описаний осман принадлежало Ф. Ф. Дорохину, который вернулся на родину в 1674 г. после двенадцати лет в плену^[38].

Петр Великий (годы правления 1689–1725) использовал сведения, поставляемые подобными информантами, но опирался в основном на другие европейские источники. Ведя войска на Астрахань и к Каспийскому морю, он приказал перевести Коран на русский язык. Перевод, основанный на французском издании середины XVII в., вышел в 1716 г. под названием «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий». Император также импортировал экспертные знания, исходившие от многочисленных христиан, эмигрировавших из Османской империи, которые хорошо знали не только ислам, но и политику осман в отношении христианского

населения их государства. В 1711 г. Дмитрий Кантемир, бывший господарь османской Молдавии, перебежал в Россию. По распоряжению Петра он написал «Книгу Систима, или О состоянии мухаммеданской религии», опубликованную в 1722 г. После учреждения дипломатического представительства в Стамбуле информация о «турецкой вере» стала поступать не только от беглых пленников, авантюристов и перебежчиков, но и от российских дипломатов. Главное окно в эту религию открыли не соседи-персы и не отдаленные народы Аравии или Индии, а османы. Российские авторы, как и европейские до них, использовали слова «турецкий» и «магометанский» как синонимы при описании османских институтов и ритуалов^[39].

Планы Петра Великого по модернизации империи предполагали также изменения статуса российских мусульман. Вопреки московитской практике, переход в христианство стал обязательным условием для получения дворянства. У знатных татар, отказавшихся отречься от ислама, конфисковывали вотчины и православных крепостных, а их самих понижали в ранге до крестьян или работников Адмиралтейства. Петр подчинил церковь интересам светского правительства и объявил о терпимости к протестантам, чтобы привлечь иностранных специалистов. Подражание Европе также повлекло государственную поддержку тех деятелей церкви и гражданской бюрократии, кто выступал за внедрение христианства среди иноверцев. Миссионерство сопровождалось насилием. Только в 1743 г. чиновники и церковники, возможно, разрушили 418 из 536 мечетей в Казани и Казанском уезде^[40].

Покровительство православным христианам как внутри империи, так и в соседних государствах было главным приоритетом царской политики. Новообращенные христиане из тюркских и финских языковых групп выглядели беззащитными перед исламским влиянием в тех местах, где рядом с ними жили мусульмане. Анна Иоанновна (годы правления 1730–1740) попыталась установить контроль над мусульманскими преподавателями религии среди башкир, приказав им принести клятву «никого из других вер в свой закон не переводить и не обрезать». Елизавета Петровна (годы правления 1741–1761) повторила это предупреждение, запретив обращать в ислам «как Русских, так и новокрещенных и Калмык, Мордву, Черемис, Чуваш и прочих всякого звания людей».

Забота Елизаветы о защите православных заставила регулировать строительство мечетей. Она запретила строить мечети в деревнях

с православными жителями и установила минимум населения, при котором разрешалось иметь мечеть, – двести мужчин. Но хотя императрица запретила мечети в деревнях со смешанным населением, она выступила против разрушения мечетей в других местах. И подобно своим московитским предшественникам, она признавала важность мечетей как мест, где «живущие в России Татары Магометанского закона приводятся к присягам по их законам в их мечетях».

В этом вопросе Елизавета тоже отдавала приоритет благополучию православного сообщества в целом. Она указывала на Османскую империю и потенциальные ответные меры против османских христиан. Объясняя, что татары считают нападения на свои мечети «оскорблением», Елизавета отмечала, что их жалобы могут дойти до «таких мест», где «между Магометанами в других государствах живут люди веры Греческого исповедания». Она отметила риск ответного мусульманского «утеснения» их церквей^[41].

Елизавета повторила прежние запреты на насильственное обращение в православие, но христианское миссионерство и разрушение мечетей провоцировали беспорядки среди мусульман. Более того, экспансия государства на восток от Волги в сторону Уральских гор привела к вооруженным столкновениям с местными мусульманами – башкирами. Приток русских и татар-мусульман в районы башкирских кочевьев и поселений усиливал на этом степном фронтире конкуренцию за земельные и другие ресурсы. Российские чиновники приостановили православное миссионерство и разрушение мечетей в этом регионе, но тем не менее после нескольких десятилетий вооруженного противостояния оно достигло кульминации в 1755 г., когда башкиры восстали. Возглавил их восстание мусульманский лидер мулла Батырша. В следующем году Санкт-Петербург был вынужден вновь подтвердить права мусульман в нескольких поволжских губерниях на строительство и восстановление мечетей в тех деревнях, где не было христиан. Эта мера вновь обеспечила безопасность мечетям – в селе Стерлибашево (Стәрлебаш) (построена в 1722 г.) и в Татарской Каргале (Сеитовский Посад, или Каргалы), мусульманской торговой слободе под Оренбургом (построена в 1745 г.). Обе мечети быстро стали влиятельными центрами учености и благочестия^[42].

Придя к власти в 1762 г., Екатерина попыталась восстановить стабильность на этих беспокойных границах. Соблюдая имидж просвещенной правительницы, чья материнская мудрость должна принести империи обновление, гармонию и справедливость, императрица

провозгласила новую парадигму обращения с мусульманскими подданными^[43]. Переопределив цели государства, Екатерина пресекла попытки епископов крестить неправославных. В 1764 г. она закрыла организацию воинствующих миссионеров, навлекшую на себя вражду мусульман и анимистов в Волго-Камском и Уральском регионах. В 1767 г. Екатерина написала трактат, в котором представила себя российской и иностранной публике в качестве просвещенного суверена «европейской державы», управляемой универсальными законами. В своем «Наказе» депутатам, приглашенным для участия в выработке нового кодекса законов, она заявила, что общественный порядок и общее благо страдают от религиозных преследований. «В толь великом Государстве, распространяющем свое владение над толь многими разными народами, – объявила она, – весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок, запрещение или недозволение их различных вер». Отвергая прежнюю политическую максиму о том, что правители должны добиваться конфессиональной однородности внутри своих стран, императрица опиралась на мнения европейских юристов и философов, которые настаивали на том, что религиозные преследования только возбуждают иррациональные страсти. Религиозная вражда подрывала благополучие населения и препятствовала его росту, который мыслители-камералисты считали основой богатства государства. Для Екатерины эта форма терпимости была прагматичным способом уклониться от противостояния «заматорелому упорству, утушая споры их, противные тишине Государства и соединению граждан».

Но как и большинство тогдашних представлений о терпимости в континентальной Европе, ее подход имел свои четкие границы. Он не означал нейтральности по отношению к разным религиям и формам выражения веры. Екатерина не распространяла терпимость на тех, кого Церковь объявила еретиками, вольнодумцами и атеистами. Не исключала ее концепция и обращения в православие в обозримом будущем. Екатерина рекомендовала: «Нет подлинно иного средства, кроме разумного иных законов дозволения, православною нашею верою и политикою неотвергаемого, которым бы можно всех сих заблудших овец паки привести к истинному верных стаду»^[44].

Согласно теориям камералистов, правильное государственное управление усиливало влияние религии на общественный порядок и общее благо, позволяя ей прививать практическую мораль и давать этическое воспитание. Иоганн Генрих Готтлиб фон Юсти утверждал, что «вера

действительно принадлежит к числу подкрепляющих государство сопряжений», хотя правители не должны считать ее «ни единственным, ниже самым главным гражданских обществ основанием». Более того, государства были обязаны точно определять те формы религии, которые пользовались бы терпимостью. Юсти предостерегал «Христианского Государя» против того, чтобы допускать распространение «опасных учений», которые могли бы угрожать «спокойствию и благосостоянию государства». Ссылаясь на «страшную мексиканскую веру» и религии других неевропейских обществ, он доказывал, что «вера весьма много может способствовать к приведению гражданских устроений в совершенство», но отмечал, что избыток религиозности может привести к «превеликому жестокосердию и невежеству». Он также осуждал религии, которые отвлекают людей от труда и размножения или иным образом вмешиваются в экономические приоритеты государства. Юсти предупреждал, что неограниченное религиозное рвение «может не только развращать нравы государственных жителей, но и разными другими образами причинять ущерб общему благу»^[45].

Камералисты думали в первую очередь о терпимости к христианским конфессиям, но их учение об использовании религии как инструмента государственной политики было применимо и к другим религиям. Йозеф фон Зонненфельс рекомендовал, чтобы каждый гражданин государства принадлежал к религии, которая «заставляет его любить свой долг». Этот венский камералист одобрительно замечал, что «там, куда не достигает взгляд законодателя, а потому и карающая власть судьи», должен работать «возвышенный принцип вездесущности Бога как свидетеля и судии всех, даже самых тайных замыслов» в качестве «единственного способа прекратить злые деяния». Тем самым он признавал полезность любой религии, которая «признает судейство Божества». Зонненфельс заключал, что любая религия, обещающая будущую «награду за праведность и добродетель» и «наказание порока», заслуживает своего места в законодательстве страны. Подобным же образом Иммануил Кант предостерегал правителей от смешения государственных и религиозных дел, за исключением тех случаев, когда религия способствует формированию «полезных граждан, хороших солдат и лояльных подданных»^[46].

Руководствуясь своим собственным определением полезности религии, Екатерина завершила петровскую церковную реформу и еще сильнее ограничила власть православной церкви. Под управлением

государства главы церкви усвоили уроки камералистской мысли; они стали подчеркивать роль образования и ценность религии как для личного спасения, так и для общего блага. Православной элите пришлось также смириться с религиозным плюрализмом. В планы Екатерины по увеличению населения империи входили привлечение иностранных католических и протестантских колонистов и аннексия соседних территорий^[47]. Так благодаря разделам Польши под властью России оказались католики, протестанты, униаты и евреи, а аннексия Крымского полуострова увеличила число мусульман.

Екатерина не выпустила никаких общих законов о веротерпимости, поскольку ее «Наказ» был скорее абстрактной декларацией философских принципов, чем документом юридической силы. Однако в различных договорах и декретах она давала *ad hoc* обещания не вмешиваться в религиозные дела и уважать статус-кво. Но подобный подход не следует смешивать с личной свободой совести; даже православные знали, что религиозные сообщества могли существовать только внутри структуры иерархического государственного регулирования.

Веротерпимость, расцененная как всеобъемлющая система дисциплины, стала предметом ответственности полицейских учреждений режима. Каждый подданный в свою очередь был обязан исповедовать какую-либо религию. Усилиями полиции законы, регулирующие каждую религию, налагались на конфессиональную общину в целом, подчиня индивидуальных членов главам общин, которые назначались правительством и были ему подконтрольны. Камералистские теории присваивали государству широкие полномочия по определению того, какие вопросы ритуала и догмы заслуживают государственного вмешательства. Перестройка церковной организации при Екатерине, ее претензии на право определять, что относится к области религии, а что к области ведения режима, – все это несколько обесценивало ее обещания уважительного невмешательства в дела каждой из терпимых религий^[48].

В то же время эта модель веротерпимости служила динамичным инструментом продвижения имперской власти за пределы России, давая государству рычаги воздействия на соседние страны. Православные диссиденты (и даже польские протестанты) в Польше, Османской империи и Персии обращались к императрице за защитой от религиозных преследований. Внутри страны веротерпимость была формой полицейского контроля, а за границей оправдывала вмешательство царской власти. Увлеченность Екатерины вопросами веротерпимости в Польше

спровоцировала войну с турками. В июле 1768 г. православные казаки, воодушевленные участием царицы в польских делах, восстали против своих религиозных противников. Они вторглись на территорию Крымского ханства, где стали убивать местных евреев. Невзирая на протесты Порты, русские отказались прекратить военные действия против поляков на берегах Днестра. В октябре османы, за которыми стояла Франция, объявили войну России^[49].

Многие из окружения императрицы настаивали на захвате не только Крымского полуострова, но и самого Константинополя. Эта война, которую обосновывали то освобождением православных братьев по вере, то притязаниями России на классическое греческое наследие, вдохновляла призывы к изгнанию турок из Европы. Вольтер в письме к Екатерине от ноября 1771 г. высказывал надежду, что другие державы присоединятся к ней, чтобы «под Вашим покровительством уничтожить два главных бедствия мира – чуму и турок». Узнав, что султан повесил греческого епископа, философ советовал ей «при первой возможности сделать то же самое с муфтием» (мусульманским клириком). Аналогично в оде на рождение великого князя Константина Павловича Вольтер прославлял его как «защитника веры, славу Руси, страх и ужас людей в тюрбанах». В других письмах он восхвалял аннексию Крыма как «первый шаг к очищению Европы от магометан и завоеванию Стамбула»^[50].

Благодаря этой борьбе с османами их религия стала в России темой разнообразных литературных жанров. Российские читатели открывали такие тексты, как «Краткое жизнеописание лжепророка Магомета», а при дворе ставили пьесу Вольтера «Магомет, или Фанатизм», где звучала изъезженная тема обмана основателя религии. Рассказы о плене также возрождали конфессиональные диспуты, теперь в виде приключенческих историй. В многократно изданных «Несчастных приключениях Василья Баранщикова, мещанина Нижнего Новгорода, в трех частях света» рассказывалась история моряка, который стал рабом у османов и позже пехотинцем (янычаром) в Стамбуле. Как и других таких пленников, его заставили совершить обрезание и принять ислам. Баранщиков женился на мусульманке, по его словам, находился под постоянным надзором и страхом наказания. Но его мучили воспоминания о «любезном отечестве России, вере христианской», жене и трех детях в Нижнем Новгороде. Несчастный неофит тосковал по «образу жизни и нравам российским, несходным с турецкими». Хотя турки превратили «христианскую греческую церковь» Айя-Софию в мечеть, их религия не соответствовала

его «благочестию христианскому». «В мечетях их нет никакого изображения, чтобы приводить на память благодать Божию и удивляться», – жаловался он. Когда имам велел ему взять вторую жену, отчего «умножилось более в нем, Баранщикове, презрение к магометанской вере», он окончательно решил бежать из «Царьграда» в «отечество свое Россию»^[51].

Однако антимусульманская риторика этих приключений моряка и других подобных текстов не означала изменений в практике режима по поддержанию имперского конфессионального порядка. Напротив, в середине первой русско-турецкой войны (1768–1774) своего царствования Екатерина расширила правовую основу веротерпимости. В июне 1773 г. она смягчила правила, запрещавшие мечети в смешанных поселениях, для города Казани, где православная епархия протестовала против двух каменных мечетей в старой татарской слободе. Екатерина поддержала губернатора, который цитировал ее «Наказ», чтобы обосновать разрешение строительства мечетей по соседству с церквями и в присутствии православных неофитов. Хотя в указе упоминалась «терпимость всех вероисповеданий», он непосредственно касался только этих двух мечетей и отношений между местной церковью и государственными чиновниками. Объясняя указ, императрица отмечала, что поскольку «Всевышний Бог на земли терпит все веры, языки и исповедания», она будет действовать согласно «Его Святой воле», «желая только, чтоб между подданными Ея Величества всегда любовь и согласие царствовало»^[52].

Осторожность Екатерины имела веские причины. Мусульманские депутаты в Уложенной комиссии 1767–1768 гг. выражали недовольство местной администрацией, а восстание в восточных губерниях осени 1773 г. выявило его масштаб. Не только православные раскольники («староверы»), но и некоторые мусульмане восстали под знаменами казака Емельяна Пугачева. Императрица, вынужденная перебросить войска с османского фронта на подавление пугачевского мятежа, заключила в 1774 г. Кючук-Кайнарджийский договор. Он открыл Черное море для российского флота, укрепил царское влияние в Крыму и сделал Санкт-Петербург покровителем православных общин под властью осман. Но в долгосрочной перспективе двусмысленные выражения договора ослабили выигрыш России тем, что, как казалось, дали Порте право высказываться по мусульманским вопросам за пределами своих границ. Страхи перед османским вмешательством в поддержку мусульман были не новы, но российская

экспансия сблизила границы двух государств и увеличила количество мусульман в России. Антимусульманские критики – например, князь Михаил Щербатов – предупреждали, что все мусульмане остаются «рожденными врагами Христианам», хранящими память о временах, когда они правили Россией. Связанные религией с «турками», они ждали начала войны «с Портою Оттоманскою, тогда сии народы ясно оказывают свою преданность к оным»^[53].

Тем не менее императрица отвергла возражения со стороны церкви и других критиков, потому что ислам казался ей полезным в стремлении к просвещенному камерализму, удобным средством для наведения порядка и дисциплины среди подданных. Позицию Екатерины подкреплял новый корпус европейской литературы, где предполагалось, что ислам может соответствовать критериям камералистов вроде Зонненфельса: «турецкая вера» выглядела уже не такой чуждой, как казалось раньше. В этих работах ислам интерпретировался для образованной публики в христианских категориях. Авторы писали скорее в дидактическом, нежели в полемическом ключе, и ставили целью выявить внешне универсальные признаки религий. Они доказывали, что мусульмане, несомненно, ошиблись, вознеся Мухаммеда на такую высоту, которой достоин только Христос; они подчеркивали эту ошибку, называя религию мусульман «магометанством». Однако при этом европейские комментаторы выделяли общий монотеизм: «Турки исповедуют единого Бога, в единой Ипостаси, или лиц, создателя неба и земли, мздовоздаятеля благих, наказателя злых, создавшего Рай для первых, для последних же вечные муки».

Сходство между исламом и христианством этим не исчерпывалось. Хотя турки считали Мухаммеда величайшим пророком, они все еще верили в «десятословию Моисееву» и «предписания оного наблюдают». Они почитали пятницу священным днем, «как христиане, воскресения». Они собирались в «храмах» на молитву и отмечали, «как бы у христиан», праздник после месяца поста, называя его не Пасхой, а «Байрамом». Конечно, были и различия. Мусульмане-мужчины могли иметь четырех жен; из «таинств» они знали только обрезание^[54].

Структура справочников – таких, как перевод анонимного латинского текста «Сокращение магометанской веры» (1784) – предлагала читателям оценить общие теологические и моральные принципы. В «Сокращении» ислам представлялся как «турецкая вера», куда входили восемь заповедей и семь смертных грехов, известных христианам. Турецкая религия знала обряды, духовенство и Божий суд, приговаривающий к раю или аду. В ее

заповедях соединялись моральные и социальные уроки, они регулировали семью и общину.

Первая заповедь предписывала поклоняться единому Богу и Его пророку Магомету. Вторая наказывала верующим: «сколько возможно старайся сохранить верность, любовь, честь, благоговение к родителям, и ничего не делай противного их воле». Мусульмане следовали особым установлениям о регулярных молитвах в мечети, посте и благотворительности и тоже подчинялись дисциплине универсального социального кодекса. Их закон не только предписывал вступать в брак и запрещал отнимать жизнь, но и учил Золотому правилу. Третья заповедь гласила: «Чего себе не желаешь, другому не делай»^[55].

Хотя наблюдатели все еще были чувствительны к доктринальным различиям между исламом и православием, они обнаруживали в османских религиозных институтах иерархию, похожую на церковную. В русском языке появилась новая лексика, отражавшая эти ассоциации. Подобно тому как общий московский термин для нехристианина (*басурман*) уступил место более специальному (*магометанин*), в начале XVIII в. в русский язык вошли титулы османской религиозной верхушки^[56].

Обширная таксономия мусульманских должностей появилась в описании Османской империи пера Федора Эмина, опубликованном впервые в 1769 г. и впоследствии многократно переизданном. Автор привлек внимание царских властей в 1758 г. при подозрительных обстоятельствах, представившись «Магометом Эмином» российскому послу в Лондоне. Эмин называл себя уроженцем Российской империи (поляком по происхождению, согласно другому источнику) и описывал свою двадцатилетнюю службу османским властям в качестве янычара и обращение в ислам. Поселившись в России, он принял православие, изучил русский язык и стал важным информантом по жизни в Османской империи. В своей работе он одним из первых перевел титулы мусульманских религиозных деятелей на православный церковный язык. Он передал титул главы османской религиозной системы, *шейх-уль-ислам*, как «патриарх», и отождествил имамов со священниками, а *кадиев*, судей исламского права, – с протоиереями. *Муфтий* был эквивалентом архимандрита в маленьких городах и епископа в больших; *дервиши* были не более чем монахами. Когда российские ученые начали исследовать мусульманские народы в своей собственной стране, они отождествили титулы *муллы* и *абыза* с «нашими священниками», а должность му-Азина [муэдзина] – с «должностью нашего пономаря». Эти термины – и их

кажущиеся эквиваленты в Православной церкви – стали опорными в текстах об исламе, хотя и сохраняли экзотический аромат, подобно придворным, одевавшимся «муфтиями» и «янычарами» на маскарадах в Санкт-Петербурге^[57].

Итак, у «магометан», по-видимому, были «духовенство» и монотеистическая религия, основанная на священной книге, с нормами, напоминающими каноническое право. Их «закон», содержащий концепты греха и покаяния, рая и ада, связывал действия в этом мире с вечными наказаниями и наградами. Подобные образы повышали ценность ислама в глазах властей, которые видели в нем средство дополнить обычные санкции имперского управления угрозами Божьего суда. Даже те русские, что высмеивали исторического Магомета как шарлатана, зачастую неохотно признавали, что у ислама слишком много общего с православием, чтобы отвергнуть его с порога. Одним из таких половинчатых критиков был Максим Невзоров, которого привело в восторг посещение мечети в Казани начала XIX в. По его словам, верующие молились с таким «чрезвычайным благоговением», что казалось, будто «во время молитвы ощутительным образом чувствуют над собою присутствие Бога сильного, мощного и страшного». Магометане ощущают «силу и могущество Бога», но, к сожалению автора, они «не чувствуют любви Его». Это, по-видимому, объяснялось происхождением их религии. «Магометанская религия» была скомпонована из «всех вер тогда существовавших, а особливо из Иудейской», так что мечети напоминали «храм Иудейский». Несмотря на эти недостатки, сравнение с «невежеством язычников и идолопоклонников» показывало, что «Магомет открыл в учении своем край луны бродящим в непроницаемой ночи неведения и безбожия; ибо по справедливости можно сказать, что те, которые безпрестанно над собою чувствуют Бога праведного, всемогущего и мстителя всякой неправды, менее могут делать другим зла, нежели совсем непризнающие никакой верховной в мире власти, или отвергающие Промысл Его о нашем благосостоянии».

И потому, хотя сам Магомет был «совершенной обманщик», соблазнял девственниц и обращал сыновей против отцов, он возвысил свой народ над примитивным язычеством и идолопоклонством^[58]. Как средство борьбы со злом и предупреждения о Божьей каре за земные грехи ислам выглядел полезным, хотя и несовершенным. Кроме того, цена альтернативы – репрессий – оказалась слишком высокой. Империя основывалась на порядке, и, хотя веротерпимость подрывала авторитет церкви внутри

страны, она помогала православным в мусульманских странах и закладывала основу для будущей экспансии.

ПРЕСТОЛ И МЕЧЕТЬ

Российские власти, которые разделяли этот взгляд на полезность ислама, все же сталкивались со многими проблемами. Мало было провозгласить веротерпимость и предоставить мусульман и других неправославных самим себе. «Упорядоченное» европейское государство, которое Екатерина рассчитывала построить в России, присваивало каждой религии свою роль в поддержании империи. В то время как европейские администраторы предполагали опираться на общие христианские доктрины для поддержки государства, перед российскими властями стояла задача адаптации к этой цели других доктрин. Более того, царское правительство столкнулось с фундаментальной дилеммой, связанной с приложением ожидаемой полезности ислама к практике управления империей. В отличие от протестантов и католиков, но подобно евреям на западных рубежах, мусульмане на востоке не имели готовой церковной структуры, которую можно было бы инкорпорировать в петербургскую бюрократию. В государстве, где даже доминирующая религия со времен Петра была подчинена светскому контролю, религия без иерархической организации была немыслима. Престол не мог существовать без алтаря, а алтарь – или мечеть – без престола.

Чтобы понять возможную пользу ислама для империи, екатерининские чиновники задались целью найти такую модель организации, которая могла бы дисциплинировать эту религию и ее служителей и привлечь их на государственную службу. Они разработали комплексную структуру, скопированную прежде всего с православной церкви того времени, но также с модели предполагаемых хранителей исламской традиции – осман. Власти не стремились воспроизвести точную копию османских религиозных институтов. Скорее они хотели создать институты, созвучные их представлениям об аутентичных религиозных нормах, хранимых государством-соперником. Чиновникам казалось, что эти должности аналогичны духовным титулам церкви. Это сходство означало возможность и даже необходимость организовать централизованную духовную иерархию под управлением государства. Проектирование этой организации основывалось на приоритете дисциплины и образования клириков, что было общим принципом для постреформационных протестантских, католических и, позже, православных церковных элит^[59].

В 1787 г., после того как Екатерина аннексировала Крым и усилила полицейский контроль в губерниях, началась вторая русско-турецкая война. Это заставило правительство сосредоточить внимание на создании исламских институтов под имперским управлением. В 1785 г. конфликт с харизматичным суфийским шейхом, вспыхнувший после сожжения российскими солдатами его села в Чечне, еще ярче продемонстрировал опасность восстаний на почве религиозной лояльности, не признававшей государственных границ. Екатерина объявила этого шейха Мансура «обманщиком» и «лжепророком», действовавшим с подачи османского султана Селима III^[60]. В контексте войны Санкт-Петербург стремился отвергнуть султанские притязания на власть над всеми российскими мусульманами. Структура, выбранная екатерининскими чиновниками для нового института, отражала их амбициозные цели. Они рассчитывали использовать внутренние источники исламского авторитета в нестабильном регионе, где до тех пор теплились огни пугачевского восстания. Территория Оренбурга, расположенного на восточных окраинах империи примерно в 1760 км от Москвы, образовывала пограничье к северу от Каспийского моря вдоль линии раздела смешанных лесов и травянистых степей. Города Уфа и Оренбург, первоначально – крепости на оборонительной линии вдоль рек Урал, Белая и Самара и Уральского хребта, – охраняли Россию от беспокойного степного мира с его воинственными наездниками и формировали границу между зоной оседлого земледелия и кочевьями казахов Малой и Средней Орд. Эти города также были воротами на Восток, служа базами для дипломатических миссий и торговли с кочевыми соседями России, а также с народами Центральной Азии, Китая и Индии.

Инициатива по созданию государственной иерархии для ислама возникла на этом степном фронтире, где российские чиновники уже привлекали мусульманских клириков как посредников на переговорах с мусульманами – татарами, мишарями, башкирами, казахами и иностранными торговцами. Первый шаг навстречу государству сделали башкирские религиозные ученые к 1730-х гг.; они добивались официального признания своих шариатских судов и особого статуса для уважаемых мусульманских юристов (ахунов или ахундов). В 1754 г. правительство назначило муллу Батыршу на одну из этих должностей, но он оказался ненадежным. В следующем году он поднял бунт против режима, и российскому администратору пришлось фабриковать письма от имени другого мусульманского религиозного деятеля, чтобы удержать казахов от присоединения к мятежу. Но Батырша объявил о своей

невиновности, утверждая, что он всегда «предписывал... то, что установлено, и удерживал от того, что запрещено» ради блага общества, а также проповедовал лояльность властям, согласно Корану: «О правоверные (мөминлер)! Повинуйтесь падишаху нашего времени и его наместникам»^[61].

Имперский интерес к использованию подобных религиозных принципов только возрастал. В 1785 г. симбирский и уфимский генерал-губернатор направил Екатерине прошение о назначении мусульманского ученого из Каргалы Мухамеджана Хусаинова (1756–1824) на должность «первого ахуна края» с жалованьем в 150 рублей для «пограничных и внешних посылок»; в следующем году эта сумма удвоилась. Но не он, а новый генерал-губернатор, прибывший из недавно аннексированного Крыма, – барон Осип Андреевич Игельстром, дворянин из протестантской балтийской немецкой семьи, предложил институционализировать авторитет Хусаинова в рамках более широкого стратегического плана по обеспечению государственной поддержки мусульманской религии. Опираясь на свой опыт администратора в Крыму и участника российско-османских дипломатических сношений, генерал-губернатор ассоциировал ислам с оседлыми земледельческими и торговыми общинами. Игельстром считал школы, суды, мечети, рынки и постоянные дворы (караван-сарай) средствами склонить к оседлости кочевых башкир и казахов и отвратить их от набегов. Екатерина поддержала его, выделив средства на строительство множества мечетей на степном фронтире и в Западной Сибири. Более того, в 1787 г. для распространения правильного понимания религии Екатерина распорядилась напечатать в Петербурге Коран для бесплатной раздачи казахам на фронтире; к концу века это издательство выпустило вдобавок не менее 3600 экземпляров Корана для продажи российским мусульманам^[62].

С восточного фронта эти учреждения стали распространяться дальше в степи. Расчет был на то, что купцы из Персии, Бухары, Индии и еще более дальних стран, часто посещавшие оренбургские рынки, своими глазами увидят заботу Екатерины о благополучии ислама и по караванным путям понесут слух о ее благосклонности, побуждая другие «магометанские народы» искать ее просвещенного покровительства. В двух указах от сентября 1788 г. Екатерина предписала учредить в Уфе «Духовное собрание Магометанского закона». Императрица поставила во главе учреждения 32-летнего Мухамеджана Хусаинова, уже знакомого нам сподвижника по делам фронта. Он получил титул муфтия, годовое

жалованье в 1500 рублей и помощников – «двух или трех Мулл из Казанских Татар», народа, который давно поставлял верных царских слуг. Указы поручали им обеспечивать контроль над «Муллами и прочими духовными чинами Магометанского закона» во всех провинциях империи, где жили мусульмане, за исключением Крыма, где Екатерина обещала впоследствии учредить отдельное учреждение по тому же образцу^[63].

В 1789 г. Игельстром проработал полномочия Собрания, отражая официальную озабоченность наведением порядка и дисциплины в мусульманской религиозной жизни. Он порекомендовал, чтобы Собрание подчинялось губернской администрации на той же основе, что прочие судебские органы. Его правила определяли обязанности Собрания как «испытание в знаниях правил и обрядов магометанского закона всякому желанному или выбранному и удостоверяемому к поступлению в муллы и ахуны или другое звание духовного чина и от наместнического правления для учинения оному испытания в сие собрание присланному». Перед поездкой в Уфу будущие муллы или ахунды должны были получить удостоверенное начальником уездной полиции «обывательское одобрение», свидетельствующее об их «поведении» и подходящем месте жительства. Затем кандидаты должны были предстать перед Собранием, которое оценивало не только их познания в религии, но и политическую лояльность и моральные качества. После одобрения или отклонения кандидата Собрание должно было направить письменное заключение на утверждение губернской администрации^[64].

Игельстром добавлял, что, помимо проверки квалификации тех, кто хотел бы получить «духовные чины», Собрание должно было «разбирать и решить дела до духовной части магометанского закона принадлежащая, как то: до обрезания, бракосочетания, разводов и мечетного служения». Это учреждение должно было предоставить голос мусульманам-мирянам: «По установлении же сего порядка, чтоб вольно было всякому, кто не доволен решением муллы или ахуна, объявить неудовольствие свое Духовному собранию и просит оное о чинении по делу его разбирательство». Тем самым он делегировал Собранию апелляционную функцию с правом пересмотра решений, принятых на уровне мечети. Таким образом, генерал-губернатор представлял себе это учреждение центром доктринального авторитета и поручал ему задачу «простирая всемерныя наблюдения на то, чтоб... не вкралось суеверие и другия злоупотребления, не могущия быть терпимы»^[65].

Под контролем Собрания Игельстром стремился создать плотно

регулируемую сеть общин мечетей по образцу православных приходов. Своими инструкциями он упорядочивал эти общины (махаллы татарских источников) и интегрировал их в более обширную структуру бюрократического надзора. Подобно православным селам, мусульманские поселения должны были иметь не менее установленного минимума жителей, чтобы им позволили построить мечеть; но Игельстром также разрешил создание мечетей в меньших поселениях, «поелику магометане производят пятикратную в день молитву [там]»^[66]. Ставя Собрание между просителями и чиновниками, Игельстром поручал ему изучать запросы на строительство мечетей, прежде чем пересылать их губернским властям, имевшим решающий голос.

Сверх контроля над числом и размерами мусульманских приходов, Собранию был поручен надзор над «служителями мечетей», приписанными к ним. Со времен Петра церковь и государственные чиновники сражались с назначениями «лишних» духовных чинов, которые якобы разоряли церковь и обременяли прихожан. С точки зрения светских властей такие клирики лучше послужили бы «общественному благу», если бы приобрели более «полезные» профессии. Не разрешая числу «духовных чинов» превысить необходимый минимум, Игельстром устранял «излишних и праздных». Его инструкции ограничивали легальное исполнение духовных обязанностей кругом лиц, лицензированных государством, и тем самым фактически создавали официальное мусульманское духовенство там, где его не существовало ранее. Они предписывали Собранию смотреть за тем, чтобы никто не «присвоил бы себе самовольно звание ахуна, имама или муллы». Другая инструкция ограничивала количество ахундов в уезде двумя, указывая, чтобы они наблюдали за «мечетами, школами и служителями при оных». Игельстром также поручил Собранию надзор за мусульманскими школами. Школы можно было организовывать только внутри комплексов мечетей, и преподавать в них было позволено только учителям, проэкзаменованным Собранием^[67].

Новое учреждение, первоначально названное Уфимским духовным магометанского закона собранием, а позже Оренбургским магометанским духовным собранием (ОМДС), быстро приобрело также отпечаток личности своего мусульманского главы. Хусаинов, сын имама из деревни Каргалы, учился в местных школах, а потом уехал в Бухару и Кабул, где стал учеником Файз-хана, с рассказа о котором мы начали эту главу. С 1770-х гг. Хусаинов тесно сотрудничал с имперскими властями

и выступал их агентом на юго-восточных границах. На Северном Кавказе он вел переговоры о подчинении мусульман российскому правительству. В степях к востоку от Оренбурга он побуждал казахов принести присягу царю и в то же время добивался углубления их преданности религиозному долгу в исламском сообществе^[68]. Впоследствии он укрепил эти связи, выдав дочь замуж за хана казахской Внутренней Орды, обитавшей между Волгой и рекой Урал.

Несмотря на покровительство Игельстрома и императрицы, первоначальные должностные полномочия муфтия Хусаинова не соответствовали его амбициям. В 1792 г. он запросил право владеть крепостными, объясняя, что по должности он является «первейшим в мугаметанех» и заслужил эту привилегию, «воображая службу древнейших предков». Он привел казахов под «российскому непобедимому скипетру» и улаживал конфликты между ними и русскими. Привилегия владеть крепостными принадлежала только дворянам и царской семье, и Хусаинов доказывал, что она соответствует его положению, тогда как религиозный долг вступить в законный брак согласно «закону мугаметанскому» делал ее практически необходимой^[69].

Под руководством предприимчивого Хусаинова ОМДС за первые десять лет своего существования энергично распространяло свою власть на мусульманских религиозных ученых. К 1800 г. муфтий и трое судей – членов ОМДС при содействии штата из шести секретарей и переводчиков подвергли устным экзаменам более 1900 клириков^[70]. Протоколы 1791 г. свидетельствуют, что в это число входили 527 мулл, которые руководили молитвами в мечетях и преподавали, и 339 азанчи (муэдзинов), которые возглашали призыв на молитву; помимо различных специализированных преподавательских титулов, семь человек имели звание ахунда, что означало старшинство в определенной местности. Тем не менее в начале XIX в. влияние ОМДС оставалось слабым, а его связи с общинами мечетей – поверхностными. У него был скромный штат и бюджет, и до середины века оно не имело собственного здания; очевидно, его контора и архив размещались в здании губернского правления. С этими скромными ресурсами исламскому учреждению было тяжело насаждать дисциплину среди клириков и приходскую структуру в мусульманских общинах под его юрисдикцией.

Хотя Екатерина поддерживала проект Игельстрома, чиновники в столицах и особенно губернские власти выступали против него. Некоторые увидели в этом учреждении угрозу своей власти. Гражданский

губернатор Оренбурга жаловался, что 4 декабря 1789 г., когда открылось ОМДС, местные чиновники не понимали ни «прямой Его должности», ни ответственности за проверку квалификации «Духовных Магометанского Закона чиновников». Губернатор Фризель советовал не давать слишком много воли муфтию и ОМДС, указывая на слабость местной администрации и «фанатизм народа малопросвещенного, но закоренелого в грубости своих понятий»^[71].

Фризель настаивал, чтобы российские чиновники сохраняли абсолютную власть над своими мусульманскими подопечными. Он отстаивал необходимость их участия в конфликтах между мусульманами, особенно касающихся брачных дел, поскольку «затруднении в рассуждении разбора дел брачного у магометан союза, достойны уважения высшего правительства». По его заявлению, иерархия до такой степени превысила свои полномочия, что ОМДС считало губернское правление «лишь исполнительным орудием решений его». Фризель требовал, чтобы губернские власти осуществляли строгий контроль; он предупреждал, что в противном случае «никогда не будет преследуемо пристрастное зло и корыстолюбие Духовных Магометанского Закона чиновников». Губернатор считал муфтия слишком амбициозным, указывая на предложение Хусаинова заменить ОМДС в Уфе «Духовной Магометанского Закона Коллегией» в Санкт-Петербурге, непосредственно подчиненной монархии. Фризель доказывал, что муфтий посредством этого стремится стать «непосредственным властелином над верою, исповедуемую Магометанами, и купно над народом сим». Он заключал: «власть Духовную над здешним Магометанским народом, ни по каким побуждениям нельзя усилить в своем действии»^[72].

Недоверие к новому учреждению питали не только губернские бюрократы. Мусульмане тоже неоднозначно восприняли нового главу исламского сообщества империи, назначенного государством. Сама идея официального муфтията, по-видимому, не вызвала серьезной оппозиции. Мусульмане могли бы привыкнуть к этому органу, потому что аналогичные институты бывали известны среди них в прошлом; они существовали и в современных им обществах, прежде всего в Османской империи, где имелся шейх-уль-ислам и подчиненные ему ранжированные должности судей, ученых и преподавателей^[73]. С точки зрения критиков, легитимность муфтията подрывало поведение Хусаинова. Человек скромного происхождения, он оттолкнул от себя исламских ученых и мирян, присвоив эксклюзивную роль судьи исламской ортодоксии для

разрозненных общин, которые прежде искали руководства во многих центрах исламского образования от Кабула до Каира. Критики Хусаинова учились во многом у тех же учителей, что и он сам.

Играло свою роль и личное соперничество. Многие из ученых – врагов Хусаинова метили на его должность; некоторые не простили ему разбитых надежд на роль главного мусульманского авторитета империи.

Обвинения в коррупции и пристрастности подтачивали моральный авторитет Хусаинова, хотя его враги отделяли его поведение от политики государства и стремились настроить правительство против него. Исламские тексты, ходившие по Российской империи и Центральной Азии, описывали кодекс поведения и моральные качества, необходимые для муфтия^[74]. Но оппоненты Хусаинова не цитировали их в своих протестах. Перед аудиторией из российских чиновников они характеризовали его поведение в терминах, понятных для противников злоупотреблений бюрократии. Они использовали понятия продажности и фаворитизма, указывая и на его «мздоимство», и на склонность к поведению, запрещенному исламскими законами.

В 1805 г. один казанский купец первой гильдии послал царю прошение с доносом на Хусаинова. Абдулла Хасамдинов обвинял муфтия в нарушении «порядка в богослужении», имея в виду пренебрежение установленным временем для молитв. По словам Хасамдинова, муфтий совершал и другие нарушения шариата – например, носил шелковую одежду и ел серебряными ложками. Он даже вымогал деньги у кандидатов, приезжавших в Уфу для экзамена перед ОМДС. Купец писал, что тем, кто отказывался платить, на экзамене задавали вопросы, «кои может быть совсем не существуют, а чрез то [Хусаинов] отвергает их яко бы они неспособны и не достойны»^[75].

Судьи ОМДС защищали Хусаинова. Хамза Эмангулов объяснял, что воздавал ему должное и чтит как «мудрого наставника». Отклоняя первые обвинения, судьи настаивали на том, что все они молились одновременно. Когда следователи из губернской администрации допросили мулл, прошедших экзамен, те также свидетельствовали о его неподкупности: двадцать четыре муллы в Свияжском уезде и сорок три в Мамадыжском уезде Казанской губернии отрицали, что их заставляли платить взятки.

Однако были и такие, кто присоединился к обвинителям муфтия. Один мулла из Казани выступил в поддержку обвинений Хасамдинова, а с ним еще один мулла из Царевококшайска и один из Спасска. Еще несколько мулл из Старой Татарской слободы в Казани добавили, что

Хусаинов «ругает мулл поносными словами, стращает ссылать в Сибирь и берет с них деньги». Помощник местного ахунда Салих Ахметев жаловался, что «бесполезные» вызовы к муфтию в Уфу обошлись ему в 50 рублей. Сорок шесть крестьян из села Старые Тиганы сообщили следователям, что когда муфтий двадцать лет назад проезжал через их деревню, он не заплатил им за двадцать взятых лошадей. Но эти обвинения не убедили следователей. Один чиновник отверг последнее свидетельство, заметив, что «20 лет тому назад в России Муфтия Магометанского Закона еще не было в определении». Осенью 1805 г. более 14 тысяч мусульман из разных уездов Казанской губернии засвидетельствовали, что муфтий никогда не причинял им «обид и притеснений» и не вымогал денег^[76].

Конфликты вокруг первого муфтия на этом не закончились. Клирики, миряне вкупе с губернскими чиновниками выдвигали новые обвинения. В 1811 г. оренбургские власти обвинили Хусаинова в неисполнении обязанностей, и этот казус инициировал более масштабные споры о власти муфтия. В результате статус Хусаинова и его преемников был законодательно повышен: муфтий был выведен из-под юрисдикции губернской Уголовной палаты. Дела, касающиеся обладателя этой должности, были переданы высшему судебному органу империи –

Правительствующему сенату в Санкт-Петербурге. Среди своих единоверцев Хусаинов претендовал на право решать, кто принадлежит к сообществу правоверных, а кто нет; в донесениях властям от 1815 и 1818 гг. он заявлял, что «ежели кто пренебрежет решением и фетивою Муфтия, то тот не должен быть почтен за Мусульманина»^[77].

Хотя Хусаинов теперь возвысился до положения высшего исламского авторитета империи, его власть все еще оспаривали. Обвинения мирян в «пристрастности» бракоразводных решений побудили чиновников четче обозначить его должностные полномочия. Конфликт из-за наказаний мусульман за супружеские измены отражал сохранявшуюся неопределенность в вопросе о власти муфтия и в более общем плане – неопределенность в отношениях между светской и духовной властью. Власти вспомнили, что они отреагировали на жалобы касательно бракоразводных решений Хусаинова, предписав ему разбирать каждое дело совместно с другими членами ОМДС. В 1832 г., после его ухода с должности, Сенат постановил, чтобы светские власти не исполняли «личные решения» муфтия – в данном случае приказы «Магометанского Духовенства» о применении телесных наказаний к прелюбодеям^[78]. Хотя это постановление имело целью провести более четкую границу между

«гражданской» и «духовной» властями, они по-прежнему переплетались между собой.

РАСКОЛЬНИКИ ИСЛАМСКОЙ ЦЕРКВИ

Культивируя эту взаимную зависимость, первый муфтий попытался превратить в свое орудие сам режим, стремившийся использовать ислам для управления империей. Он активно добивался альянса с Санкт-Петербургом ради поддержания своего авторитета перед лицом двойной оппозиции со стороны мусульманской знати и губернского чиновничества. В июне 1815 г. он обратился к Александру Николаевичу Голицыну, главному управляющему иностранных исповеданий. Хусаинов жаловался на местные власти, которые выдавали «магометанскому духовенству» паспорта с разрешением покидать свои приходы на длительные сроки. Некоторые из этих чиновников даже выдали разрешения на паломничество в Мекку. Муфтий выражал протест: эти чиновники подрывали его возможности контроля над духовенством, хотя он служил государству «с усердностью» и убеждал «народа магометанского и оногo духовенства» жить мирно и подчиняться законной власти.

Хусаинов добавлял, что эти клирики замешаны в «злых делах» и что он считает своим долгом довести эту информацию до сведения Голицына. Он уверял, что не желает ни «похвалы», ни награды от Петербурга, но действует из «всероссийскому отечеству преданности» и «из прискорбиа по пастырству моему». Выражения патриотического рвения и пастырской заботы помогли Хусаинову заручиться определенной поддержкой чиновников центрального правительства и обеспечили место в более широком кругу имперской элиты как члену Вольного экономического общества, кавалеру ордена св. Георгия и даже члену Российского библейского общества^[79].

Тем не менее столичные связи Хусаинова не гарантировали ОМДС той степени церковного контроля, на которую рассчитывали его архитекторы. Конфликт между Хусаиновым и одним муллой из Казанской губернии иллюстрирует главные аспекты борьбы, которую муфтий вел за распространение своей власти на местную религиозную жизнь вопреки возражениям имперской администрации и, что особенно характерно, своих же единоверцев. Этот казус проливает свет на религиозные споры и на то, как взаимодействие сельской политики с официальными исламскими властями влияло на местные дискуссии по более общим вопросам. Споры об исламской традиции распространялись за пределы ученой элиты. Они связывали соперничающие голоса образованных

и необразованных людей с дискуссиями по всему исламскому миру; через патронатные отношения и суфийские духовные поиски к ним подключались деревенские жители из различных социальных групп. Для разрешения таких важных конфликтов требовались могущественные арбитры.

В октябре 1801 г. муфтий Хусаинов письмом сообщил в петербургский Правительствующий сенат тревожные новости, полученные им от одного знатного мусульманина из Старой Татарской слободы в Казани. Этот информант сообщал, что суд низшей инстанции в селе Ура (*Оры*) вновь открыл мечеть, которую муфтий закрыл в прошлом году распоряжением, утвержденным Сенатом. Хусаинов подчеркивал свою собственную роль, интерпретируя для своих читателей происходившее в этой мечети: «А как сан и долг мой есть тот самый чтоб наблюдать дабы не могло происходить между единоплеменниками моими, а паче от несведущих закон или раскольников духовных чиновников какового либо между черным народом соблазна, а от того разврата и неповиновения начальству»^[80].

Муфтий подчеркивал угрозу, исходившую от того, что он характеризовал как неизбежную связь религиозного раскола с мятежом. Он заявлял, что мечеть открылась из-за «происков и хитрости» бывшего муллы Хабибуллы Хусеинова, которого муфтий «с давнего времени найден мною противником нашему закону, то есть раскольником». Спор муфтия с этим сельским муллой втянул его в сложный конфликт, коренившийся в местных условиях. Община недавно раскололась из-за притязаний одного семейного клана на первенство в религиозных делах. Процветающее село со множеством мелких фабрик, Ура была населена ремесленниками, рыбаками, а также купцами, торговавшими с Центральной Азией^[81]. Неприятие идей Хабибуллы Хусеинова об исламском благочестии еще более усилило вражду внутри расслоившегося сообщества.

Патриарх главенствовавшей в Уре семьи Назиров в 1787 г., после возвращения из Бухары, где получил образование, основал в селе каменную мечеть. Хабибулла стал имамом, видимо, после того как его родственница вышла замуж за одного из членов этой семьи. Но вскоре отношения между свойственниками испортились, и некоторые представители клана Назиров подняли голос против муллы. Мумейн ибн Тахир ибн Назир жаловался в Уфу на новое назначение, заявляя: «Я построил эту мечеть только для себя и своих детей, и никто из нас не доволен тем, что имамом стал Хабибулла»^[82]. Источники не сообщают, издал ли муфтий официальный приказ о смещении Хабибуллы. Похоже, что сам мулла уклонился от

давления со стороны Назиров, покинув мечеть, которую они объявили семейной собственностью.

В 1799 г. имамом каменной мечети стал его брат Фатхулла ибн аль-Хусеин ибн Габделькерим аль-Ури, а Хабибулла решил основать свою собственную мечеть^[83]. Указывая на то, что в селе нужна мечеть (и, вероятно, не упоминая существующую), в 1800 г. Хабибулла запросил разрешения на постройку еще одной мечети в Уре. ОМДС дало разрешение, и Хабибулла построил для своих последователей новую деревянную мечеть рядом со старой при помощи селян, которые признавали его своим суфийским наставником (*ишаном*). Между тем распри в селе Ура продолжались. Влиятельные местные жители – *баи* – постоянно обращались в ОМДС за поддержкой против Хабибуллы. Тогда муфтий приказал ему оставить должность и велел закрыть и опечатать мечеть (согласно одному источнику, сжечь)^[84]. Но, как обнаружил Хусаинов в конце 1801 г., местный суд отменил его приказ и открыл мечеть.

Хабибулла нашел более влиятельного патрона в местной администрации. Кампания петиций, очевидно, имела успех. Последователи Хабибуллы, включая множество мишарей, присоединившихся к нему, когда он объезжал их край с проповедями и наставлениями, подавали губернатору прошения в его поддержку^[85]. Еще одним вызовом власти муфтия стало то, что некий губернский чиновник разрешил Хабибулле вернуться на должность муллы взамен его брата Фатхуллы, хотя назначение последнего было утверждено Хусаиновым.

Сторонники Хабибуллы снова поддержали его, когда *баи* мобилизовали против него своих слуг и фабричных рабочих. Две группы, вооруженные дубинами, устроили в селе жестокую схватку. Несмотря на угрозу насилия и противостояние с муфтием и братом Фатхуллой (который с 1819 г. занял должность «старшего ахунда» уезда), Хабибулла продолжал привлекать последователей со всего края. Он также основал в селе суфийскую общину (*ханака*) и в ней, видимо, посвящал в мистические религиозные знания, приобретенные у его суфийского наставника Файз-хана, который выдал ему лицензию (*иджаза*) во время обучения в Кабуле^[86].

Однако суфизм был не единственной причиной конфликта с Хабибуллой. Муфтий Хусаинов тоже учился у Файз-хана; Фатхулла, видимо, также придерживался трезвых легалистских взглядов Муджаддиди. Похоже, что притязания Хабибуллы на духовное первенство в Уре и во всем

крае, основанные на широкой поддержке необразованных мусульман, тревожили и Фатхуллу, и муфтия. Хабибулла даже претендовал на должность Хусаинова, выдвинувшись кандидатом в муфтии^[87].

Хабибулла, по-видимому, как и его брат, беспокоил ученых тем, что претендовал на лидерство в суфийском стиле, привлекательном для простых людей. Его харизма распространялась за пределы села, привлекая мишарей и других последователей со всего края. В то же время религия Хабибуллы обособляла его поклонников и раскалывала местную общину правоверных. Возможно, одно из самых откровенных обвинений Хусаинова в адрес Хабибуллы заключалось в том, что мулла намеревался основать «шихской дом, или ханака», место для посвящения учеников в суфийские ритуалы и молитвы, под предлогом преобразования мечети в сиротский приют. Критикуя Хабибуллу, муфтий не осуждал суфийские практики в целом. Он направлял гнев против «раскольнических правил», введенных Хабибуллой среди «черный народ» после его поездок в Бухару и особенно Кабул. Последователи Хабибуллы распространяли его учение на основе текста под названием «Урок для невежд», сочинения одного юриста X в. Говорили, что популярность Хабибуллы у мишар была связана с этим популярным среди мусульман всего мира текстом – сборником афоризмов, наставлений о морали и благочестии и отрывков из Корана и хадисов (рассказов о словах и деяниях Пророка и его сподвижников)^[88].

Согласно Хусаинову, Хабибулла и его последователи даже ездили в степь и распространяли свое учение среди казахов. Барон Игельстром приказал муфтию положить конец «разным соблазнам и возмущениям», которые это вызвало среди них. Хусаинов выступил против Хабибуллы «с истолкованием о правилах магометанского закона увещевания» в степи и осудил его действия как «весьма противны нашему закону». В оправдание своей кампании против шейха он ссылаясь на политику бывшего оренбургского губернатора Ивана Неплюева, который в 1746 г. призывал к аресту мусульманских вождей, возбуждавших «беспокойства и замешательство» в народе.

Между тем Хусаинову сообщили, что в Петровском уезде Саратовской губернии татарин по имени Хамза Аитов тоже начал творить «между народом черным разные соблазны и возмущения», называя себя последователем (мюридом) Хабибуллы. Более того, по словам Хусаинова, Аитов от «своевольства» основал мечеть в селе Усть-Узилях и тем самым совершил акт прямого неподчинения правительству. Муфтий также внушил министру внутренних дел графу Виктору Кочубею, что Хабибулла и его

соратник муллы Шабан обманывали крестьян по всей Саратовской губернии, представляя первого «угодником Божиим и чудотворцем». Хусаинов обвинял их в сборе денег с доверчивых людей, для чего они создали свою собственную «казну»^[89]. Такая демонстрация стихийной религии в царской империи была политически подозрительной, даже среди неправославных, которые в других аспектах не были затронуты церковной историей раскола и политического мятежа.

Оппоненты Хабибуллы и Шабана представляли их прямой угрозой для официальной исламской иерархии. Один мулла из Кузнецкого уезда докладывал ОМДС, что эти двое образовали особую «судебную канцелярию», где Хабибулла ораторствовал, сидя в дорогом кресле, в которое больше никто не имел права садиться. Этот суфийский наставник даже осмеливался держать «российские-греческие исповедания народов дочери» в «наложницах». По словам муллы, Хабибулла и Шабан продолжали повсюду разъезжать и собирать последователей, хотя подобные действия нарушали исламские и имперские законы. Опираясь на эти доносы, саратовские власти расследовали вопрос о том, выступает ли Хабибулла как «ложный пророк» и вводит ли «новизну». Когда уголовный суд изучил материалы, обвинения шейха в том, что он учит последователей брать русских жен и наложниц, оказались необоснованными^[90]. Внутримусульманские распри запутывали работу полиции, но ислам все еще не продемонстрировал свою полезность для империи.

ВЕРА ДЛЯ ЦАРЯ

Губернатор Игельстром и муфтий Хусаинов представляли исламские учреждения, которым покровительствовала власть, как средство распространить авторитет режима на восточные пограничные территории и дальше. Оренбургские муфтии продолжали играть важную роль и на границах, и в отношениях России с другими мусульманскими государствами. Однако во второй четверти XIX в. МВД стало уделять больше внимания проработке функций ОМДС и муфтия как инструментов управления внутри империи.

Петербург привлекал неправославные религии в помощь светской администрации и ожидал от церкви, что она задействует свой духовный авторитет для поддержания закона и порядка среди своей паствы. Через муфтия правительство хотело употребить авторитет исламской доктрины на то, чтобы убедить своих мусульманских подданных подчиняться себе также и в светских делах. Хусаинов настаивал, что его фетвы должны иметь приказной, а не просто рекомендательный характер, и это соответствовало официальным поискам религиозной поддержки самодержавия. Проповедь ислама развивала бы активное отношение к долгу служить «царю и отечеству». Поэтому в поисках религиозной легитимации законодатели обратились к муфтию. Его проповеди, указания и правовые заключения стали незаменимыми инструментами для передачи и распространения государственных директив, аналогично роли церкви в донесении царских указов до православного населения.

После смерти Хусаинова в 1824 г. муфтии-преемники тоже демонстрировали готовность по-своему интерпретировать исламские предписания для легитимации царских законов. Следуя указаниям властей, второй муфтий Габдессалам Габдрахимов (в должности с 1825 по 1840 г.) выпустил в 1831 г. фетву, в которой наставлял мусульман посылать детей в Казанский университет учиться медицине. В следующем году он при помощи цитат из Корана, хадисов и ханафитских правовых текстов пытался убедить мусульман, что в религии нет места лени и уклонению от работы, как требовал гражданский губернатор Оренбургской губернии. Подчеркивая, что нужно трудиться для защиты семьи от бедности и во избежание греховных удовольствий, муфтий приказывал клирикам убеждать прихожан, чтобы те сеяли и собирали урожай в должное время^[91].

Габдрахимов, как и Хусаинов, все еще был вынужден конкурировать с другими источниками исламского авторитета, чьи связи охватывали весь регион через медресе и суфийские линии преемства. Подобно множеству других ученых, он учился в медресе в Каргале. Тем не менее один конфликт конца 1820-х – начала 1830-х гг. продемонстрировал ограниченное влияние муфтия на общественное мнение мусульман. Габдрахимов столкнулся с одним мусульманским ученым из Казани и с сельскими муллами в башкирских кантонах по вопросу о том, дозволено ли мусульманам подчиняться указу от февраля 1827 г. о трехдневном сроке ожидания между чьей-либо смертью и похоронами. В 1829 г. Петербург обратился к Габдрахимову с просьбой о помощи отразить возражения против этого закона со стороны старшего ахунда Казани Абдулсатара Сагитова. Последний несколько лет учился в Бухаре (поддерживая тесную связь с бухарским эмиром Хайдаром), а затем заработал хорошую репутацию как авторитетный юрист и мулла Пятой Соборной мечети в Казани, где также руководили медресе его отец и брат. После смерти Хусаинова, когда должность муфтия стала вакантной, ахунд боролся за нее, но его кандидатура провалилась из-за возражений оренбургского губернатора. Сагитов вновь продемонстрировал свои знания перед имперскими властями, когда выступил с возражениями против указа о похоронах^[92].

Он попросил вывести мусульман из-под действия нового закона, утверждая, что мусульман следует хоронить в день смерти – так предписывает шариат, и сослался на предыдущие законы, даровавшие мусульманам в России «свободу» вероисповедания. В добавление к указам и привилегиям XVIII в. он цитировал хадис с указанием: «когда один из вас умирает, то не держите его как в тюрьме, но поспешить предать его могиле»^[93]. Однако в ноябре 1829 г. муфтий выступил против положений Сагитова. Он строил свои возражения на аргументах, выдвинутых Григорием Карташевским, начальником Главного управления духовных дел иностранных исповеданий. Когда Карташевский запросил у муфтия поддержки против Сагитова, то напомнил, что этот закон был «мера общая Полицейская, т. е. не касающаяся собственно веры никаких народов, в России обитающих». Он продолжал: если закон создаст «затруднения» в связи с «магометанским законом», то «высшее Магометанское Духовное начальство отвращением сих затруднений оказало бы свое содействие правительству в его распоряжениях, для самих магометан благотворных». В соответствии с этим запросом муфтий настаивал, что шариат не создает

затруднений для этой политики, которую он считал обязательной для мусульман. Цитируя оригинальную переписку, Габдрахимов добавлял, что «от поспешности о погребении были погребены люди действительно неумершие; и в предупреждение сих несчастных случаев угодно было правительству издать Закон»^[94].

Но некоторые чиновники продолжали сомневаться в совместимости исламского права с государственными указами о погребении. Эти сомнения возникли в основном из-за недоверия к Габдрахимову и его двойственной роли как высшего юрисконсульта и имперского служащего. Когда чиновники проконсультировались с религиозными авторитетами в Крыму, то местный муфтий, назначенный государством, ответил, что исламское право определено требует хоронить в день смерти. Ссылаясь на правовые тексты в поддержку этого мнения, муфтий заверял, что люди воспринимают эту практику как «учение веры». Один чиновник понимал, что ответ крымского клирика создает «положительные затруднения» для этого закона. Он ставил под вопрос согласие Габдрахимова с новым законом, высказывая подозрения, что оно было вызвано скорее «на покорности Правительству», нежели верностью «ортодоксальному» исламскому правовому учению. Таким образом, царским властям было мало одного лишь одобрения муфтия. Они настаивали на том, что устанавливают истинный смысл шариата, хотя даже назначенные государством мусульманские авторитеты не соглашались с подобной интерпретацией.

Подход, разработанный для евреев империи, возможно, мог бы вывести из тупика. Евреям, как и мусульманам, религиозный закон предписывал хоронить умерших в день смерти. В законопроекте, видимо, инициированном будущим царем Александром II (годы правления 1855–1881), Еврейский комитет рекомендовал, чтобы евреям было позволено временно следовать этому «обычаю», пока «не будут они к исполнению сказанного благотворного закона приготовлены внушениями чрез их Раввинов». Администрация считала, что это решение применимо и к мусульманам, хотя и с оговоркой, чтобы «Магометанское приходское Духовенство» извещало полицейские власти перед погребениями в случаях, когда есть «сомнение о смерти». Также добавлялось условие, чтобы «высшее Магометанское Духовное Начальство», подобно раввинам, «не оставляло принимать возможных от онаго зависящих мер ко внушению Магометанам о благотворной цели Высочайше утвержденного мнения Государственного Совета для них самих»^[95].

Когда это предложение дошло до Николая I, оно выглядело как отступление от политики, нацеленной на стандартизацию права и уравнивание в гражданских обязанностях, примером которой служил закон 1827 г., распространявший воинскую повинность на евреев. Царь, который лично участвовал в выработке политики в отношении евреев, отклонил предложение: «Не отступать от общих правил, ибо и Евреи под оные подведены будут»^[96]. В данном случае забота о единстве правовых принципов и о более широком охвате населения гражданскими обязанностями оказалась сильнее неуверенности МВД в том, что можно согласовать законы империи и партикуляристские правовые культуры подчиненных народов.

Хотя царь и оренбургский муфтий поддерживали новые правила похорон, многие клирики и миряне остались при старых мнениях, полагая, что задержка с погребением мусульман противоречит Божиим заповедям. Законодательство угрожало общинным ритуалам и обязательным молитвам, сопровождавшим смерть мусульманина. Оно провоцировало страх и беспокойство среди живых о судьбах умерших родственников и об их собственной участи на Божием суде. Коран и хадисы в деталях предписывали верующим, как нужно омыwać и окутывать в саван тело покойного, как молиться, шествовать к месту погребения, читать Коран и располагать тело в могиле в направлении киблы. Смерть разлучала тело и душу, а после соединяла их в могиле, когда покойные представляли перед судом ангелов Мункара и Накира. В зависимости от ответов на вопросы ангелов покойный мог подвергнуться «могильному наказанию» или награде как знаку Божией милости – вплоть до назначенного часа воскресения и окончательного приговора^[97].

Пока неясно, исполнялся ли данный закон, придававший этому эсхатологическому порядку пугающее временное измерение, или оставшиеся в живых втихомолку уклонялись от его соблюдения. Но те, кто говорил от имени общины, боролись за отмену этого закона. В 1831 г. ученые из Казани подали прошение Николаю I, но царь отклонил его; клирики из других областей продолжали протестовать. К большому неудовольствию МВД, фетвы и «увещевания» муфтия не могли убедить мусульман в том, что правительственные инструкции для них «полезные и даже необходимые». В декабре 1833 г. министр Д. Н. Блудов потребовал у Габдрахимова «снова приложить старание о искоренении между Оренбургскими Магометанами предрассудков и предубеждений, столь вредных для них самих, обратив при том особенное внимание на духовных,

которые имеют сильное на них влияние». Чиновники с тревогой следили за башкирами Пятого кантона Оренбургской губернии в течение всего 1834 г., когда ходили слухи о нарастании протестов против данного закона, возглавляемого якобы одним официальным муллой, недавно вернувшимся из паломничества в Мекку (хаджа). Совместно с губернатором В. А. Перовским ОМДС заставило одиннадцать из этих башкирских ученых приехать в Уфу и принять присягу о согласии с габдрахимовской фетвой, санкционирующей закон о похоронах. Наконец, в сентябре ОМДС приказало «Азиатской типографии» в Оренбурге напечатать 3500 экземпляров фетвы на татарском языке с предписанием мусульманам ждать три дня до погребения покойного^[98].

Несмотря на учреждение исламской иерархии внутри страны, этот спор, как и тревога, которую он возбудил в отношении паломников, демонстрирует, что международные связи по-прежнему мешали попыткам создать мусульманское сообщество, ограниченное рубежами империи. Прославленные медресе и суфийские наставники влекли мусульманских подданных царя в Бухару, Стамбул и другие места, а паломничество приводило иностранных мусульман в Россию. С основанием в 1796 г. Одессы, порта на Черном море, появился новый путь в Мекку через Стамбул. Мусульманам из соседних стран стало легче ездить в хадж торговыми путями через степь и южную Россию до Астрахани и затем Одессы. В 1803 г. Александр I принял прошение бухарских купцов о позволении ездить к святым местам через Россию.

Геополитические факторы вскоре породили новые проблемы. Между 1804 и 1813 гг. Россия воевала с одним из своих южных соседей или обоими.

В частности, османы сохраняли притязания на лояльность мусульман российского пограничья. В течение всего XIX в. Высокая Порта посылала эмиссаров на Кавказ. В 1813 г. османы послали указ общинам Дагестана о праздновании коронации нового султана. Ссылаясь на традиционную практику признания мусульманского суверена, этот указ предписывал проповедникам упоминать имя султана в пятничных проповедях. Когда у Махмуда II родился сын, османы призвали молиться мусульман всего Кавказа. Позже османы приказали дагестанцам и другим праздновать освобождение Мекки и Медины от «ложной религии» ваххабитов (именуемых «хариджитами») и возвращение священных городов под покровительство султана. Через десять с небольшим лет на этих беспокойных границах снова вспыхнула война. Во время Русско-турецкой войны 1826–1828 гг. один генерал сказал адыгам Северного Кавказа: «эта

война вас не касается» и «российское правительство не будет принимать вас за турок». Но Россия все еще слабо контролировала многие районы, и адыги предпочли сохранить за собой право выбора. В 1830-х гг. мусульманское сопротивление экспансии империи усилилось и возбудило новые страхи перед угрозой мусульманской солидарности. В 1843 г. правительство узнало, что адыгейские общины послали делегацию в Стамбул, ища султанского покровительства^[99].

В течение четверти века после александровского декрета о хадже власти тревожнее относились к контактам с востока через имперскую территорию. Суфиев теперь воспринимали как возбудителей «фанатизма», и не только на Северном Кавказе, где русские военачальники отождествляли суфийские структуры с ядром антиимперского сопротивления. В начале 1830-х гг. Азиатский комитет, координационный орган политики МИД, предложил запретить паломничества через Россию в Стамбул и Мекку из таких городов, как Ташкент, Хива и Бухара, «дабы пресечь связи их с нашими подданными, которые из опыта оказались вредными, ибо Азиатцы сии, и в особенности Дервиши, вместо того, чтобы идти в Мекку на поклонение, останавливались у нас в местах населенных Магометанами, возбуждали в сих последних фанатизм и поселяли всякие возмутительные правила». В отличие от лицензированных (указных) мулл, все еще полезных для государства, «сии люди признаны правительством не совсем полезными».

Граф К. Л. Нессельроде разделял эту точку зрения и называл их «людьми праздными, коих вся жизнь состоит в бродяжничестве и обманах». Для Нессельроде хаджи были бременем не только для государства, но и для их единоверцев в России, поскольку они имеют «большое влияние на умы наших Магометан, которое всегда употребляют во зло, проповедуя между ними ненависть против Христиан и против самого правительства, дабы тем приобрести доверие своих единоверцев и возможность жить на их счет». С тех пор караванам торговцев и тем, кто совершал хадж, было запрещено выходить за пределы торговых центров. Правительство предписало губернаторам Астрахани, Оренбурга и Западной Сибири не разрешать этим «дервишам» оставаться и переходить в российское подданство^[100].

Аналогично власти на Кавказе начали запрещать местным мусульманам ездить в хадж. В 1843 г. Военное министерство послало секретный приказ оренбургскому губернатору В. А. Обручеву следовать той же стратегии. В очередной раз соображения пользы и безопасности

положили предел терпимости государства к религиозным практикам. Министр утверждал, что паломничество отвлекает мусульман-солдат и чиновников от службы, и вообще хаджи возвращались с «неблагоприятным для нас влиянием на своих единоверцев». Но несмотря на провозглашенную модификацию политического курса, власти все еще сохраняли чувствительность к угрозе нарушения принципа терпимости. Не позже 1830 г. генерал-губернатор Новороссии и Бессарабии М. С. Воронцов отговорил крымские власти запрещать местным жителям паломничество. Ссылаясь на екатерининское обещание терпимости, он рассуждал, что выполнение этого обещания «было и будет одною из первых причин верности завоеванных народов, величия и силы Нашего Отечества». Воронцов утверждал, что не только такое вмешательство «противно системе нашего Правительства», но и что забвение «прежних опытов и обещаний» приведет в росту «фанатизма». Тем не менее в 1843 г. Военное министерство подтвердило запрет, но потребовало соблюдать секретность. Оренбургскому губернатору и его кавказским коллегам предписали хранить в тайне опасения относительно хаджа; прошения желающих отправиться в паломничество следовало отклонять «под разными благовидными предлогами»^[101].

Но несмотря на периодические стеснения, хадж продолжался, и в следующем десятилетии угроза с юга возросла. К 1844 г. война против имама Шамиля в Дагестане и Чечне тянулась уже десять лет. Она поглощала сотни тысяч солдат, и ей предстояло длиться еще два десятилетия. Из-за не прекращавшегося сопротивления в официальных кругах возникло убеждение, что «новое учение» принесли «шейхи из Персии и Турции». Когда чиновники сообщили об этом Николаю I, царь секретно приказал «совершенно запретить въезд в пределы наши всяким лицам духовного магометанского звания, кто бы ни были, даже и нашим подданным, ежели приняли духовное звание за границею»^[102]. Итак, посредством запретов на паломничество и обучение за рубежом режим стремился ограничить контакты мусульманских подданных царя с другими центрами благочестия и образования. Этот шаг, в свою очередь, усилил позиции местной исламской элиты как опоры ислама для российских мусульман.

Поиск точек сближения между интерпретацией главных интересов мусульман муфтиями и требованиями царской администрации привел к изобретению общего языка морали. Для российских властей понятие греха служило основой для универсального морального порядка, связывавшего интересы империи с моральным учением религии. И в этом и в других отношениях русские представляли себе ислам по аналогии с православием. Со времен «Слова о власти и чести царской» Феофана Прокоповича (1718) церковь учила православных, что «яко не ради страха, но и за совесть повиноватися долженствуем и яко не покаяся властем Богу противится». Идентификация правонарушений, за которые полагается божественное воздаяние, требовала наличия системы морали, определяемой в первую очередь принципами греха и кары. Как объяснял Прокопович: «Паче же о самой высочайшей державе не знают, яко от Бога устроена и мечем вооружена есть и яко противится оной есть грех на самого Бога, не точию временной, но и вечной смерти повинный»^[103]. Многие чиновники МВД и местные администраторы распознавали аналогичный моральный порядок в «магометанстве»: как казалось, в нем имелся концепт моральных последствий тех действий, которые представляли интерес для государства.

Имперские власти часто ссылались на гневного Бога, который виделся им в мусульманской теологии. Военачальники на Кавказе называли мятежников предателями и грозили им «истреблением». В 1829 г. Николай I определил цель армии в этом краю как «усмирение навсегда горских народов или истребление непокорных»^[104]. В борьбе с шейхом Кази-муллою генерал-адъютант Панкратьев бранил своего противника врагом Бога и ислама. В обращении к «горцам Дагестана» в 1831 г. этот генерал порицал тех, «которые соединяясь с коварным и лживым Кази-Муллою, веруют ложным словам его, противным воле бога, пророку его и священным книгам». В своем джихаде он преследовал только собственную выгоду, «напрасно проливая кровь человеческую» и вредил «лишь своих единоверцев, обитателей сих стран». Панкратьев призывал: «О мусульмане! Избегайте ответов и нареканий, коим подвергаетесь как в сей, так и в будущей жизни. Здесь вы лишаетесь всего достояния вашего. А там должны будете дать ответ перед богом, что не исполнили волю, сказанную в коране. Не введите сами себя в гибель. Обманщик этот говорит вам ложь. Мы благоприятствуем всем верам и исповеданиям, даже поощряем народы к исполнению своих обрядов, ибо все мы веруем в того же единого бога. Взгляните на мусульманские народы, живущие

среди самой России, не следуют ли они своему вероисповеданию, встречают ли препятствие в исполнении обрядов и не славят ли торжественно на мечетях имя бога его пророка».

Всем, кто отвергал слова генерала, грозило «совершенное истребление». В последующих прокламациях генерал утверждал, что не Бог, а дьявол послал этого предателя, отцеубийцу и торговца водкой и вином, «проливать мусульманскую кровь и наносить несчастье всему Дагестану»^[105].

Царские власти предпочитали делать такие заявления устами мусульман. Оренбургские муфтии со своей стороны угождали своим руководителям, делая упор на таких учениях о грехе, которые были ближе всего к православным понятиям. В своих поучениях и фетвах они подбирали примеры из разнородного словаря, выработанного исламскими учеными, чтобы сформулировать сущность дурных деяний и обязанности мусульман по их пресечению^[106]. Эти тексты, где подчеркивались предписания Корана «побуждать к благу и отвращать от дурного», также были направлены на согласование с теологической ориентацией церкви. В них делался особый упор на грех как «нарушение» Божией воли. Когда подобные преступления вызывали Божий «гнев», Он обрушивал на грешников кары в этой жизни и в будущей. Закрывая глаза на доктринальные различия, государственные власти и мусульманские клирики воспринимали общий религиозный стиль, главным в котором было понятие греха; они задействовали его, когда власти хотели сослаться на пугающую перспективу Божьего воздаяния, чтобы усилить предписания имперских законов. Сотрудничество между властями и мусульманскими посредниками выросло из артикуляции этого стиля стражами морали.

В 1836 г. муфтий Габдрахимов выпустил «духовно-религиозное наставление», где отразилась конвергенция исламского благочестия с официальными понятиями о патриотическом долге эпохи царя Николая I. Муфтий побуждал мусульман «быть беззаветно покорными Всевышнему Аллаху, следовать по указанному им пути, исполнять возложенные им обязанности, творить добро, избегать зла». Поучения Габдрахимова демонстрировали полезность и ответственность исламской иерархии с точки зрения меняющихся нужд государственной администрации и идеологии, а также обращались к той форме патриотизма, которую лишь недавно выдвинула Православная церковь. Православные пособия того времени учили, что Пятая заповедь требовала повиновения не только родителям, но и духовному и светскому начальству: подданные были

«детьми государя и отечества». Более ранние катехизисы подчеркивали христианский долг пожертвовать жизнью за царя, но катехизис митрополита Филарета 1828 г. (со ссылкой на Евангелие от Иоанна 15: 13) распространял этот долг также и на отечество. Габдрахимов воспроизвел этот патриотический уклон, когда велел мусульманам «быть покорными Государю Императору Николаю Павловичу и повиноваться всем от него исходящим повелениям; служить ЦАРЮ и Отечеству верой и правдой, согласно принятой присяге и верноподданническому долгу, не щадя живота»^[107].

Царские власти поддерживали утверждение о том, что мусульмане, отказавшиеся усвоить этот патриотизм, гневят Бога. Поэтому оренбургский губернатор О. Л. Дебу попросил муфтия способствовать «искоренению» действий, нарушающих и шариат, и имперский закон. Он жаловался, что «многие магометане уклоняются от государственной службы и, боясь рекрутского набора, чинят членовредительство в разных его видах, совершая этим самым преступное деяние». Губернатор требовал «частные увещания и проповеди духовно-религиозного содержания», чтобы убедить мусульман, что «долг каждого верноподданного служить своему истинному, природному ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ верно и нелицемерно и всеми зависящими от них способами стараться к пользе службы ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, ревниво оберегая интересы Государства от посягательств врагов».

Выполняя губернаторский запрос, Габдрахимов приказал клирикам зачитать прихожанам его указы и напомнить, что «каждый правоверный мусульманин обязан повиноваться властям и законам, противозаконных деяний не творить, быть покорным судьбе, во всем терпеливым и уповать на Всемилостивого Аллаха... с охотой и готовностью идти на службу государства». Муфтий ссылаясь на «Хадими», комментарий к пиетистскому трактату османского проповедника XVI в. Биргили, и предупреждал, что «членовредительство есть один из величайших грехов, навлекающих гнев и кару Божию»^[108].

Габдрахимов восхвалял подчинение политическому и социальному порядку империи как религиозный акт. Муфтий указывал, что «всякий мусульманин должен терпеливо и безропотно переносить посылаемые Аллахом несчастья и быть благодарным Аллаху за все благо и удовольствия жизни, которые Он ему посылает, помня, что противные сему деяния причислены к великим грехам и влекут гнев божий и кару». В конце Габдрахимов напоминал своим единоверцам, «что в одном из стихов

Св. Корана говорится о том, что нужно быть покорными Аллаху, пророку и властям, а пророк Магомет сказал: „повинуйтесь властям и будьте покорны, каких бы трудов и лишений ни стоило вам исполнение этого долга“»^[109].

Губернские власти и оренбургский муфтий совместно использовали авторитет его должности, подкрепленный ссылками на исламские тексты, чтобы объявить «грехом» поведение, противоречащее и исламским, и имперским законам. Влияние габдрахимовских поучений сложно оценить, хотя сообщений о самоизувечении в 1840-х гг. стало меньше^[110]. В других случаях транслировать имперские предписания в исламскую доктрину оказалось еще сложнее. В конце 1840-х – начале 1850-х гг. кампания по использованию авторитета муфтия привела к тому, что и государственные чиновники, и мусульманские клирики столкнулись с трудностями в поиске соответствий между двумя различными религиями. В октябре 1849 г. оренбургский военный губернатор Владимир Обручев обратился к третьему муфтию Габдулвахиду Сулейманову (занимал должность в 1840–1862 гг.). С согласия Николая I и военных губернатор предлагал начать борьбу с распространением венерических болезней среди башкир и мишарей. Его план предполагал медицинские осмотры женихов и невест, причем не только в этих двух группах, подчиненных Департаменту военных поселений, но и у всех мусульман края. Губернатор искал помощи Сулейманова, поскольку опасался «злоупотреблений» со стороны части врачей и фельдшеров, которые должны были проводить осмотры. Но важнее были опасения, что подобные предупредительные меры могут «быть приняты Башкирцами за стеснение и произвести превратные толки», а это увеличит число недовольных. Обручев просил муфтия «сообразно с правилами Алкорана, составить в религиозном духе наставление, что бы Магометане зараженные венерическою болезнью, считали самым тяжким грехом вступление в брак до совершенного излечения болезни, и что бы старались всемерно соблюдать чистоту и опрятность в образе жизни и избегать всякого сообщения с одержимыми тою болезнью».

Предполагалось, что этот текст рассеет «превратных толков» и «служит подтверждением Высочайшее воли» и «заботливость Правительства, старающегося сохранить их здоровье»^[111].

В данном случае заботливость губернатора доходила до того, что он дословно формулировал выражения из речи муфтия. Перед тем как распространять текст и зачитывать его «при богомолениях в праздники

в мечетях, или вне оных при собраниях народа» в Оренбургской, Пермской, Вятской губерниях, а также среди мусульман, служивших совместно с оренбургскими и уральскими казаками, его следовало утвердить у Обручева^[112]. Губернатор несколько раз собственноручно правил наказ муфтия.

В первой редакции муфтий Сулейманов, который также учился в Каргалинском медресе, подчеркивал обязанность мусульман подчиняться «всемилодивейшему повелению Государя Императора». Указывая на ответственность родителей и опекунов невест и женихов, он предупреждал, что каждый, кто сообщает «лживость» о здоровье брачных партнеров, должен считаться «ослушниками пред священным Кораном Бога и хадисом посланника Его равно и повелениям Государя Императора». Виновные подлежали военному суду. Ссылаясь на другой хадис, Сулейманов добавлял, что каждый глава семьи, «отец, мать или валий», обязан, «так точно, как пастух», следить за своими подопечными и охранять их от «вредных болезней». Они должны были следить, чтобы мусульмане раз в неделю мылись «в теплой бане» и затем надевали «чистое белье», а также соблюдали «в домах, в одежде, посуде и вообще в самом образе жизни чистоту и опрятность». Обнаружив болезнь, родители и опекуны должны были обеспечить зараженному лечение.

К этой формуле Сулейманов добавлял свой собственный диагноз проблемы. Муфтий указывал на «прелюбодеяние», хотя Обручев в явном виде не упоминал его как одну из причин сифилиса среди этих народов. Сулейманов учил: «Следует всем мусульманам понести покаяния от прелюбодеяния и обязаны от оного удержатся для того что где произведется прелюбодейство то сказано находящихся на том месте всевышней Бог накажет мором и вредными болезнями ибо в Коране в нескольких местах упомянуто что прелюбодейство Есть Великий Грех и путь развратный».

В качестве жеста в адрес как единоверцев, так и начальства с его предполагаемым экуменизмом, муфтий прибавлял, что помимо Корана, «священные книги *тават* [Тора] *инзил* [Псалтирь] и *забур* [Евангелия] по определению прелюбодейство как на сим так и на будущем Свете Великим Грехом»^[113].

Вскоре после этого дипломатического шага был совершен просчет. Сулейманов апеллировал к авторитету других священных книг, но напомнил верующим, что Коран постановил наказывать «распутствующих» сотней плетей. Ссылка на телесное наказание вряд ли вызвала бы

возражения в обществе, где кнут и плеть были привычными инструментами правосудия. Но первоначальные руководства для высшего исламского духовенства в явном виде запрещали применение коранических наказаний – это было нарушением более «просвещенного» имперского законодательства.

Ответ губернатора отражал представления российского чиновничества середины века о полезности ислама. Обручев быстро вернул Сулейманову черновик с исправлениями и дополнениями. Но он не возражал открыто против напоминания о наказании, предписанном Кораном за внебрачную связь. В отредактированной версии, которую губернатор вернул муфтию для перевода на татарский, отсутствовали все ссылки на «повеление Государя Императора», а вместо этого делался акцент на авторитете муфтия и угрозе Божией кары. В обручевских вставках в «наставление» муфтия тот обращался к «почтеннейшим Ахунам и Муллам» в качестве «поставлен Правительством Главы Духовенства Мусульман». Называя этих клириков «единственными сотрудниками своими», муфтий должен был просить их содействия в том, чтобы предупредить всех «находящихся в вверенных им приходах» об опасностях болезни. «Какой после сего может быть боле тяжкой грех для человека?» – задавался вопрос в этой редакции наказа. Речь шла о родителях, которые отказывались от лечения и рожали уже больных детей. Такие люди становились «преступником как пред Богом так и посланником его Пророком Магометом, нарушая с тем вместе и наставления Корана, нашей священной книги»^[114].

Обручевская редакция отличалась от сулеймановского оригинала тем, что избегала отсылок к имперским законам. Губернатор цитировал фразу, приписываемую хадису Пророка, и заключал, что «Бог требует, дабы мусульмане соблюдали омовение и всем тем опрятности и что Бог положил лекарство собственно для излечения болезней... если правоверные не исполняют этого... не явно ли они после сего ослушаются повелениям создателя и его пророка и не будут ли они за это как ослушники Божии ответственны перед Богом».

Снова ссылаясь на Коран и хадисы, губернатор определял холеру как инструмент Божией кары и писал, что Бог наслал на эти края смертоносную гостью «за грехы наши». В 1831 г. холера «преждевременно поглотила... тысячи Мусульман, не следовавших повелениям Божиим». Он продолжал: «то недолжны мы поэтому исправить себя и со слезами раскаяния просить Бога – умилюстивится над нами»^[115].

Хотя Обручев, апеллируя к «слезам раскаяния», включал в речь православный язык, он подчеркивал приоритет чисто исламских обязанностей. В своей редакции он тщательно избегал упоминаний о правительственных указах. Слова, подобранные им для муфтия, напоминали мусульманам о предписаниях Корана и хадисов: «О люди! повинуйтесь своему создателю, посланнику и всем тем которые имеют власть над Вами, слушайте того, который Вам эмиром», и говорили о необходимости наказывать тех, «кто противодействует велению Султана». Он подчеркивал роль муфтия: «я как Муфтий Ваш как отец и пастырь пекущейся о стаде своем», и отождествлял покорность Богу с соблюдением тех мер, которые муфтий «находил нужным» для борьбы с болезнью. В губернаторском тексте также переосмыслилась роль правительства. Ссылки на еврейские и христианские тексты были удалены, а государство теперь описывалось как хранитель исламской ортодоксии. Бог призовет виновных к ответу, «а равно и самое правительство не оставит Вас судить как *ослушников Бога и пророка его*». Согласно этому документу, режим дисциплинировал подданных не ради себя, а во имя ислама^[116].

Такая формулировка последствий правонарушений лишь еще сильнее запутывала отношения между исламским и имперским законодательствами.

Губернатор, как многие его предшественники, снова предполагал, что полицейские полномочия режима должны быть мобилизованы для подкрепления ортодоксальных исламских норм, несмотря на отсутствие специального законодательства на этот случай. Это размывание границ между государственным и исламским правом проявилось также в области уголовного права. Согласно уголовному уложению, многие преступления сопровождалась моральными проступками, которые требовали и светского, и религиозного наказания. Когда преступники принадлежали к Православной церкви, ее юрисдикция зачастую пересекалась с государственной.

Усмотрение местных властей играло решающую роль при определении того, можно ли использовать полицейские полномочия для таких целей. В 1824 г. генерал А. П. Ермолов учил исламских авторитетных лиц на Кавказе добиваться соблюдения одного из пяти столпов ислама: он указывал, что «народ должен доставлять непременно» религиозный налог (*закят*) для содержания «священных особ», но не уточнял, каким образом заставить людей выполнять это требование. Аналогичным образом закон, подтверждавший, что «магометанское духовенство» подлежит телесным

наказаниям, требовал быстрого оповещения общин о лишении клирика сана, чтобы на должность могли выдвинуться новые кандидаты, «чтоб не было остановки в Богослужении». Царские чиновники отвергали телесные наказания, предписанные исламским правом за нарушения, наказуемые также по государственному законодательству. Некоторые мусульманские авторитеты все равно назначали эти наказания, но власти и мусульманские клирики пришли к компромиссу, разработав общий для них словарь покаяния. Для многих мусульманских мыслителей покаяние (*тауба*) означало одну из первых стоянок на суфийском пути, отвращение от греха и поворот к Богу – обязанность, которая выполнялась, говоря словами великого мусульманского богослова аль-Газали, через «знание, сожаление и самоотречение». Мусульмане могли следовать этому пути в индивидуальном порядке везде, кроме Российской империи, где закон предписывал посредничество официального клирика, как в Православной церкви^[117].

В системе, формализованной при Николае, за совершенные мусульманами преступления им часто назначали исламские наказания вдобавок к тем, которые полагались согласно уголовному уложению. Один казус, начавшийся с простой кражи, типичен для этого взаимного наложения светской и религиозной дисциплины. В 1856 г. Абдулнасыр Сулейманов, мусульманин из села Ура, был арестован за кражу. Сидя в казанской тюрьме вместе с русскими заключенными, Сулейманов попросил разрешения перейти в православие, возможно, в надежде на смягчение приговора. Но прежде чем он принял крещение, тюремщики перевели его в другую камеру. Здесь планы Сулейманова осложнились тем, что сокамерники оказались татарами; теперь он был окружен единоверцами, которые даже соблюдали пост в Рамадан. Когда священник пришел крестить Сулейманова, тот уже передумал креститься. За отказ принять таинство власти перевели его из камеры с татарами. Его посадили в одиночную камеру, но на этом злключения не закончились. Тюремщики обнаружили, что в одиночном заключении несчастный крестьянин впал в «чрезмерную скуку и тоску, вздумал лишить себя жизни»^[118].

Попытка не удалась, и Сулейманов сознался в своем преступлении. Вдобавок к сроку за кражу суд назначил ему второе наказание – за попытку самоубийства. Ссылаясь на статьи 1944 и 2077 Уголовного уложения, суд обратился к ОмДС, от которого зависело решение о «мерах наказания». ОмДС постановило, что Сулейманова следует «предать покаянию чрез приходского имама», который должен был «сделать ему увещание», чтобы

он больше так не поступал, предупредив о тяжелых последствиях со стороны как светского закона, так и посмертного «суда Божия»^[119].

* * *

Сходство между официальными представителями исламской и православной традиций простиралось дальше притязаний на моральное руководство. В интересах империи мусульманские и православные клирики не только монополизировали определения греха и отречения от него посредством покаяния. Они также установили контроль над ритуальными узлами, которые связали их религии с государством по-новому. В обеих традициях религиозные символы и обряды давно служили главными инструментами подтверждения или развенчания легитимности правителя. В Российской империи литургический календарь Православной церкви включил в себя множество династических праздников Романовых. Рождество, Богоявление, Вербное воскресенье, Пасха и другие праздники утверждали «харизму инаковости и доминирования», которая возвышала монархию и подчеркивала ее связи с Богом и ее преданными христианскими подданными^[120]. Как и в эти праздники, в дни рождения и тезоименитства членов царской семьи православные крестьяне, горожане и чиновники собирались в местные соборы и часовни, чтобы помолиться о династии. Образ царской семьи как модель социальных отношений во всей империи превалировал в повседневной обрядовой и церемониальной жизни империи в самых разных местах, от сельской школы до армейского полка.

Молитвы за «Его Императорское Величество и Августейшую Фамилию» претендовали на исключительно выдающееся место и в обрядовом календаре неправославных подданных. Для многих мусульман этот приоритет династии соответствовал исламской традиции поминания имени правящего суверена перед проповедью (*хутба*), предшествовавшей пятничной общинной молитве. Упоминание проповедником правителя и молитва о Божием благословении в его адрес были маркерами легитимности в мусульманских обществах. Пропуск имени правителя означал смену политической ориентации проповедника или ведущих ученых, и этот сигнал мог повлиять на настроение масс в периоды борьбы за престол, мятежей и войн^[121].

С конца XVIII в. проповедники в Российской империи молились

с кафедр мечетей за царя и царскую семью. При поддержке оренбургского муфтия режим стремился сделать эту практику обычной во всех мечетях. Как и в случае с присягами на Коране в судах и при поступлении на военную или гражданскую службу, большинство мусульманских ученых и мирян приняли эти молитвы как легитимный религиозный долг^[122]. Мусульманская знать уже начиная с XVI в. проводила аналогичные демонстрации лояльности к православному правящему дому. Династия ценила клятвы, обеспеченные религиозными гарантиями, которые полагались непоколебимыми, пусть даже религия считалась «иноземной» и в остальных аспектах ущербной. В XIX в. все большее число мусульман разного социального происхождения приносили присягу. Они клялись в верности царю и молились за него и царскую семью во время пятничных молитвенных собраний и других многочисленных исламских священных дней. Поминование династии Романовых должно было занимать центральное место среди предписаний исламского культа, направленных на общину в целом.

Призыв Божьего благословения на царя, возможно, усиливал интегративную роль монархии тем, что культивировал в мусульманах чувство преданности суверену и патриотизм империи. Склонность мусульман обращаться напрямую к царю означала, что по крайней мере большинство их считало царя вершителем правосудия и защитником, который может исправить зло, причиненное мусульманам несправедливыми чиновниками, односельчанами и родней. Что касается более скептических умов, поддержка молитв за царя оренбургским муфтием побуждала их к критическим размышлениям о правовом статусе мусульманской общины под властью христиан. В конце XVIII – начале XIX в. возник спор, когда несколько исламских юристов высказали противоположные мнения об определении Российской империи как «Дома ислама». Вступая в должность, Хусаинов и его коллеги-судьи заявили о своей убежденности в том, что мусульмане в России могут исполнять свой религиозный долг, и потому признали Россию страной в статусе «Дар аль-ислам». По сути, эта позиция подтвердила молчаливый консенсус прежних поколений ученых, живших на территориях, покоренных московскими правителями в XVI–XVII вв.

Все еще неясно, как протекали ранние дискуссии о потере исламского политического лидерства в этих краях. Но, кажется, местные ученые не считали, что их условия похожи на те, в которых находился Пророк Мухаммед, когда увел свою общину от преследований в Мекке в будущую Медину. Эта миграция, *хиджра*, стала моделью, а по мнению многих

источников – и обязанностью для физически способных мусульман, имевших возможность бежать из «Дома войны» или «Дома неверия» и, по некоторым источникам, вести войну (джихад) против этих стран неверных и неверующих.

Между учеными-правоведами, которые анализировали образцовое поведение Мухаммеда и интерпретировали Божию волю относительно хиджры, не было согласия. Немногие из ранних правовых теоретиков считали, что мигрировать было обязательно только во времена жизни Пророка. Некоторые считали это долгом, который могут исполнить отдельные члены общины ради блага коллектива, а другие заключали, что соблюдение хотя бы немногих предписаний шариата в немусульманской стране освобождало мусульман от этой обязанности. Впоследствии авторитетные суфийские мыслители стали рассматривать хиджру как духовный и аскетический путь, который должен происходить внутри человека в форме «миграции из области человеческих существ в область присутствия Аллаха»^[123]. Споры на эту тему усилились в XVIII–XIX вв., когда «реформистские» движения в Хиджазе и Западной Африке выступили против тех, чье исповедание ислама отвергли как «неверие», и когда все большее число мусульманских правителей было принуждено уступить суверенитет своих стран европейским колониальным державам.

В России и в Индии мусульманские юристы ханафитской школы сталкивались со схожими обстоятельствами. В обеих странах немусульманский режим ограничил некоторые аспекты исламского права. И там и там позволялось функционирование исламских судов и осуществление шариата, но власти ограничивали правоприменение вопросами личного статуса – такими, как брак, развод и наследование. Несмотря на утрату политической власти, мусульманские общины Индийского субконтинента, как и их единоверцы на севере, пользовались правом строить мечети и школы. В отличие от некоторых других христианских стран, здесь мусульманам разрешалось призывать на молитву с минаретов мечетей. Они могли посещать пятничные и ежедневные молитвы, поститься, жертвовать нуждающимся и отмечать религиозные праздники; они совершали паломничество в Мекку, хотя режим пытался регулировать эту практику. Возможность исполнять эти обязанности под британской или российской властью была ключевым фактором в оценках мусульманских юристов. С другой стороны, выбор миграции или вооруженной борьбы влек за собой существенный риск, поэтому большинство ханафитских ученых объявляли две империи частью «Дар аль-Ислам»; они даже признавали за немусульманскими правителями

право назначать мусульманских губернаторов и судей^[124]. В обеих империях с этим не соглашалось меньшинство ученых, хотя в подтверждение своих позиций они тоже ссылались на ханафитские источники.

Однако царский режим, в отличие от британского, покровительствовал центральному органу, глава которого претендовал на право издавать обязывающие правовые мнения по таким вопросам. ОмДС и муфтий и здесь тоже не смогли установить монополию на религиозный авторитет. Эти усилия не достигли уверенного успеха, хотя муфтий настаивал на своем праве издавать обязывающие фетвы при поддержке царской администрации. Другие образованные клирики продолжали передавать и интерпретировать исламские знания для местных общин во всем регионе. Немногочисленные видные ученые, которые выступали против муфтия Хусаинова, оспаривали и его мнение по вопросу о правовом статусе России для мусульман.

В начале XIX в. один мусульманский ученый выступил против совершения пятничных общинных молитв в империи. Абд ар-Рахим Утыз Имани, учившийся в Бухаре, Самарканде и Кабуле, в 1798 г. вернулся в деревню Исляйкино и объявил, что шариат запрещает пятничные молитвы в «Дар аль-харб». Он доказывал, что Россия должна считаться «Домом войны», потому что, согласно ханафитскому праву, пятничные молитвы можно проводить только тогда, когда правит мусульманский правитель и когда мусульманский судья гарантирует выполнение исламских законов^[125]. Рукопись трактата Утыза Имани ходила по рукам, его ученики ездили по другим мечетям и медресе и обсуждали вопрос с другими учеными, и благодаря этому его слова получали распространение. Этот диспут продолжал привлекать юристов и спровоцировал более общую дискуссию о том, следует ли применять «независимое рассуждение» (*иджстихад*) или «подражание» (*таклид*), то есть следовать авторитетам ханафитской школы^[126]. Но суждения этих ученых не инспирировали ни хиджру, ни внешний джихад.

Большинство ученых обсуждали более тонкие, промежуточные позиции. Они не предлагали безусловной поддержки режима, но и не отвергали напрямую его статус гаранта империи как «Дома ислама». Когда государство заставляло исламское духовенство легитимировать политику, которую мусульманские юристы и миряне отвергали как незаконную, те обычно выбирали стратегию сокрытия и избегания. В ответ на меры вроде указа 1827 г. о похоронах мусульмане в основном старались уклоняться от

принуждения, а не занимать полностью враждебную позицию, которая привела бы к немедленной эмиграции или восстанию.

Муфтии Хусаинов, Габдрахимов и Сулейманов служили не просто инструментами имперской политики. Они использовали как исламские учреждения, так и имперскую административную и полицейскую власть ради продвижения своей интерпретации истинных интересов мусульман империи. Но их представления об общине зачастую встречали отпор со стороны как исламских ученых, так и мирян. По большей части мусульманские клирики, видимо, осознавали заинтересованность режима в соблюдении ортодоксальных исламских правил, хотя мотивы для их осуществления у мусульман и у государственных чиновников были разными. В 1848 г. десять имамов из села Каргалы подали прошение в ОМДС об освобождении их от обязанности молиться за царя в ряде случаев, перечисленных в недавнем правительственном циркуляре. Они не отвергали принципа, лежавшего в основе практики молитвы за императора, но выражали тревогу, что молитвы в дни, помимо пятницы и исламских праздников, «о увеличении побед, могущества и благодетствия Е. И. В.» не будут «приняты Богом, и мы чрез это сделаемся пред ним грешными». Эта группа также приводила в поддержку своей позиции цитаты из «Хадими» – комментария, любимого муфтием, и суру Корана «Ан-Нур». Когда полиция начала следствие, просители отрицали свое участие и сваливали всю вину на муллу, которого невозможно было привлечь к суду: он умер во время недавней эпидемии холеры^[127].

Просители отступили под давлением полиции. Но этот инцидент указывает на возможность совпадения интересов мусульманских религиозных авторитетов и царских чиновников. Имамы посчитали, что могут добиться освобождения от молитв, апеллируя к текстуально обоснованной интерпретации Божией воли. В своем прошении они предполагали, что исламская иерархия и царские власти во имя ортодоксии примут их возражения. Конечно, вмешательство полиции избавило их от этих мыслей. Прежние поколения имамов могли бы безнаказанно отказаться исполнять эту обязанность, и ни один высший орган не мог бы примирить дискутирующих ученых. Но теперь перед имамами стояла централизованная иерархия, опирающаяся на полицию. Через эту структуру они были привязаны к государству. Их должности зависели от лицензии уфимского муфтия и одобрения губернатора. Однажды зарегистрированные в архиве ОМДС, они уже не могли легально переехать в новую мечеть или школу, чтобы уйти из-под власти иерархии.

Режим считал сопротивление любому своему институту политическим преступлением, и те, кто ссорился с официальными исламскими авторитетами и их имперскими покровителями, рисковал лишением должности, тюремным заключением или изгнанием.

ОМДС дало государству инструменты для утверждения церковной дисциплины и доктринального единства в мусульманских приходах, но его способность выполнять эту функцию не была следствием естественного лидерства мусульманских элит, выбранных МВД. Она всецело зависела от сотрудничества с государственными властями. Под властью ОМДС разрозненные общины мечетей по-прежнему следовали своим собственным религиозным наставникам, и чтобы установить над ними свою власть, муфтию в Уфе приходилось просить содействия имперских властей. Чтобы сделать эту терпимую религию «полезной» для империи, имперские власти при поддержке выбранной группы мусульманских союзников воздвигли церквеобразную иерархию. На практике ее полезность зависела от хрупкой взаимозависимости между мусульманами и государственной властью; каждая сторона преследовала собственные интересы, апеллируя к религиозным убеждениям другой стороны.

Глава 2

ГОСУДАРСТВО В МЕЧЕТИ

В сентябре 1793 г. Амирхан Абызаев и Абдулзелиль Султанов подали прошение Екатерине Великой от имени башкирского народа с восточного рубежа России. Восхваляя «Бога, всегда вспомоществующего России», они благодарили императрицу «во-первых, за создание, из твоих народу нашему монарших щедрот, мечетей; во-вторых, за установление по закону нашему Духовнаго собрания; [и] во-третьих, за учреждение народу нашему муфтия». Им была дарована «по своему обряду и вере... полная и незыблемая воля». Кроме того, многие башкирские полки были благодарны за множество медалей и орденов, заслуженных во время шведской войны. Они обещали «теплые возносить молитвы к богу» за Екатерину и «целую Россию» и лишь просили, чтобы им снизили подати, гарантировали права на землю, а «Духовной же народ наш» был освобожден от всех гражданских обязанностей, «дабы они служение свое могли исправлять удобнее»^[128].

Эти башкирские просители указывали на одну из дилемм веротерпимости в екатерининском «хорошо организованном полицейском государстве». Чтобы использовать внутренний источник исламского авторитета и отвратить мусульманских подданных от Кабула, Стамбула и Каира, режим создал властную иерархию для мусульман в столицах, волго-камском регионе, Сибири, на восточных рубежах и на южном фронтире до Крыма. Государство спонсировало строительство мечетей и разрешало общинам строить свои, и эта политика вела к их распространению по территории империи. Вместе с мечетями появлялись религиозные ученые (улемы). Даже в священной Москве в 1823 г. была построена мечеть, несмотря на упорную оппозицию со стороны церкви. В то же время расширение торговли России с Азией обогащало мусульманские общины и создавало класс амбициозных купцов, готовых вкладывать средства в покровительство мечетям и духовное лидерство^[129]. Это порождало новые проблемы административного контроля.

В распоряжении чиновников вроде барона Игельстрома имелась церковная модель и османский сценарий, на основе которых можно было строить исламскую иерархию, но было неясно, как внедрить государство в общины вокруг мечетей. Государство создало нечто вроде «церкви» для

ислама, но не решалось предоставить официальную поддержку «духовенству». Царская бюрократия, желавшая посредством исламских авторитетов придать государству религиозную ауру в глазах мусульманских подданных, стремилась к балансу. Чрезмерная поддержка мусульманских клириков могла бы подорвать первенство православия или даже сформировать пятую колонну для турок. Империя нуждалась в исламе, но опасалась его хранителей. Со второй четверти XIX в. конфликты с польскими повстанцами и мятежниками на Северном Кавказе усиливали настороженность властей в отношении неправославного духовенства. В этой главе мы покажем, как режим поддерживал церковную структуру ислама, но постепенно склонялся к антиклерикализму в отношении его интерпретаторов. Для государственных властей, которые были обязаны поддерживать ортодоксию внутри каждой конфессии, но все более настороженно относились к клерикальным элитам, главным звеном в цепи имперского порядка стали простые люди. Режиму не требовалось прибегать к силе, чтобы внедряться в мусульманские общины. В селах и городах по всей территории под юрисдикцией ОМДС сами миряне втягивали государство в дела мечети.

* * *

Имперская политика касалась прежде всего элит, но влияла на все мусульманское сообщество. Она была направлена как на регламентацию деятельности клириков, так и на их отделение от мирян. До Екатерины Великой религиозные наставники отличались только репутацией, которую давало им благочестие и познания в исламских религиозных науках. Они сохраняли свой неформальный статус лишь тогда, когда другие мусульмане стремились у них учиться и следовали их советам. Но со времен Екатерины эта открытая и диффузная группа ученых, имамов, учителей, судей и проповедников, которых в их собственных общинах называли *улемами* (или *руханилар*), воспринималась царскими властями как духовенство – обособленное сословие, подобное служителям православной церкви. Имперские власти не только стали подвергать их проверке и официальному утверждению, но и наложили ряд обязанностей: моральные увещания, надзор над брачной и семейной дисциплиной, ведение официальных записей и передача государственных директив.

Царские чиновники считали ислам полезным для имперского управления источником стабильности и морали. Но они были связаны

обязанностью поддерживать привилегированное положение православной церкви, а потому не решались наделить мусульманских клириков теми правами, привилегиями и поддержкой, которыми пользовалось православное духовенство; многие чиновники подозревали мусульманских клириков во враждебности к государственным интересам. Хотя МВД ценило улемов за их помощь в различных административных задачах, их положение оставалось шатким. Статус официально лицензированного священнослужителя зависел не только от утверждения губернатором и ОМДС, но и от членов общины, которые выдвигали кандидатов на эту должность. Уязвимость официальных клириков перед государством и мусульманскими патронами и активистами создавала условия для серьезных конфликтов по поводу религиозного авторитета.

С точки зрения общин мечетей ни благочестивые религиозные ученые, ни официальное исламское духовенство не обладали монополией на религиозное лидерство или истолковательный авторитет. Историки обычно следовали источникам, созданным мусульманскими элитами, в которых простые «необразованные» (*'авамм*) мусульмане выступали только в качестве подчиненных и последователей ученых и харизматичных религиозных лидеров. Но юридические документы, прошения и биографические сочинения, созданные в общинах, рисуют совершенно иную картину. Согласно этим данным, миряне и женщины ставили под сомнение ученость и благочестие имамов, проповедников, ученых, судей и учителей.

Обращение к государству стало важнейшим инструментом и для улемов, и для мирян. Клирики зачастую не могли переубедить инакомыслящих иными средствами и потому просили суд и полицию вмешаться, чтобы исправить поведение, которое они считали противоречащим шариату. И образованные, и необразованные люди прибегали к бюрократическим процедурам и риторическим стратегиям за пределами общин мечетей, чтобы низложить заблуждающихся имамов и других указных клириков. Крестьяне писали жалобы на татарском или обращались к писарю, чтобы он записал их устное свидетельство и перевел на русский. Многие горожане и некоторое число улемов умели писать по-русски^[130]. Они обращали свои запросы не только ОМДС, но и губернским и столичным властям; многие посылали прошения самому царю. Миряне-активисты, желающие оказывать влияние на благочестие общин, стали для государства добровольными партнерами в общем деле поддержания клерикальной дисциплины. Таким образом, режим побуждал к доносам на аморальных или неблагонадежных мулл.

Исход таких кампаний был не всегда предсказуем. Имперская администрация, чей контроль над губерниями усиливался, также не очень ясно понимала, как управлять внутриобщинными конфликтами. Конфронтация с исламом в его локальных условиях умножала сложности, связанные с полицейской поддержкой «ортодоксальной» догмы и терпимых режимом практик. Власти, все еще сильно зависимые от европейских переводов исламских текстов, были вынуждены опираться на мусульманских информантов и их утверждения о традиции. Когда миряне связывались с царскими властями, стремившимися поддерживать ортодоксию внутри каждой официально признанной конфессиональной общины, эти взаимодействия переопределяли ортодоксию и одновременно усиливали влияние государства в ранее недоступных ему областях.

Общины мечетей (*махалла*) бывали полем конфликтов. Хотя в мусульманских деревнях время от времени ходили слухи о государственных кампаниях христианизации, угрозы исламу чаще исходили изнутри сообщества – например, когда соседи не посещали общинные молитвы вместе с другими крестьянами или горожанами. Имамы, которые пренебрегали обязательными обрядами перехода, особенно заупокойными молитвами, также наносили вред общине, подводя ее членов под Божье осуждение. Тяжесть этих проступков и оплошностей заставляла многих мирских активистов искать внешнего посредничества.

Хотя религиозные конфликты обретали форму под действием важных локальных факторов, они протекали не в изоляции. Через торговлю, образование, проповеди, паломничества и обращение рукописной литературы на татарском, арабском и персидском языках сетевые структуры ученых и суфиев связывали общины мечетей в деревнях и маленьких городах с региональными центрами образования (*медресе*), число которых в конце XVIII – начале XIX в. выросло. Их связи протягивались в международные центры науки и благочестия в Бухаре, Самарканде, Кабуле, Стамбуле, Багдаде, Каире, Мекке и других местах. Через эти каналы российские мусульмане участвовали в делах и конфликтах своих единоверцев во всем исламском сообществе. То, как мусульмане Российской империи переживали и осмыслили эти более общие диалоги и споры, заставляло их адаптировать ресурсы как из космополитического репертуара исламских норм и императивов, так и из политического контекста царской империи^[131].

Как мы видели на примере села Ура в главе 1, социальные отношения между патронами и клиентами и их обращения к судам, полиции и исламской иерархии структурировали дискуссии вокруг дефиниции

аутентичных исламских практик. Традиция в таких мусульманских общинах оформлялась через споры и дебаты о доктрине, ритуале, поведении и сообществе. В общинах, подконтрольных ОМДС, мусульманские клирики боролись за установление непререкаемой области ортодоксии.

Исламские авторитеты в другие времена и в других странах достигли некоторого успеха в утверждении своей версии ортодоксии, преследуя народные праздники или запрещая политеистические практики. Но сопоставимое употребление власти улемами в России было осложнено несколькими факторами. Несмотря на бюрократические строгости экзаменов, лицензирования и ведения приходского учета, религиозное лидерство по-прежнему было очень вариативным и неформальным. Моральный статус и авторитет кандидата в религиозные лидеры определялись не государственной лицензией, а мнением влиятельных членов общины мечети. В серой зоне религиозного подполья процветали нелицензированные (*неуказные*) клирики – бродячие проповедники, учителя, чтецы Корана, рассказчики, поэты, неформальные менторы и духовные наставники. При поддержке патронов и учеников они по-прежнему ускользали от полицейского контроля и действовали за рамками официальных исламских учреждений. Они пережили сам царский режим.

Режим был неспособен подавить неуказных клириков и останавливался в шаге от полного одобрения авторитета официальных. Он позволял общинам мечетей выбирать кандидатов в имамы, проповедники, учителя и служители мечети. Закон был на стороне прихожан, когда они хотели сместить клирика, своим поведением разочаровавшего покровителей – спонсоров его выдвижения. Губернские власти часто питали сомнения в общественной полезности или политической лояльности мусульманских клириков. Поэтому угроза проверки или смещения с официальной должности придавала больше веса требованиям прихожан, когда они выступали против мулл, обвиняя их в некомпетентности, лени, распутстве или неверии.

Прихожане могли найти поддержку у местного чиновника, а мулла, который считал своим долгом наказать какого-нибудь крестьянина за нарушение шариата – будь то пьянство, кутежи или нежелание посещать молитвы, – обычно должен был до некоторой степени опираться на помощь других членов общины. Клирики, которым не удавалось заручиться поддержкой общины, обращались в ОМДС. Но до Уфы далеко. Ее влияние почти всецело зависело от благосклонности местного уездного суда. Это учреждение обладало смешанной судебной-полицейской юрисдикцией

и ограниченными ресурсами. Во многих местах в его штат входили видные татары или двуязычные писари, и оно, по сути, функционировало как суд, следствие, свидетель и полиция; оно судило споры, нотариально заверяло итоги сельских выборов (например, мулл) и проводило в жизнь решения ОМДС и других вышестоящих учреждений^[132].

Таким образом, улемы сталкивались с теми же трудностями, что религиозные ученые в других мусульманских обществах – например, позднейшие иранские клирики, которые, как заметил Майкл Фишер, «отстаивали идеалы, зачастую выходявшие за рамки осуществимого на практике» и были «поэтому всегда подвержены обвинениям в лицемерии и притворстве». Повседневная жизнь в империи подразумевала, что они, подобно клирикам османского Дамаска, также «создавали и нарушителей, и защитников публичного морального кодекса»^[133].

Царское законодательство передало обряды рождения, брака, развода, смерти и покаяния в исключительное ведение «магометанского духовенства» и подчинило всю общину правовым заключениям (фетвам) муфтия. Но миряне никогда не были пассивным объектом иерархического контроля. Мусульманские прихожане предпринимали ряд инициатив, зачастую будучи убеждены, что исполняют коллективный долг «побуждать к благому и отвращать от дурного»^[134]. Миряне не только выступали патронами мечетей, школ и благотворительных фондов, но и горячо пропагандировали свои религиозные ценности среди других людей, включая немусульман. Моральные ожидания и заботы о тщательном соблюдении шариата, усиленные распространением пиетистских учений братства Накшбандийя, подрывали доверие ко многим указным клирикам. Когда миряне и женщины стремились навести в общине новый моральный порядок, ставя под вопрос рвение своего муллы, апелляции к имперским законам и самодержавной власти становились важнейшим ресурсом. Обвинения в аморальности, нерелигиозности и лжеучениях провоцировали полицейское вмешательство, а с ним и государственную поддержку нового определения ортодоксии.

МУСУЛЬМАНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО?

Хотя правительство проводило параллели между османскими улемами и духовным сословием, царские власти боролись с юридической дефиницией мусульманского духовенства как сословия с особыми привилегиями и обязанностями в имперской правовой системе^[135]. Все были определено единогласны лишь в том, что ставили целью определение меры клерикальной дисциплины. На должности следовало назначать согласно системе экзаменов и лицензий, подтверждающих минимальную образовательную квалификацию, и с одобрения губернатора.

Однако в отличие от православных священников, эти религиозно образованные и благочестивые мужчины и женщины принадлежали к довольно неформальной и открытой социальной категории. В поздние периоды исламской истории централизованные государства – например, Османская и Сефевидская империи и Бухарский эмират – оформляли их высшие ранги в бюрократическую структуру. Но в большей части исламского мира улемы образовывали «не обособленный класс, а категорию лиц, пересекающуюся с другими классами и социальными группами и пронизывавшую все общество»^[136]. Например, в Дамаске, Алеппо и Каире проповедники, имамы, чтецы Корана, суфийские шейхи, учителя, юристы, судьи, рыночные инспекторы, профессиональные свидетели, управляющие благотворительными фондами и служители мечетей также работали чиновниками, торговцами, ремесленниками и рабочими. Они преподавали верующим исламское учение, интерпретировали религиозное право, управляли образованием и благотворительностью и администрировали широкий спектр семейных, социальных и экономических дел в области юрисдикции шариата. Улемы закладывали основу для общественных объединений и социальных связей в этих городах через неформальные образовательные кружки и клиентелы вокруг медресе, мечетей, судов и суфийских общин. Эти элиты взаимодействовали со светскими режимами, которым придавали некоторую легитимность в обмен на покровительство и защиту сообщества. Но в кризисные времена религиозные элиты могли отзывать эту поддержку и использовать свое влияние в народе для мобилизации толп против правительства.

В России улемы демонстрировали во многом те же характеристики, но их роли формировались меняющимся социальным контекстом

и институциональной системой империи. Создание официальной исламской иерархии в 1788 г. ни в коей мере не было единственным определяющим фактором. Через сорок лет после основания ОМДС так и не стало монополистом в назначении на духовные должности. Мусульмане, не утвержденные в Уфе, продолжали руководить молитвами, вести религиозное обучение и исполнять другие обязанности. Они исполняли эту роль наряду с указными клириками и зачастую конкурировали с ними. МВД никогда не могло оценить размер этого нелегального подполья. В 1829 г. чиновники заявили, что подсчитали «официальных» и «неофициальных» мулл, муэдзинов, судей и прочих в Казани и Казанском уезде. Неизвестно, каким образом власти определили тех, кто исполнял эти функции нелегально, но, по их данным, 207 неофициальных и 128 официальных клириков обслуживали около 64 000 мусульман в 187 мечетях. В биографических словарях, созданных мусульманскими учеными, были сведения о множестве лиц, чья деятельность оставалась вне государственной регламентации. В селе Тюнтер первые муллы появились в 1730 г., но до 1832 г. никто не имел лицензии. Тулун Хваджа бин Муси, умерший в 1844 г. в возрасте 75 лет, был суфийским наставником и вел религиозное обучение безо всякой лицензии («указ» или *маншур*)^[137].

Мусульмане следовали суфийскому пути безо всякого административного надзора. Ученики в поиске религиозных знаний и духовного руководства сами искали учителей и наставников. Они совершали дальние поездки и учились у знаменитых своими знаниями и благочестием ученых в сельских медресе по всему краю, а также за границами империи. Молодой человек мог изучать основы юриспруденции у ученого в Казани и хадисы у учителя в сельском медресе в Оренбургской губернии, а потом отправиться в Бухару и обучаться логике, философии и мистическим практикам; там он мог и получить посвящение в суфийском братстве Накшбандийя, а потом вернуться в родную деревню или город и посвятить себя передаче полученных знаний другим людям.

Образовательные горизонты женщин, видимо, в основном ограничивались коранической школой-мектебом, а не медресе. Родители препоручали девочек женам мулл и имамов для обучения религии в школе или на дому. Образование девочек не ограничивалось несколькими месяцами или годами обучения у жены муллы. Подобно мужчинам, не стремившимся получить образование выше элементарного уровня, женщины продолжали изучать основы религии через другие социальные каналы; они могли присутствовать на публичных проповедях, слушать

истории и чтение Корана, стихов и других текстов. Они читали и обсуждали самые разнообразные произведения исламской литературы, включая комментарии к классическим текстам по исламскому праву и теологии. Жены мулл руководили сельскими женщинами при неформальных чтениях, обсуждениях житий святых, передаче хадисов и рассказах назидательных историй во время Рамадана. В 1843 г. среди казанского мусульманского «духовенства» правительство насчитало тридцать восемь женщин^[138], но ОМДС не присваивало им официального статуса.

Царские чиновники выражали неудовлетворенность своим собственным незнанием исламских «духовных чинов», подчиненных ОМДС. Режим видел, что они во многом похожи на клириков, привлекаемых на государственную службу, но не решался распространить на них привилегии священников православной церкви. Освобождение от телесных наказаний, одна из главных привилегий в имперском обществе, проводило важную границу между этими двумя группами. В 1785 г. дворяне, чиновники и купцы были отделены от низших классов царского общества освобождением от угрозы кнута. В 1801 г. царь освободил от нее православных священников и дьяконов, «желая дать пример уважения к священному сану в народе». В 1822 г. члены Государственного совета и Правительствующего сената обсудили, должно ли «духовенство магометанского исповедания» пользоваться той же привилегией, и постановили, что муллы, подчиненные ОМДС, должны по-прежнему подлежать телесным наказаниям, как и все подданные, платившие подушную подать^[139].

Когда правительство давало особые права и привилегии, оно вновь подтверждало этим иерархию исламской элиты. Только муфтий и судьи (ахунды) были персонально освобождены от рекрутского набора и телесных наказаний. С 1811 г. муфтий был подсуден Правительствующему сенату в Санкт-Петербурге, а не губернским властям, например при обвинениях в мздоимстве, которые преследовали Хусаинова^[140]. Но духовный сан все еще не освобождал нижестоящих мулл от уголовного преследования губернскими властями.

В 1826 г. Государственный совет отверг предложение муфтия, касающееся уголовного преследования мусульманских клириков светскими властями. Муфтий Габдрахманов хотел, чтобы в этих процессах участвовали представители ОМДС. Совет постановил, что поскольку магометанское духовенство «никаких особенных привилегий по сану

своему не имеет» и подлежит налогообложению и другим повинностям, его следует наказывать «наравне с прочими поселянами». Здесь режим также отличал мусульманское духовенство от христианского, отвергая для первого церковный суд. Совет прояснил свою позицию, указав, что только нарушения, непосредственно касающиеся «духовных обязанностей», подлежат юрисдикции ОМДС; все остальные относятся к юрисдикции обычных губернских судов. В 1849 г. Государственный совет и Сенат вновь подтвердили полномочия ОМДС наказывать клириков, приостанавливая или прекращая исполнение ими официальных обязанностей и лишая «духовного звания» за нарушение ими «духовных обязанностей». Но Санкт-Петербург поставил осуществление этих полномочий в зависимость от губернских властей. Эти власти должны были осуществлять их «через посредство Губернских Правлений», хотя данный указ запрещал им отменять решение ОМДС^[141].

Несмотря на старания башкир, которые в 1793 г. обращались к Екатерине, клирики могли освобождаться от обязанностей и повинностей только по усмотрению мирян. Для освобождения требовалось формальное добровольное согласие махаллы взять на себя это бремя. Некоторые общины мечетей освобождали мулл от воинской повинности, выставляя рекрутов вместо них, но они также отправляли в армию клириков, замеченных в «дурном поведении»^[142].

Законы, изданные в 1820-х и 1830-х гг. правительством Николая I в манере *ad hoc*, оставили без ответа много вопросов о статусе и функциях клириков. В мае 1834 г. министр внутренних дел Д. Н. Блудов запросил в Уфе информацию о мусульманах, служащих в мечетях и школах. У министерства не было точного статистического портрета этой группы, и оно не знало о «правах и обязанностях соединенных с сими должностями, в каких *отношениях состоят занимающие их лица между собою и к их собранию, а каким порядком и на каком основании определяются они и отрешаются от своих должностей*»^[143].

Ответом на запрос Блудова была краткая отписка; муфтий Габдулвахид Сулейманов послал в министерство подробный ответ только в декабре 1840 г. Он подтвердил официальные сомнения относительно организации мусульманских клириков, указал на то, что при первых двух муфтиях уездными судами никто не руководил. Их сфера ответственности была слабо определена и, по-видимому, не контролировалась ни ОМДС, ни губернскими властями. Многие были вовлечены в «неосновательные» тяжбы, и число дел, представляемых в ОМДС, росло, что содействовало

«беспорядку и медленности» в их разборе^[144].

Сулейманов старался прояснить для своего начальства функции и обязанности улемов. Приходские имамы давали имена новорожденным, проводили браки и разводы и хоронили умерших. С 1829 г. они регистрировали эти события в приходских книгах, которые вели для государства. Имамы также выступали посредниками. Они убеждали прихожан искать «примирения» в случае «супружеских неудовольствий»^[145], издавали «разводное письмо» и вписывали соглашения в приходские регистрационные книги. Если это посредничество не вело к примирению, имамы отправляли тяжущихся к уездному судье, ахунду или казию (кади).

Эти судьи тоже имели приказ добиваться «примирения и добровольной сделки». Если на этой стадии не удавалось достичь согласия «по правилам Магометанского закона», каждая сторона должна была искать для себя посредников и свидетелей. Судьи затем издавали постановление и посылали отчет о деле на рассмотрение ОМДС. Они также контролировали распределение наследства между сиротами. Сулейманов добавлял, что поскольку судьи не получали платы от государства, они имели право требовать долю наследства в соответствии с шариатом. В прошлом ОМДС наложило на этих людей ряд ограничений. Им нельзя было объезжать селения и слушать дела «само собою». Учитывая почтение и уважение к ним простолюдинов, они должны были также демонстрировать «хорошее поведение и нравственность» и подчиняться приказам вышестоящих под страхом смещения с должности. Наконец, по словам муфтия, эти судьи должны были передавать светским властям жалобы женщин на жестокое обращение со стороны мужей^[146].

* * *

Как реагировали мусульманские клирики на переопределение их статуса и ответственности под централизованной властью официальной исламской иерархии? Многие по-прежнему преподавали исламские науки, но уклонялись от экзаменов в Уфе и губернаторской проверки, необходимой для получения лицензии. Другие возражали против слишком большой власти, взятой на себя муфтием, или сомневались в легитимности ученых, объявивших Российскую империю «Дар аль-ислам». Подобно еврейским общинам, которые поддерживали и официальных раввинов для

исполнения административных обязанностей, и других, которые этого избегали, некоторые общины мечетей пользовались услугами и указных клириков, и неуказных, завоевавших уважение односельчан своим благочестием^[147].

Репутация и общие источники образования и мистического знания столь же способствовали формированию связей между религиозными учеными, как и подчинение единому властному органу и связанный с этим неопределенный правовой статус. Многие ученые получили образование у одних и тех же наставников в Бухаре и там же следовали духовному руководству наставников из братства Накшбандийя. Контакты с суфийскими наставниками вроде Файз-хана в Кабуле формировали связи между учеными, разбросанными по всей Евразии. Например, в селе Ура (*Оры*) братья Хабибулла и Фатхулла принимали посетителей с подарками – например, «ишана Уфимского уезда», чье паломничество в их село укрепляло их репутацию. Этот ишан, Жэгфэр ибн Габид ибн Исхак ибн Котлыгмөхэммад ибн Нәриман эс-Сафари (ум. в 1831 г.), возможно, также разделял враждебность Хабибуллы к муфтию Хусаинову, хотя все трое были связаны с суфием Файз-ханом. Несмотря на вражду между братьями, они поддерживали общие контакты с учеными и суфиями. Паломничества и обмен текстами дополняли эти связи^[148].

Для придания эмоционального характера связям между служителями религии особенно важны были похороны. В биографических словарях часто называют имена тех, кто читал молитвы на похоронах видных людей. Например, Фатхулла читал молитвы на похоронах одного из учеников Хабибуллы в Ашите (который учился также в деревне Урбар) и другого муллы в деревне Кьшкар^[149].

Социальные и правовые условия в Российской империи создавали дополнительные маркеры групповой идентичности. Даже в XVIII в. мусульманские клирики стремились к равенству с православными, добиваясь от режима прав и привилегий. На встрече с Игельстромом в феврале 1789 г. башкирские и мишарские старейшины из Верхнеуральского уезда добивались права свободно ездить по своему краю. Они указывали, что христианские «духовные чины ездят по селениям и смотрят за порядочным отправлением службы в церквях, чтобы и их духовным позволено было ездить по их селениям для учинения народу о законе нужных толкований»^[150]. Со временем привилегии православного духовенства становились все заметнее, а режим налагал все больше сходных обязанностей на мусульманских клириков, и мусульмане

добивались правового статуса, примерно аналогичного православному священству. Так сами улемы начали думать о себе как об отдельном сословии, «мусульманском духовенстве».

В 1841 г. улемы Оренбургской, Казанской, Вятской и Пермской губерний подали серию прошений, чтобы добиться от муфтия Сулейманова легального признания сословных привилегий. В этой и других кампаниях апелляций от имени мусульман края ученые из этих четырех губерний подали тридцать одно прошение того же содержания, хотя и выраженного разными словами. Эти прошения, поданные по сетям коммуникаций и ассоциаций на основе образовательных, родственных и торговых связей, были попыткой добиться привилегированного статуса. Просители сравнивали себя с православными священниками в том отношении, что они выполняли те же обязательства перед государством, включая молитвы за императора и царствующую семью. Они также добивались персонального освобождения от рекрутского набора и выплаты государственных податей, поскольку режим освободил от этих обязанностей христианских священников и даже раввинов^[151].

Согласно этим прошениям, мусульманские клирики не имели никаких привилегий, и прихожане редко брали на себя ответственность по их обязательствам. Прихожане уклонялись от этих повинностей, хотя указ от 31 августа 1826 г. «обязал» исполнять их. Члены общин мечетей нарушали исламские законы еще и тем, что пренебрегали своими имамами, тем самым вынуждая их искать другие источники средств к существованию. Эти другие занятия отвлекали имамов от религиозной службы и приносили мало дохода, поскольку тот же закон 1826 г. запрещал им заниматься любыми видами торговли. Когда клирики брались за какую-то экономическую деятельность, прихожане доносили на них и требовали смещения. Просители жаловались, что в итоге клирики и их семьи страдали от ужасной бедности и даже не могли платить податей. Один мулла, служивший в Оренбургском казачьем полку, жаловался, что ему приходится платить подати, «как бы простой казак», хотя он исполнял другие обязанности, например «попечительство киргизов», которым он давал «увещание» и проводил присяги^[152].

ОМДС поддержало эти запросы и обратилось в Санкт-Петербург с идеей распространить привилегии на все саны мусульманского духовенства. Приходских ахундов, имамов и азанчи предлагалось освободить от рекрутского набора и сельских податей за счет своих прихожан, а между клириками и прихожанами заключать соглашения,

подтверждающие их взаимные обязательства в момент назначения на должность. ОмДС также добивалось наследования духовных должностей. Чтобы сыновья «указных духовных приходских чиновников» могли изучать основы религии «свободно», их следовало освободить от рекрутской повинности до двадцати трех лет. ОмДС настаивало, что если они окажутся достойными, то общины должны будут приглашать их на любые вакантные должности. Клирики, которым не придется зарабатывать на хлеб, будут лучше служить духовным нуждам прихода, посвящая больше времени обучению мусульманских детей «правилам веры». Наконец, ОмДС просило, чтобы «духовные чиновники», которые «безпорочно» служили двадцать лет, освобождались от телесных наказаний^[153].

Государственный совет последовал этим рекомендациям по улучшению положения мусульманских клириков только в феврале 1850 г. Он предложил персональное освобождение от рекрутского набора и телесных наказаний для приходских мулл и имамов, которые были утверждены в своих должностях до введения «штатного положения» или «будут впоследствии утверждены Губернскими Правлениями или Военными Губернаторами»^[154]. Но дальнейшее прояснение правового статуса не предлагалось.

С одной стороны, это узаконение повышало статус мусульманских клириков, освобождая их от унижительных телесных наказаний и угрозы призыва в царскую армию. Но они, как и православные священники, не получали облегчения материальных затруднений. Имамы, судьи и другие служители, приписанные к мусульманским воинским частям, получали государственное жалованье, но приходские клирики были вынуждены жить на нерегулярные доходы, сильно зависевшие от местных ресурсов прихожан. Более того, запретив клирикам заниматься коммерцией и торговлей в 1826 г., режим криминализировал главное занятие улемов в этих краях. Сенат утверждал, что эти практики были запрещены «согласно их закону» и что «магометанские духовные власти» учли жалобы прихожан на клириков, занимавшихся такими делами, отозвав их лицензии. Мусульмане могли вступать в официальные купеческие гильдии только отказавшись от духовного звания^[155]. Хотя многие по-прежнему занимались и торговлей, и религиозными науками, этот запрет увеличил неустойчивость положения мусульманских клириков. Режим налагал на них все больше должностных обязанностей, и люди, занимавшие эти посты, становились все уязвимее. Необходимость экономически выживать заставила многих мулл пренебрегать своими обязанностями перед

государством или махаллой.

В некоторых общинах эта зависимость от дохода, получаемого от общины мечети, усилила позиции богатых прихожан в спорах с имамами и другими оппонентами. Потребности приходской экономики также окрашивали религиозные диспуты, обостряя конфликты между клириками, служившими в одной общине. И напротив, в других махаллах стремление клириков к финансовой независимости от приходов оставило многие мечети вообще без людей, которые могли бы исполнять общинные ритуалы, потребные мусульманским крестьянам и горожанам.

РЕЛИГИЯ МИРЯН

Покровители-миряне брали на себя строительство и обслуживание мечетей и школ, которые часто носили имена спонсоров. Эта деятельность определяла главный аспект мирского благочестия. Люди верили, что некоторые деяния мирян будут вознаграждены особенно щедро, как учил аль-Газали: «Пророк, мир ему, сказал: Если человек построит мечеть во имя Бога, то будь она не больше ямы, где откладывает яйца песчаная куропатка, Бог построит ему дворец в раю»^[156]. В крупных городах и селах богатые купеческие семьи финансировали местные религиозные учреждения на благо верующих людей. В менее процветающих поселениях забота о строительстве и обслуживании мечети или школы, о содержании имама и учителя лежала на всей общине. Покровители строили мечети вроде изображенных на *ил. 2* – в барочном и неоклассическом стилях русской архитектуры того времени, зачастую в соответствии с официально утвержденным планом. Они строили из дерева, кирпича и камня, украшали коврами, лампами и книгами внутреннее пространство, где община собиралась читать молитвы, слушать проповеди, праздновать окончание поста, обсуждать общие дела и договариваться о разрешении споров.

Патронат и благотворительность не регулировались структурами, ассоциированными с ОМДС и МВД. Раздача милостыни (закят), будучи одним из пяти столпов ислама, не привлекала внимания законодателей, хотя разные чиновники занимали противоположные позиции относительно роли, которую они должны играть, поощряя или запрещая ее сбор. В больших городах, особенно в Казани, собиралась материальная помощь мусульманской бедноте. Там мусульманская благотворительность зачастую больше напоминала проекты российских гражданских и церковных организаций, нежели традиционные благотворительные институты мусульманских городов всего мира: такие, как странноприимные дома, бесплатные столовые и больницы. Например, в 1844 г. члены семьи Юнусовых основали третий в Казани сиротский приют, где мусульманским мальчикам предоставляли религиозное обучение и медицинскую помощь^[157].

Мусульманским учреждениям вроде юнусовского сиротского приюта предстояло распространяться, причем во многом параллельно гражданской деятельности российских добровольческих организаций второй половины века, но они отличались от проектов других активистов

тем, что их доходы исходили из фондов, пожалованных на богоугодные цели согласно исламскому закону. Постройка или участок земли, переданные в собственность религиозного фонда (*вакф*), создавали прибыль для финансирования религиозной или благотворительной деятельности, но не подлежали конфискации или разделу в качестве наследства. Юнусовы жертвовали на содержание своего приюта доход от четырнадцати лавок. Усмановы и Апанаевы жертвовали средства (в форме ренты и прибыли от лавок) на содержание Второй Казанской соборной мечети. Подобным же образом Мухаметвали Апанаев завещал четыре тысячи рублей со своего банковского счета на содержание мечети и медресе во втором приходе в Казани^[158].

Фонды поддержки мечетей и школ предоставляли местной знати широкие возможности по влиянию на характер религиозной жизни. В 1791 г. купец первой гильдии Габдулла Габдулсалямovich Утямышев построил в селе Маскара Казанской губернии двухэтажную каменную мечеть. Это деяние увеличило его славу, по утверждению ученого Шихабетдина Марджани (1818–1889), он стал «крупнейшим предпринимателем региона и прославился своим богатством, щедростью, любовью к религии и наукам». Маскарское медресе под покровительством Утямышева привлекало ученых из Казанской, Вятской и Уфимской губерний. В 1800 г. его сын Муса Утямышев основал второй приход в Маскаре. Муса изучал религиозные науки в Бухаре и заслужил репутацию квалифицированного теолога и торговца. Вернувшись в Маскару, он, видимо, убедил около шестидесяти живших в селе удмуртов-анимистов принять ислам и построил для них деревянную мечеть^[159].

Имперское законодательство давало общинам мечетей право выдвижения своих собственных кандидатов в проповедники, имамы, учителя и служители мечети для проверки и утверждения ОМДС и губернатором. В некоторых общинах богатые династии вроде Утямышевых могли неформально контролировать этот процесс, влияя на голоса зависимых наемных работников или обедневших клиентов. Семья могла осуществлять и более формальный контроль, выставляя условия при первоначальном учреждении фонда поддержки мечети или школы. Вопреки букве царского законодательства, во многих соответствующих документах были поименованы администраторы этих фондов, обычно члены семьи, в качестве лиц, ответственных за выбор штатных сотрудников финансируемого вакфом учреждения^[160].

Как и в области образования и суфизма, эти фонды не были частью

механизмов управления, созданных царским законодательством, за исключением Крыма, где администрация обнаружила обширную собственность в статусе вакфа. В мусульманских общинах Поволжья и Урала, напротив, эти фонды выглядели гораздо скромнее, вероятно, вследствие московского завоевания и обширной славянской колонизации края. Но в XIX в. купеческие и предпринимательские семьи вновь стали учреждать религиозные фонды^[161].

Богатых казанских семей, которые поддерживали строительство сельских мечетей по всему краю, было немного; в большинстве сел местные торговцы и крестьяне сами финансировали мечети и школы. В 1864 г. в прошении на имя Александра II от имени жителей села Кулларово Казанской губернии крестьянин по фамилии Зайнеев просил разрешения основать второй приход. В прошении объяснялось, что Зайнеев и жительница того же села Фейзулла Рахметуллина хотели оплатить строительство новой пятничной мечети. Из 578 прихожан 242 человека добровольно проголосовали за основание нового прихода, и Зайнеев и Рахметуллина предложили взять на себя полную ответственность за финансирование. В ответ на возражения чиновников, которые, возможно, выступали против отягощения крестьян такими расходами, проситель подчеркивал, что мечеть будет построена «без всяких пожертвований со стороны прихожан»^[162].

Такие покровители появлялись, когда жители решали, что махалла слишком разрослась и существующей мечети недостаточно. Когда видные жители запрашивали у ОМДС и правительства позволения основать второй приход вокруг новой мечети, они приобретали возможность претендовать на особую роль хранителей духовной и светской жизни односельчан. Как утверждали многие из этих просителей, основание второй мечети в многолюдном приходе, охватывавшем селения на обширной территории, могло бы облегчить жизнь тем мусульманам, которым приходилось далеко ездить для исполнения своего долга в мечети^[163].

Такой дар от богатого селянина (*бая*) мог изменить течение местной религиозной жизни, позволив крестьянам чаще покидать свои поля, мастерские и дома для совместных с односельчанами пяти ежедневных молитв. В селах, расколотых конфликтами лояльностей к враждующим религиозным лидерам и к разным концепциям исламского благочестия, разрешение строить новую мечеть или медресе позволяло оппонентам отделиться друг от друга. Хотя формальное разделение враждующих групп могло принести гражданский мир в конфликтное поселение, оно могло

и втянуть имама в более интенсивную борьбу за теологические или правовые позиции спонсора.

Авторитет и статус служителей религии – таких, как изображенный на *ил. 3* – в конечном счете зависели от их репутации по части образованности, благочестия и нравственного поведения. В одной сельской хронике восхваляют уважаемого имама, который «при всем своем рвении... был... улыбочивым человеком с молодым телом, широкой душой, любезным, обязательным, полным доброты. Его речь была полна приятных выражений и радовала всех собравшихся». Другой был «исключительно сдержанный человек, умный, но старавшийся выглядеть беспечным, одаренный, но притворявшийся рассеянным». Другие лечили больных^[164]. Слава уважаемых ученых и шейхов распространялась за пределы их собственных мечетей и медресе; самые образованные и благочестивые из них привлекали студентов и последователей из соседних уездов и губерний. Эти люди получали от покровителей приглашения занять должность имама или учителя.

Большинство улемов, видимо, работали в более стесненных условиях покровительства. Биографические словари рассказывают о сельских муллах, которые оставляли свои посты, потому что приходы не могли или не хотели поддерживать их. В 1802 г. Сөхан Габделбакый сдал экзамен муфтию Хусаинову, а затем ушел с должности сельского имама и занялся торговлей, «чтобы заработать на жизнь»^[165]. Те, кто пользовался покровительством богатого бая, тоже не всегда этому радовались. Если ученый был клиентом местного богача, который спонсировал строительство и содержание мечети, ему могли не позволить провести оздоровительную «реформу» местных обычаев (таких, как сельский праздник с вином и танцами), зато могли настоятельно попросить его о помощи в разводе дочери покровителя с неудачным зятем. Тому же клирику, возможно, приходилось балансировать между интересами бая и влиятельной фракции, от которой зависело подтверждение его официальной должности (и жизненных стандартов).

Это не означает, что экономическая зависимость от мирян делала клириков заложниками своих покровителей, как заключили историки православного прихода. Улемы отличались от православных священников тем, что в их распоряжении не было такого инструмента, как монополия на совершение таинств. Тем не менее ученые и имамы, воплощавшие в глазах общины благочестие и моральную чистоту, пользовались авторитетом. Их познания в исламских науках и праведность служили примером для

современников и последующих поколений. Некоторые лица, получившие образование сверх локального, сделали карьеру благодаря лицензиям на религиозное обучение от почитаемых ученых в Бухаре, Каире, Стамбуле или Мекке. Мухаммад аль-Амин бин Сайфаллах из села Ниласе в Казанской губернии, подобно многим другим таким же имамам, был отмечен в местных хрониках как «один из самых выдающихся ученых этого края». Около 1831 г. в возрасте сорока двух лет он отправился в паломничество в Мекку (хадж) и затем в Египет, где встретился со знатным османом Ибрахим-пашой^[166]. Титул «хаджи» отличал людей вроде Амина бин Сайфаллаха и от простолюдов, и от ученых.

Но такие титулы не гарантировали защиты от недовольства простых людей. Миряне могли бороться и с хаджи, и с суфиями, привлекая на помощь имперские институты. Мустафа бин Муси заслужил признание как благочестивый человек, выучивший Коран наизусть. Он учился в Бухаре и у Файз-хана в Кабуле и служил имамом в одном селе Казанской губернии, прежде чем отправился в хадж. Хотя он оставил преемника, чтобы руководить молитвами в свое отсутствие, селяне обратились против Мустафы. После этого доноса в ОМДС иерархи назначили другого имама^[167].

В октябре 1837 г. правительство Николая I еще более усилило позиции влиятельных мирян в местных конфликтах за религиозное лидерство. Когда Правительствующий сенат и Государственный совет рассмотрели вопрос о выборах мулл и клириков в общинах мечетей, они согласились, что эти лица должны быть избраны «по крайней мере двух третей таких из прихода лица, кои почитаются старейшинами семейств». Они также постановили, чтобы городские головы и сельская полиция присутствовали на выборах среди штатских мусульман, а кантонные начальники или другие старшие офицеры присутствовали на выборных собраниях мусульман-военных. В то же время правительство стремилось исключить участие «людей, не принадлежащих к избирающему обществу, а также младших членов семейств», то есть неотделенных от отцов сыновей, меньших братьев, племянников и т. п.^[168] Указ подчеркивал, что избранного кандидата окончательно утверждала в должности губернская администрация (или соответствующее военное командование).

Эта процедура выборов местного религиозного лидера оставляла многие сообщества расколотыми, как и в селе Ура, где избрание Хабибуллы Хусеинова привело к крупнейшему социальному и религиозному конфликту. Относительно привилегированный статус улемов, включавший

потенциальное освобождение от налогов (если община была готова взять это бремя на себя), а для высших должностей – личный иммунитет от рекрутского набора и телесного наказания, способствовал превращению этого статуса в предмет соперничества между родителями, стремившимися получить лучше устроить своих сыновей. Поэтому улемские семьи выдвигали наследственные притязания на эти должности. Перед отставкой муллы пытались выдвинуть своих сыновей в преемники, а дочерей выдавали замуж в семьи других клириков^[169].

Но сын не всегда наследовал репутацию своего отца. Миряне могли выступать против такого nepотизма, даже когда их собственные сыновья не имели шансов победить в борьбе за эти должности^[170]. С точки зрения меньшинства представителей многих этих общин, человека могли незаслуженно избрать на должность учителя или имама благодаря его семейным связям или общественному весу бая, а не благодаря его характеру, благочестию, познаниям в исламских религиозных науках и преданности шариату.

Приходские раздоры особенно негативно влияли на верующих, когда община должна была собраться в мечети или на кладбище на совместную молитву, а некоторые клирики или миряне пренебрегали этим, мешали или как-то еще вредили проведению ритуала. Мусульмане, втянутые в тяжбы о денежных делах или брачных контрактах, слишком хорошо знали, как конфликтные социальные отношения могут отвлечь верующего от его моральных и правовых обязательств. Трения, возникавшие из-за вражды между имамами и их прихожанами, угрожали исламскому императиву общинной жизни. При ежедневных и пятничных общинных молитвах эти раздоры проявлялись особенно ярко.

Большинство конфликтов возникало из-за того, что прихожане настаивали на правильности своего собственного понимания шариата. Мусульмане, посылавшие жалобы царским властям и исламским иерархам, считали индивидуальную молитву неполноценным суррогатом коллективной молитвы в мечети. Пренебрежение молитвой и постом ставило под угрозу общину в целом, навлекая Божье возмездие в форме ужасных людских страданий. Также споры возникали вокруг легалистского понимания ритуалов перехода – таких, как наречение ребенка мусульманским именем. Различие понятий о правовых обязательствах по поводу смерти и погребения, по-видимому, провоцировало наиболее острые конфликты, поскольку родственники умершего спорили с клириками по поводу ритуалов, которые могли бы повлиять на

посмертное наказание или награду для дорогого им человека. Крестьяне и горожане рассуждали о том, что тяжесть проблем в их общинах мечетей требует урегулирования на более высоком уровне. Некоторые пытались поведать самому царю о проявлениях несправедливости и аморальности в селах; многие другие регулярно пытались дисциплинировать своего имама, прося о вмешательстве местные суды и начальство^[171].

С точки зрения мирян и мирянок, на мусульманских ученых и имамах лежало особое бремя. Прихожане хотели, чтобы те через обучение и своим личным примером воспитывали такую форму благочестия, которая была бы созвучна ценностям общины. Сельская хроника сохранила неприглядный портрет муллы по имени Шарафаддин, жившего вовсе не по этим стандартам: «У него завитая борода, и он имам, но не находит времени ни для медресе, ни для общинной молитвы. Он всецело занят множеством других дел и двумя своими женами, они рады этим занятиям, а есть еще и третья жена». В 1832 г. жители села Верхняя Ядыгерь в Казанском уезде сообщили местным властям и ОМДС, что слабости указного муллы могут привести к тяжелым последствиям. Тридцать девять мужчин – жителей села в своем прошении выражали крайнее разочарование Лупманом Фаткулиным, сожалея, что восемь лет назад выбрали его муллой. Они заявляли, что Фаткуллин не появлялся в мечети для руководства пятью ежедневными молитвами. Без муллы-руководителя молитвами в мечети крестьяне были вынуждены молиться каждый отдельно у себя дома или на работе. А мечеть оставалась пустой и «без богомоленного народного собрания»^[172].

Чтобы подчеркнуть серьезность подобного небрежения, просители добавляли, что в этой ситуации крестьяне лишились возможности вместе молиться «за спасение всемилостивейшего государя нашего и за все относящиеся до общего блага». Фаткуллин не занимался религиозным образованием сельских детей, и они оставались в невежестве относительно основ веры. Он донимал «прихожан особенно желающих исполнит... богомоление», ругая мужчин и «даже женщин» «неблагопристойными ругательными словами». Просители протестовали против фаткуллинского запрета жителям соседней деревни посещать молитвы в Верхней Ядыгери^[173]. Кроме того, этот мулла демонстрировал неуважение к погребальным обрядам: просители отмечали, что хотя правительство требовало после смерти ждать три дня до погребения, Фаткуллин ждал до пятнадцати дней, чтобы упокоить мертвых в могилах.

Просители также указывали, что он не выполняет обязанности по

предотвращению брачных стоворов, налагавших на родственников невесты выплату чрезмерного *калыма*. Более того, ему удавалось брать себе долю от этих раздутых сумм при оформлении как браков, так и разводов. Наконец, в жалобе утверждалось, что Фаткуллин время от времени пропадает из села и не дает никаких объяснений прихожанам. Все эти огрехи влияли на отношения не только между прихожанами и имамом, но и между прихожанами и Богом. Они объясняли, что чувствуют «божье наказание» в форме бывшей недавно в окрестностях их селения опасной болезни холеры, потому что не могли творить общинную молитву из-за личных слабостей Фаткуллина^[174].

Конечно, клирики тоже использовали прошения и доносы для защиты себя и нападения на других. Выступая с такими защитными (или обвинительными) текстами, религиозные деятели приписывали себе авторитет, связанный, как считалось, с познанием Божественного закона. Фаткуллин отвечал, что некоторые прихожане выдвинули свои жалобы из-за «нерасположения» к нему и когда пригласили Хасана Рамстуллина из села Урнашбаш занять должность муллы и отобрать у него, Фаткуллина, приходскую метрическую книгу, действовали «в противность правил магометанского закона». В этом и других спорах между клириками и прихожанами ОМДС настаивало на своих исключительных полномочиях судить диспуты об исламском праве и поведении официальных носителей религиозного закона и морали. В 1836 г. оно подтвердило жалобы критиков Фаткуллина и выпустило приказ, отрезающий его от «духовного сана»^[175].

Повсеместно, как и в селе Верхняя Ядыгерь, мусульмане требовали уважать и предписания религиозного права, и достоинство мирян. В июне 1819 г. крестьяне обратились в Белебеевский уездный суд с жалобой на «закону противные поступки и обиды» муллы Баязита Кутлукаева. Мулла не откликнулся на просьбы читать молитвы на похоронах, что заставило жителей обратиться в этот суд, а также добиваться вмешательства ОМДС и назначения для них нового муллы. Аналогично в 1831 г. жители села Базитамак Бирского уезда Оренбургской губернии обвинили своего имама Шарафутдин-Мухамета Рахимова в пренебрежении их нуждами. В прошении на имя царя Николая они жаловались, что имам покидал село без всяких объяснений, оставляя крестьян без предстоятеля на молитве. Рахимов заслужил недовольство жителей, которые страдали в первую очередь от его отказа проводить погребальные обряды для дорогих им людей. В прошении упоминался один случай, когда родственникам пришлось приглашать на похороны имама из другого села. Абдулвахит

Рысемятов обвинял его в незаконном присвоении средств, предназначенных для сельской школы, а Фейзулла Ишекеев жаловался, что имам дважды так сильно его избил «без всякой заданной причины», что он начал ощущать «от побоев его великое нездоровье». ОМДС присоединилось к осуждению Рахимова, назвав его действия «не только противно магометанской религии и правил оной, но и высочайших узаконений». Оно приказало уездному суду сместить имама с должности и отклоняло многочисленные апелляции, которые он подавал вплоть до 1836 г.^[176]

В 1849 г. Мухамет Усеинов сообщил ОМДС, что Якуб Куляметев, указной имам его села в Тобольской губернии, прекратил руководить своими прихожанами на молитвах в мечети. Усеинов утверждал, что пока Куляметев разъезжал по губернии, «народ магометанский почти начал забываться в своей вере без приносимых молебствий». Такая ситуация особенно вредила молодежи, которая склонялась к преступному поведению «без внушения им имамом страха божия». Прихожане добавляли к этому обвинения в нецелевом использовании средств, предназначенных для мечети, в сочетании браком беременной девушки и просили сместить имама с его должности. В другом подобном случае в феврале 1863 г. сельская община в Мензелинском уезде Оренбургской губернии составила резолюцию, требуя, чтобы ОМДС сместило с должности их указного муллу из-за «непостоянного ведения его жизни». Мулла, обвиняемый в пьянстве и других нарушениях, лишился должности – но только на год или около того. Он, видимо, оспорил вердикт ОМДС перед губернатором и вернулся к исполнению обязанностей по приказу администрации летом 1866 г.^[177]

В 1862 г. житель одного из сел Казанской губернии Хасан Ишмухаметев обратился с прошением к царю Александру II, жалуясь, что местный мулла Мухаметин Амиев, «забыв прямую свою обязанность... начал вмешиваться в мирские дела». Ишмухаметев обвинял муллу в том, что тот вмешался в земельный спор и побудил жителей села избить его брата. Из-за «противозаконных поступков» муллы Ишмухаметев отказался посещать пятничные молитвы в местной мечети. Хотя этот крестьянин мог ездить на пятничные молитвы в соседнюю деревню, другие его запросы не могли быть исполнены из-за плохих отношений с Амиевым. В своей жалобе Ишмухаметев писал, что мулла отказался прийти к его новорожденному сыну для наречения имени и молиться за его больную дочь. Когда дочь умерла от болезни, Амиев был в отъезде в Казани,

и хоронить ее пришлось другому человеку. Ишмухаметов отмечал, что помимо этих обид Амиев унизил его перед другими крестьянами на празднике в конце месяца Рамадан (*Ураза-байрам*)^[178].

В тех селах, где служили два клирика и более, между муллами возникало соперничество из-за скромных доходов, поступавших от общины мечети. В таких условиях приходская метрическая книга становилась предметом ожесточенной борьбы. Исполнение исламских ритуалов, связанных с рождением, браком, разводом и смертью, и их регистрация в метрической книге приносили ее держателям небольшие суммы от прихожан. В 1860 г. русский этнограф описал случай, когда два муллы соперничали за доходы от гробницы святого, расположенной между их приходами. Тот мулла, чей приход находился со стороны надписи на гробнице, по-видимому, выиграл спор за юрисдикцию над ней, хотя оба муллы договорились читать там Коран для мужчин и женщин, совершавших паломничество к святому месту (*зиярет*)^[179]. Клирики могли работать в поле или заниматься торговлей. Но многие посвящали больше времени обучению и религиозному просвещению односельчан, и они очень нуждались в регулярной помощи богатого спонсора, будь то доля урожая или несколько рублей, чтобы не впасть в унижительную бедность. Спор из-за контроля над метрической книгой мог взволновать все сообщество. Подобные трения, в свою очередь, нередко переплетались с конфликтами враждующих сельских партий или расширенных групп родства.

Имамы обращались к губернским властям, чтобы гарантировать смещение своих соперников. В 1815 г. Резуван Утяголов из села Исанбаева в Вятской губернии жаловался властям на приезд башкира из Бирского уезда Оренбургской губернии, который называл себя указным муллой и *мухтасибом* (в других обществах этот термин обозначал надзирателя за рынками и общественной моралью). Согласно жалобе Утягорова, этот новоприбывший по имени Кагарман Габдулменнеков захватил должность «насильным образом» (подвергнув Утягорова «побоях») и монополизировал совершение молитв по случаю похорон, рождений и брачных церемоний^[180].

В Бугульминском уезде Самарской губернии в июне 1865 г. во время пятничной молитвы в мечети вспыхнул конфликт между двумя муллами за раздел метрической книги и других обязанностей. В то время как один имам читал проповедь с кафедры, другой ворвался в мечеть, выкрикивая протесты и отрицая право соперника на исполнение этой обязанности. Аналогично в январе 1848 г. указной мулла из одной деревни

в Мамадышском уезде Казанской губернии пожаловался на некоего мусульманина из Вятской губернии, недавно поселившегося в той деревне. Уже не первый раз этот мулла писал в ОМДС о новом поселенце Мухамете Рахимове, который начал обучать детей его прихожан и руководить ими на ежедневных молитвах, за что получал пожертвования. Уездный полицейский офицер передал Рахимову приказ ОМДС прекратить эту деятельность, но тот продолжал руководить молитвами. Конфликт между официальным муллой и Рахимовым обострился, когда оба попытались читать молитвы на одних и тех же похоронах. Согласно доносу, Рахимов спровоцировал «недостойную ссору» с официальным муллой и оскорбил его. В конце концов муфтий Сулейманов приказал уездному земскому суду исполнить первоначальное распоряжение ОМДС против Рахимова^[181]. Таким образом, царская полиция вмешалась, чтобы положить конец раздору клириков.

Другой конфликт в одном селе Свияжского уезда Казанской губернии демонстрирует, каким образом конкуренция между служителями религии усиливала поколенческие и внутрисемейные раздоры. В то же время он показывает, каким образом разрешение этих конфликтов вовлекало других деятелей сообщества и, в более общем плане, возбуждало споры о сущности религиозного авторитета. В 1863 г. мулла Назмутдин Рахманкулов подал в ОМДС жалобу на второго имама в селе – своего сына Камалетдина Назмутдинова. Когда уездный земский суд по приказу Уфы начал расследование, Назмутдинов отрицал отцовские обвинения и объяснял, что их спор начался из-за ведения приходской метрической книги. Рахманкулов отказался снять обвинения против сына и указал, что этот имам нарушил приказ ОМДС о том, чтобы все служители мечети присутствовали при браках и разводах. В конце концов отец привлек внимание ОМДС к «самонадеянной нравственности» своего сына и добавил, что Назмутдинов больше занимался продажей скота в другие деревни, чем своими официальными обязанностями^[182].

Несколько месяцев спустя, в мае 1864 г., ОМДС приказало сыну оставить должность. Оно ставило в вину Назмутдинову частые отлучки и его неповиновение отцу «несмотря на то, что он на основании шариата обязан уважать своих родителей и отзываться о них с подчинением». Но это постановление не положило конец конфликту, потому что жители села, в том числе многие из тех, кто считался старшинами и набожными, в конце концов вмешались и выступили против этого решения. В марте 1869 г. некоторые из них подали в ОМДС прошение о том, чтобы

Назмутдинова снова назначили имамом. Просители ставили в вину его отцу ложное обвинение против сына. Они также настаивали, что поведение сына всегда было «отличным», что он «в обращении со всеми ласков и благосклонен характер имеет самый кроткий и тихий, набожен и благочестив, духовные требы всегда отправляет исправно». Назмутдинов, говорили крестьяне, «для всех нас служит пример чистой и безмятежной жизни»^[183]. Община (или, возможно, ее наиболее влиятельные и ясно выражавшиеся члены) перетолковала этот внутрисемейный конфликт взглядов на отношения между моральным поведением и религиозным авторитетом.

Этот случай также показывает, что хотя духовные должности во многих местах стали наследственными, в результате чего одна семья десятилетиями удерживала руководящие позиции, общины мечетей иногда предпочитали младших наследников этих династий. В Казани имел место интересный инцидент, когда прихожане мечети Барудийэ сместили своего имама по имени Шэмсетдин ибн Бэшир ибн Морад эл-Казаный Хажи. Община выступила против него в 1835 г., вскоре после того как он вступил в эту должность, хотя ранее его репутация была безупречной, благодаря чему он занимал одну из трех судейских должностей в ОМДС. Вместо этого имама община выбрала его сына Сэгдетдина^[184].

ОМДС реагировало на жалобы мирян-активистов и наказывало мулл за неспособность исполнять необходимые религиозные обязанности. Один башкирский офицер сообщил ОМДС, что в июле 1848 г. во время вспышки холеры в крае более сорока жителей одной деревни были похоронены «без всякого по магометанскому закону обряда». В ходе следствия мулла, обвиненный в отказе выполнять просьбы прихожан о заупокойных молитвах, показал, что он тоже болел во время эпидемии и не мог исполнять необходимые ритуалы. Тем не менее ОМДС заключило, что мулла Тимербаев «не оказал должного усердия к исполнению своей обязанности в то время, когда это особенно было необходимо для успокоения жителей [села]». ОМДС также рассматривало возможность сместить Тимербаева с должности, как рекомендовал его начальник генерал-майор Жуковский. После того как тридцать четыре жителя села опровергли свидетельство Тимербаева, ОМДС решило оставить его в должности, но постановило заключить под арест в Оренбурге на две недели «для примера другим»^[185].

В иных случаях улемы дисциплинировали религиозную жизнь населения. Сельские имамы доносили на своих прихожан

о «всевозможных безнравственных действиях». Они боролись с пьянством и непосещением молитв в мечети. Муллы, надзиравшие за общественной моралью, жаловались в Уфу и губернским властям на эксцессы во время ежегодного сельского праздника *жыен*. Многие рассматривали его как «неисламский», поскольку пьянство и встреча мужчин и женщин часто доводили молодежь до «безнравственности» и «распутства». Такие жалобы стали поступать чаще в конце XIX – начале XX в. ^[186]

Для успеха таких кампаний часто требовалась поддержка из-за пределов махаллы. В 1866 г. мулла по фамилии Ахметов из села Пускан Казанского уезда сообщил в ОМДС, что ни один из его прихожан не ходит в мечеть. Жители Пускана ответили: «в мечеть для слушания богослужения по обряду магометанскому мы всегда ходим, но только сам мулла наш Ахметов в ней бывает редко, что более находится в разных отлучках и не исполняет своей обязанностей». ОМДС встало на сторону прихожан и решило «оставить без последствий». Клирики вроде Мухамета Валитова из Каргалы пытались ограничить роль мирян в религиозных диспутах. В 1833 г. Валитов пожаловался в ОМДС, что тяжущиеся выбирают в посредники «и самые безграмотные, не понимающие долга магометанской религии».

ОМДС отвергло его просьбу о том, чтобы в этой роли могли выступать только клирики. Таким образом, ни моральные уговоры сельского имама, ни давление других членов общины не могли гарантировать успешной коррекции поведения, которое односельчане считали «неисламским» ^[187].

Клирики, как и раздраженные прихожане, опирались на авторитеты вне общины ради восстановления ортодоксального поведения и морали. Когда жители села Сатым в Мамадышском уезде Казанской губернии в 1864 г. не смогли уговорить человека по фамилии Тохветулин отказаться от неподобающего поведения, мулла обратился за помощью в ОМДС. Он сообщил, что этот Тохветулин «для богомолье... в мечеть не ходит, постоянно занимается пьянством и торгует в своем доме вином без дозволения обывателей». Мулла запросил «распоряжение», чтобы убедить его исполнить «правил религии» и тем самым положить конец его «пьянству и совращению к тому других», угрожавшему всей общине ^[188].

ОМДС приказало клирику из соседней деревни расследовать дело. Оно предписало этому мухтасибу пообщаться с жителями и проверить заявление имама о том, что поведение Тохветулина отошло от уложений шариата: «не исполняющие поведение шариата считаются мусульманином не может» ^[189]. Мы не знаем результатов мухтасибского расследования,

хотя, вероятно, ему нужно было выяснить не только то, достоин ли Тохветулин считаться «мусульманином». Наверное, он также должен был разобраться, кто покупает вино в доме Тохветулина – русские из соседней деревни или же среди винопивцев были и мусульманские жители Сатыма. И почему односельчане возражали против его домашней винодельни – потому что не терпели алкоголя в своем селе или потому что он разливал вино без их разрешения, как намекал в своих жалобах мулла?

РЕЛИГИОЗНАЯ ГЕТЕРОДОКСИЯ И НЕПОРЯДОК В ИМПЕРИИ

Образованные и необразованные мусульмане, от уфимского муфтия до крестьян Поволжья, использовали бюрократические каналы и риторические стратегии за пределами общин мечетей для усиления своих позиций в спорах об исламском поведении, ритуалах и правовых интерпретациях. Более того, горизонты многих этих общин охватывали уездные суды, губернаторские канцелярии и даже имперские министерства и дворцы Санкт-Петербурга в той же мере, что суд ОмДС. Действуя через посредничество низших чиновников, которые помогали просителям транскрибировать и переводить показания для переписки, мусульмане научились переводить свои мнения о теологии и морали на язык, имевший смысл для царских бюрократов. Тяжущиеся стороны, которые добивались поддержки этих властей в конфликтах с единоверцами, научились описывать личные распри и внутриобщинные трения, связанные с этими несогласиями, в привычных терминах раскола, гетеродоксии, подрывной деятельности и нелояльности, ассоциировавшихся с полемическим словарем церкви.

Споры между улемами и мирянами часто влекли за собой обвинения в некоторых формах доктринальных «новшеств», «неверия» и «зablуждения» (*бида*, *куфр* и *далл*)^[190]. Но в имперском контексте доносы на поведение оппонентов оказывались эффективнее, когда его описывали как «ложное учение» на языке, заимствованном у православных. Так, в ноябре 1862 г. Абдул-Азиз Багамшин, ахунд из села в Симбирской губернии, обвинил двух братьев-жителей своего села в том, что они совращают его прихожан. Один, указной мулла Якуп Абдушаев, руководил молитвами, хотя ОмДС не назначило ему этой обязанности. Другой, Исках Абдушаев, не имел официального разрешения заниматься какой-либо религиозной деятельностью. Но, как сообщил Багамшин в ОмДС, Исках Абдушаев «призывает к себе в доме собственно моих прихожан мужского и женского пола как то: Хисашедтинда Бикбавова с его женой и прочими, и преподает им как надо предполагать ложное чем учение которое им неизвестно».

Ахунд Багамшин считал такую практику «отступление от богослужения» и «долгом счел внушить этим совратившимся, чтобы они не слушали ученья Искака Абдушаева». Когда он укорил прихожанина

Бикбавова за то, что тот ходит по пятницам не в приходскую мечеть, а домой к Абдушаеву, Бикбавов ответил, что «в этом не твое дело и в том слушать меня не хочет». Затем он разбил Багамшина «скверноматерными словами»^[191].

В своем доносе в ОМДС Багамшин просил расследовать его обвинения. Он также просил, чтобы ОМДС «заставил Хисаметдина Бикбавова и других, которых я укажу при изыскании, не оставляя религиозных правил ходить для моления в мечеть». В марте следующего года ОМДС взялось за донесение Багамшина, но вскоре остановилось из-за невозможности выполнить все его просьбы. Оно переслало донесение в Буинский уездный суд и попросило, чтобы тот обязал Искаха Абдушаева присягнуть, что тот не будет вмешиваться в дела духовных лиц. Но оно не направило приказов тем другим членам общины мечети, которые решили следовать за Абдушаевым, а не посещать пятничные молитвы под руководством Багамшина в сельской мечети^[192].

«Новшество» в способе чтения молитвы раскололо жителей другого села в Кузнецком уезде Саратовской губернии. В конце 1860 г. один из двух указных мулл, служивших в пятничной мечети, начал учить членов общины новому способу молиться. Второй мулла отверг это изменение и стал бороться, чтобы отвратить крестьян от нового учения. Ему не удалось убедить своих единоверцев, что другой имам ошибается, и этот мулла обратился в уездный суд за помощью в прекращении этой практики, которую он объявил неортодоксальной. В сообщении от апреля 1861 г. мулла Байбеков обвинил другого муллу, что тот руководил молитвой их прихожан в противоречии с учением Корана. Байбеков объяснял: «С давнего времени по обряду Магометанского закона отправлялось в мечетях Богослужение должным порядком молитвы читались и читаются каждым из прихожан про себя а громко указным муллою»^[193]. Но шестью месяцами раньше мулла по фамилии Абдрешитов начал руководить некоторым числом жителей села Татарский Канадей сразу после обычных молитв в мечети в громком пении молитв «громко на голос, что в нашем Алкоране велено произносить тихо про себя».

Спор об абдрешитовском «пении» усилил напряжение в общине, которая уже была взволнована ожесточенным соперничеством за религиозное лидерство. Байбеков в своей жалобе называл многих членов общины, которые приняли это пение, «своими» прихожанами. Та сельская фракция, которая ранее была лояльна к Байбекову, видимо, переориентировалась на религиозный авторитет «поющего» муллы,

присоединившись к «его [Абдрешитова] прихожанам». Согласно его оппоненту, это было последним эпизодом в серии конфликтов между двумя муллами. Байбеков жаловался, что это было также очередным примером тех споров и «противозаконных поступков», несоответствующих «Богоугодному заведению», что Абдрешитов ввел в этой мечети. В конце концов Байбеков обратился в полицию и попросил ее действовать совместно с ОМДС, потому что ни он сам, ни прихожане, оставшиеся враждебными новой практике, не могли убедить Абдрешитова и его последователей ни отступить, ни даже объяснить, на каком авторитете они основывают исполнение этого «нововведения, что противно нашему закону»^[194].

Когда местные власти расследовали этот конфликт по поручению ОМДС, они обнаружили, что община готова переложить ответственность с себя на двух соперничавших мулл, Байбекова и Абдрешитова. Хотя многие стали петь молитвы, крестьяне в коллективном свидетельстве говорили о своем невежестве в таких вопросах. Эти жители указывали, что «справедливо ли эти им учение мы сего не знаем хотя некоторые из нас и знают читать по магометанскому языку, но как у нас муллы определяются по испытанию Оренбургского духовного Соборания то мы и должны слушать их наставления как знающих более нас закон».

Они также заявляли, что несогласие между двумя сельскими священнослужителями, которые долгое время руководили молитвами в мечети отдельно друг от друга, вызвало отчуждение и непонимание у многих членов общины, так что «многие крестьян даже оставляли богослужение»^[195].

В то время как жители Татарского Канадея ссылались на своих враждовавших имамов, Абдрешитов защищал легитимность новой формы молитвы, указывая, что этот новый «порядок» не им самим придуман, а введен одним приезжим из Коканда, города в Ферганской долине в Трансоксиане, по имени Хусейн Мамабеев. В первый раз по ходу расследования Абдрешитов называл это коллективное пение зикром, поминанием имени Бога. Во всем исламском мире поминание Бога лежит в основе суфийского духовного пути. Руководства по благочестивой жизни устанавливали особые правила для поведения суфия-мистика, стремившегося приблизиться к Богу, призывая Божественное Имя. Члены многих суфийских братств практиковали зикр, но не соглашались в том, делать ли это молча или вслух. При учителях братства Накшбандийя в XIV веке нормой стал молчаливый зикр. Споры об идеальном способе

концентрации на Боге все еще разделяли братство, хотя многие суфии ассоциировали молчаливый зикр с «трезвостью, строгостью и воздержанием» братства, которое подчеркивало строгую приверженность шариату, словам и делам Пророка.

Защищая эту накшбандийскую позицию, ОМДС при Сулейманове постановило, что этот «порядок произносить молитвы на голос» был «в совершенную противность Шаригата». Оно провозгласило тех, кто не хотел отказаться от этого ритуала, «отступников от Шаригата». Более того, оно указало властям, что нужно преграждать таким людям доступ в мечеть для совершения молитв^[196].

Стражи закона не всегда получали поддержку государства в своих попытках искоренить «ложные учения». В 1843 г. старший ахунд оренбургской Соборной мечети написал губернатору донос на своих прихожан. Абдрауф Абдулсалимов жаловался, что торговцы из Пензенской губернии собираются с местными мусульманами в течение месяца Рамадан в доме одного из этих торговцев. Там, по заявлению Абдулсалимова, некто, называвший себя указным муллой из Пензы, руководил общинными молитвами абдулсалимовских прихожан. Эти прихожане также решили составить документ, где называли этого приезжего «помощником» Абдулсалимова без ведома и согласия последнего. Абдулсалимов также заявлял, что эти прихожане и приезжий из Пензы одновременно отказывались посещать молитвы в Соборной мечети, тем самым пренебрегая долгом каждого верующего. В конце концов старший ахунд добавлял к этим обвинениям в религиозном нонконформизме одно заявление, имевшее целью поднять тревогу: непосещение мечети этими людьми имело и оттенок политической нелояльности. Эти заблуждавшиеся мусульмане не пришли по приглашению оренбургского генерал-губернатора на «благодарственный молебен» в честь рождения сына у великой княжны Марии Александровны (жены будущего царя Александра II)^[197].

Хотя Абдулсалимов проявил здравый политический инстинкт, обратившись к администрации с аргументами такого рода, власти восприняли его обвинения скорее как мелкую докучу, нежели призыв бить тревогу из-за отношения мусульман к династии. Эта реакция, возможно, была нехарактерно спокойной для царского чиновничества. Однако в его поведении, видимо, проявился скептицизм, выработанный опытом работы с такими формами доносов, которые становились шаблонным общим местом: записка от губернского чиновника предупреждала ахунда, чтобы

он «на будущее время не обременял Правление подобными донесениями»^[198]. Но губернское начальство не отбросило полностью эти обвинения.

Оно постановило, что учреждением, ответственным за расследование по аналогичным запросам, должно быть ОМДС.

В ходе расследования, проводившегося ОМДС, мулла по имени Нигаметулла Абдрахимов – тот, кого обвинили в руководстве нелегальными общинными молитвами в частном доме – подал опровержение абдусалимовского «доноса». Согласно объяснению Абдрахимова, оказалось, что он все же был указным муллой из одного села в Касимовском уезде Пензенской губернии, но при этом не руководил молитвами других людей в доме торговца, «зная закон, строго воспрещающий таковые дела». Он и другие несколько раз собирались там по вечерам во время Рамадана послушать, как читает Коран один приезжий бухарец, выучивший священный текст наизусть (и заслуживший этим титул *хафиз*). Тот факт, что Абдрахимов защищал себя и других слушателей чтений, всплыл из-за открытия того, что генерал-губернатор сместил ахунда с должности за нарушения, по-видимому, не связанные с его недавними обвинениями: оренбургский полицмейстер ссылаясь в рапорте на «нетрезвую жизнь и бурные поступки» Абдулсалимова. В другом прошении от торговцев, присутствовавших на чтениях Корана, упоминалось, что Абдулсалимов никогда не приглашал их посетить молебны за царскую семью. Более того, они обвиняли самого Абдулсалимова в том, что он редко руководил пятью ежедневными молитвами и сам молился, «поручая это другим лицом недостойным сего звания». Эти члены общины Соборной мечети также указывали на то, что поведение Абдулсалимова с ранней юности было отмечено «не благопристойными поступками» и «не достаточным образованием». Они добавляли, что он занял свою должность только благодаря содействию своего отца, покойного оренбургского муфтия Габдрахимова^[199].

Даже низшие представители царской бюрократии боролись за то, чтобы высшее исламское духовенство запрещало предположительно неортодоксальные практики. В 1847 г. один офицер, ответственный за село Стерлитамак, обратился к муфтию, чтобы тот запретил обходы села после вечерней молитвы с пением *такбира* («Аллаху акбар»). Сулейманов отказался с объяснением, что «цель гимнов состоит в том, чтобы располагать сердца поющих и слушающих к усердной молитве Богу для умилоствления ея оного и раскаяния в беззакониях своих»^[200].

Другие попытки добиться государственного вмешательства для коррекции религиозного направления оппонентов непосредственно прибегали к риторическим конвенциям и официальным установкам имперского контекста. В сентябре 1858 г. мулла и старший мухтасиб в Тетюшинском уезде Казанской губернии по имени Тазитдин Мазитов подал прошение министру внутренних дел С. С. Ланскому. Мазитов предупреждал о «самозванце», чье «лжеучение» он обнаружил. Он просил помощи Ланского в исправлении ошибок окружавших «раскольников». В то же время он обращался за защитой от родственников и последователей самозванца, которые воздвигали клевету на Мазитова исключительно из-за его преданности вере, службе и законам империи.

В прошении на имя Ланского Мазитов рассказывал, что он начал свое расследование в 1857 г., когда обнаружил, что мусульман из его уезда увлекают в город Буинск и окружавший его уезд, «некоторые магометане исправляют свою религию в противность закона». Один чиновник из Спасского уезда также приказал Мазитову разобраться в известиях о том, что некий мулла называет себя «святым» и распространяет свое учение среди местных жителей. Мазитов провел расследование и выяснил, что «самозванец» – *азанчи* (человек, призывающий на молитву, *азан*) по имени Абдуллатиф Алкин из одного села в Свияжском уезде. Алкин разъезжал «без всякого вида по разным местам будто бы за святою водою в село Билярское и Перево». Муллы из Перева и другого села также приглашали Алкина в свои приходы^[201].

По мнению Мазитова, это поведение требовало вмешательства с его стороны и со стороны полиции. Он убедил местного урядника взять Алкина под наблюдение, по-видимому, без консультаций с Уфой или какой-либо иной инстанцией, обвинив его в том, что он выдал себя «за святого». Затем Мазитов убедил местных клириков подписать присягу, чтобы в будущем «они, отправляя ежедневно в мечетях своих пятивременное служение, в точности поступали на основании Высоч. указа, данного в 25-й день февраля 1796 года молясь о здравии Август. Монарха и всего Царствующего Дома, о воинстве и о всем мире». Эти клирики, в свою очередь, пожаловались Мазитову, что число богомольцев и последователей учения Алкорана значительно уменьшается. Они также указали на одного татарина, который называл себя святым человеком и отвлекал людей от мечетей «до такой степени, что они, забыв долг обязанности к религии, оставляют даже дома, хозяйственные занятия и семейства». Мазитов доносил, что они бросали все и следовали за этим татаринном «толпами» от села к селу и даже в другие уезды соседних

губерний. Позже он подал губернским властям список из 183 «последователей» Алкина^[202].

В своих обвинениях мухтасиб подчеркнул несколько религиозных нарушений, которые в российском контексте имели также важное политическое значение. Мазитов не только намекал на нелояльность династии у последователей Алкина, о чем свидетельствовало их нежелание молиться за царя, но и предупреждал органы закона и правопорядка о том, что самопровозглашенный святой проводит кампанию по завлечению мусульман из соседних уездов и губерний. Мазитов точно рассчитал, привлекая внимание властей к мятежному потенциалу человека, гордившегося своим сакральным авторитетом. В «Уложении о наказаниях уголовных и исправительных» 1845 г. имелись статьи о тех, кто объявлял себя «одаренным какою-либо сверхъестественною чудесною силою или святостью», особенно когда такие люди обманывали народ и распространяли «тревогу, волнение, или уныние» или провоцировали «неповиновение уставленной законами власти». Другой раздел Уложения о наказаниях был посвящен «подложному проявлению чудес и других сего рода обманах» и также детализировал наказания для «магометан, евреев и язычников», которые «через обольщения, подговоры, и внушения, или же открытым проповедыванием своего лжеучения» обращали представителей нехристианских коренных народов (*инородцев*) в другие нехристианские религии. Первое нарушение такого рода наказывалось лишением свободы на срок от трех до шести месяцев. За повторные нарушения осужденного лишали некоторых прав и привилегий и помещали в исправительное заведение на один или два года. Если он в любой форме применял принуждение в процессе обращения, к наказанию добавлялась ссылка и порка^[203].

Мазитов, вероятно, посчитал, что одних этих обвинений окажется недостаточно, чтобы убедить государственные власти выступить против Алкина. Видимо, он особенно старался представить себя лояльным защитником царских законов, а не только ревнителем веры. С этой целью он в своем доносе конкретизировал политические аспекты алкинских нарушений, подчеркивая участие «лжеучителя» в обращении в ислам анимистов и христиан в ущерб «первенствующей и господствующей вере» страны, православному христианству.

В своей стратегии он играл на обязанности царских властей выступать защитниками царской веры, зафиксированной в «Основных Законах». Мазитов указывал, что «лжеучение» Алкина достигло даже язычников-

чувашей в Симбирской и Казанской губерниях. По словам Мазитова, эти язычники, «не имея понятия ни о христианской ни о магометанской религиях быстро обратились к его учению, почитая его за пророка, отвращаются за тем от предлагаемого им христианства». Воспроизводя язык государственных и церковных властей, которые в XIX в. боролись с периодическим отступничеством новообращенных в этом краю, он добавлял, что лжеучение распространилось среди «даже самых крещенных народов, кои не только сами, но и предки их были просвещены познанием Православной веры». Целые общины «опять» стали мусульманскими и обратились к властям с просьбой разрешить им «остаться по-прежнему в магометанстве», – до появления «соблазнителя» это явление не встречалось. Теперь муллы и азанчи, которые следовали Алкину, исполняли «обряды магометанские» над детьми и давали им мусульманские имена^[204].

Мазитов ранее сообщил местным властям об опасной деятельности Алкина в пяти отдельных отчетах и теперь обратился в Санкт-Петербург, как он указывал, не только потому, что местная полиция прекращала расследования из-за упорного запирательства сторонников Алкина. Он также искал защиты от алкинских родственников и последователей. В своих жалобах местным властям они утверждали, что сам Мазитов нарушил шариат, когда привел в мечеть музыкантов и заставил там играть. Поэтому и Мазитов оказался под следствием. А тем временем Алкин продолжал «торжественно разъезжать по всем уездам, собирая к себе последователей усиливать в них корень своих учений». Мазитов завершил свое прошение требованием арестовать Алкина и наказать его «преступления», добавляя, что следователи должны будут спросить, «каким образом и от кого они получали татарские имена»^[205].

В то время как Мазитов обращался в столицу, Алкин просил защиты от своего обвинителя у губернских властей. Алкин обвинял Мазитова в том, что тот оскорбил его жену. Мазитов обвинялся также в том, что бранил неких Сайдашева и Сагитова «неприличными словами», избил второго из них и в целом демонстрировал «буйный и строптивый характер». Далее, Алкин ответил на обвинения Мазитова, заявив, что разъезжал по краю ради визитов к родственникам. Он отрицал, что позволяет себе «толковать» Коран, и настаивал, что власти разрешили ему покидать место жительства. Отвечая на обвинения в торговле «святой водой», Алкин признавал, что три раза в год ездит в Чистополь молиться у гробниц, но отрицал, что собирает воду и раздает другим. Наконец он

отверг заявление Мазитова о миссионерстве и утверждал, что несколько свидетелей могут выступить в его защиту.

Полиция собрала свидетельства у прихожан, мулл и православных священников в нескольких уездах губернии, но никто из них не смог подтвердить, что Алкин называл себя святым или распространял ложную интерпретацию ислама. Насколько смогли выяснить власти, единственным преступлением в этом деле было нарушение исламского закона Мазитовым, когда он собрал народ в мечети города Тетюши и заставил играть там музыкантов Одесского пехотного полка, расквартированного в городе. Мазитов заявил, что это было бы несовместимо с его должностью мухтасиба, и отклонил обвинение, указав на муллу по имени Бикташ Бихмухаметев, «ревностного последователя лжеучения Алкина». Опираясь на свидетельство командира полка, ОМДС заключило, что и Бихмухаметев, и Мазитов приходили к нему за музыкантами, но второй несет бóльшую ответственность. Мазитов как мухтасиб, «т. е. блюститель за исполнением закона Магометанского», должен был запретить музыку в мечети^[206].

ОМДС также постановило, что Алкин не нарушил священных законов. Некоторые крестьяне, по их утверждениям, знали (или до них доходили слухи), что Алкин собирал мусульман в разных селах и проповедовал завещание Негаметуллы Губейдуллина, покойного муллы из села Альметьево. Тридцать четыре последователя из девяти сел признали связь с Алкиным и объяснили, что они следуют учению, идущему от Губейдуллина. ОМДС со своей стороны не высказало никаких возражений против того, чему их учил Губейдуллин. В рапорте губернским властям объяснялось, что «они садятся для Богослужения в кружок, рука с рукою, читают молитвы про себя с заклинанием (тауба), ничего дурного не делает, как то: не пить вино, ни воровать, ни развратничать и тому подобное, помогать ближним, совершенно не в противность Алкорана, ибо по закону Магометанскому, таковому учению, как показывают единомышленники Алкина, последуют только Суфи, т. е. Иноки, т. е. из Магометан, которые совершенно удалив себя от всех земных прегрешений, направляют путь свой на стези правды по Алкорану»^[207].

Таким образом, ОМДС в своей защите Алкина высказало общее одобрение этой форме суфийского благочестия. Но его расследование также показало, что некоторые мусульмане в этих общинах не разделяют его взглядов на ортодоксальность таких практик. Некоторые настойчиво именовали Алкина и его последователей «раскольниками», хотя не могли в удовлетворительной для властей форме объяснить, в чем те ошибаются.

Эти чувства недоверия и подозрения, вероятно, возникли из-за того, что в этих селах появились общины новой линии религиозного авторитета и, возможно, также новые суфийские ритуалы. Мазитов и другие не смогли убедить царские власти, что Алкин и его ученики представляют угрозу «раскола», и потому Мазитов продолжал действовать против него, подчеркивая роль Алкина в совращении христиан. Он также представлял себя верным слугой имперского режима, пожертвовавшим своим материальным благосостоянием ради искоренения крамолы, в то время как ОМДС пренебрегало этой обязанностью. «Пользуясь таковым послаблением ОМДС», жаловался он в прошении на имя царя в октябре 1861 г., «Азанчей Алкин и ныне продолжает свои лжеучения противные Алкорану и находит себе последователей не только в крестьянах, не вполне понимающих религии, но даже и в муллах, в приходах которых он производит свой учения». Мазитов подчеркивал связанную с его духовным саном обязанность «в точности исполнить предписываемые нашу религию правила и Указ Ея Величества Императорского Екатерины II-ой, от 25 Фев. 1796 года».

Хотя он «открыл лжеучения Азанчая Алкина, которые противные упомянутому Высоч. Указу», ОМДС наказало его, наложив «взыскание 55 руб. 54 коп. сер.», на что Мазитов ответил: «я уплатит не в состоянии, потому что, открывая раскольников я упускал свои домашние и полевые занятия, чрез что пришел в крайнее разорение»^[208].

Не один Мазитов испытывал разочарование в итоге отчаянных попыток наставить единоверцев на верный религиозный путь. Другие клирики и миряне схожим образом реагировали на религиозные направления, которые, как казалось, порождали расколы или претендовали на исключительность. У нас мало свидетельств о том, что такие мусульмане были настроены против мистицизма в целом, но практики, отвлекавшие соседей от общинных молитв в мечети, постоянно вызывали споры и обвинения в том, что такие действия противоречат обязанностям, наложенным на общину в целом. С точки зрения этих критиков, ритуалы суфийской общины отвлекали от религиозной жизни в более широкой общине мечети. Подобным же образом усиливало социальную напряженность пренебрежение такими обязанностями, как пост, пятничная молитва и погребальные обряды. Мусульмане в этих общинах держались мнения, что неуважение к религии и ее законам влечет коллективное наказание и угрожает спасению их самих и близких людей.

Но служители религии вроде Мазитова сталкивались с особенно острой дилеммой, когда исправляли религию других людей. Структура

прихода и его подчиненность ОМДС и МВД ослабляла их авторитет в заявках на исключительность религиозного знания и благочестия. Режим наложил на них ряд бюрократических обязанностей, но не предоставил жалованья или других привилегий и полномочий, которые могли бы укрепить их локальные позиции. По всей территории в юрисдикции ОМДС мусульмане-миряне придерживались своего собственного понимания религии и роли своих лидеров. Инициативы мирян стали ценным активом для российских властей, которые к середине века все сильнее склонялись к антиклерикальной точке зрения на улемов, особенно в свете продолжавшейся борьбы с мусульманским восстанием на Северном Кавказе – движением, которое имперские власти начали ассоциировать с суфийскими лидерами.

Государственная политика имела и другие непредвиденные последствия. В мире зачастую бурных споров и конфликтов между патронами, прихожанами и муллами способность переводить диспуты и разногласия на язык, понятный царским функционерам, превратила имперские законы и институты в основной ресурс в борьбе за установление исламской ортодоксии. Царские бюрократы не интересовались всеми вопросами, о которых дискутировали мусульмане на уровне прихода, и оставались глухими к редким сигналам тревоги, в частности о некоторых разновидностях суфийской религиозности. Но эти сигналы эффективнее провоцировали вмешательство, когда затрагивали тему обращения христиан в ислам или апеллировали к глубоко укоренившимся установкам чиновников о единстве религиозного конформизма и политической лояльности – установкам, порожденным недавней историей православной церкви в России.

* * *

Режим оказался вовлечен в исламские дела в тех регионах, где он стремился выиграть от предполагаемого участия ислама в строительстве имперского социального порядка. Чиновники МВД заботились о регламентации церковных властей и поддержании иерархий среди христиан, евреев, буддистов и мусульман. Если говорить об исламе, государственные власти пытались выстроить приходскую структуру, в которой мусульманское духовенство было бы отделено от мирян. Они стремились привлечь клириков к исполнению различных административных и бюрократических поручений в дополнение к их более

привычной и неформальной роли руководителей молитв, ученых и учителей. Их целью было создание государственно регулируемого духовенства, которое монополизировало бы исламскую религиозную деятельность, но они не решались повысить статус этой группы до равного с духовенством православной церкви, хотя сами улемы требовали более глубокого обособления и превращения их в отдельное сословие имперского общества.

В то же время губернские и центральные власти контролировали свое указное мусульманское духовенство, принимая доносы и жалобы от мирян. Тем самым миряне и мирянки невольно нашли точку соприкосновения с антиклерикализмом чиновников, твердо намеренных подчинить духовенство дисциплине. Они стали помощниками ОМДС и царских властей в их политике по отношению к деятельности духовенства и в информировании правительственных органов об этой деятельности. Государственное вмешательство не столько добилось установления контроля, сколько породило вопросы, споры и, что самое важное, создало сложные отношения взаимозависимости между мусульманами и государственными властями, связав непрерывную переработку исламской идентичности и традиции с более прозаичными функциями имперского управления. Незащищенность клириков облегчала работу государства по регуляции и контролю их деятельности, но в то же время ослабляла возможности царских властей по максимизации предполагаемой полезности ислама для управления империей. Как мы увидим в главе 3, пробным камнем для российского подхода к исламу стал вопрос о регуляции семьи.

Глава 3

СЕМЬЯ В ИМПЕРИИ

Царский режим не ограничивался организацией церковной иерархии и приходской структуры ислама. Чтобы максимизировать выигрыш, который могла бы получить империя от религиозной терпимости, бюрократия также вторглась в ту область, которую администраторы считали самой фундаментальной для имперского общества, – семейную. Как и в Европе, *ancien régime* опирался на метафору универсальной иерархии, связывавшей государя со всеми отцами и мужьями. Власть провозглашала с кафедры и престола, что каждая семья поддерживает моральный фундамент империи, воспроизводя этот порядок. В 1827 г. один русский ученый резюмировал эту точку зрения, заявив: «Семья есть воплощение Государства!»^[209]

Российские элиты полагали, что если империя основана на семье, то внутригосударственный порядок зависит от авторитета религии. Православное высшее духовенство со своей стороны приняло эту роль. Митрополит Платон (Левшин) учил верующих в своем «Кратком катехизисе» 1775 г., что пятая заповедь «требует, чтоб мы родителям своим, а под именем их, во-первых великому Государю, правительству духовному и гражданскому, учителям и благодетелям, господам и старшим достойное отдавали почтение и повиновение, да и всякому человеку искреннюю любовь»^[210].

Семья определялась как область ведения Бога, царей, отцов и хозяев, как и все общество, которому как связь, сформированная взаимными обязательствами и обязанностями, предписанными учением церкви, она придавала форму.

С вершины этой иерархии императоры и их семьи распространяли модели христианского благочестия и преданности семье. Юристы и церковники поставили понятие христианской семьи в центр имперского и церковного законодательства. «Нельзя лучше представит себе существо Самодержавной Христианской Империи, – писал в 1833 г. комментатор недавно изданного кодекса имперских законов, – как сравнивая ее с многочисленным семейством: отец семейства не имеет другой цели, как благоденствие вверенных Божественным Промыслом ему чад, а дети не иначе могут вознаградить его за понесенные для них труды, как любовью

и преданностью»^[211].

Однако подобные взгляды на имперский порядок упускали из виду множество детей, оставшихся вне православной церкви. В частности, на южных и восточных окраинах население не признавало ни православного таинства брака, ни церковного учения. Что за люди получились бы из подданных, выросших без укорененности в христианской морали? Как можно было сделать полезными, лояльными и патриотичными подданными этих сыновей и дочерей за пределами православных приходов?

Санкт-Петербург ответил на этот вызов тем, что стал рассматривать терпимые конфессии как придатки государственной власти, обязанные охранять семейную дисциплину как главную опору имперского порядка. Среди католиков, протестантов, евреев, буддистов и других царские власти поддерживали авторитет религии в области регламентации браков и разводов, нравственного воспитания и обеспечения покорности членов семей властям. В случае ислама православные критики указывали на полигамию и, предположительно, унижительное обращение с женщинами в исламских семьях, а также отмечали, что мусульманские государства находятся в бедственном положении, потому что они «лишены порядка общественного и семейного»^[212]. Тем не менее царская полиция считала, что исламское право гарантирует внутренний порядок и согласие среди мусульман подобно тому, как каноническое право регулирует христианские семьи.

Убежденность в том, что семья должна управляться согласно религиозным нормам, была присуща не только царским властям. Французы и британцы придерживались аналогичных взглядов на ислам как на систему контроля в своих колониях. Не были одиноки царские власти и в придании государству интервенционистской роли в семейных делах. Мусульманские подданные разделяли этот взгляд; они обращались к государству за помощью в поддержании семейного порядка, основанного на священном пути шариата. Хотя беспокойный характер жизни в махалле проистекал из распрей между семьями и родственными группами, те же самые фракции страдали от внутренних конфликтов.

Сутяжничество общин мечетей проникало и в семьи. Мусульмане и мусульманки вроде татар, изображенных на *ил. 4*, в основном были согласны, что посредники в разрешении семейных конфликтов должны опираться на шариат при поддержке царского законодательства. Однако они спорили об определениях прав, которыми шариат наделял

благочестивых мужчин и женщин в роли супругов и родителей.

Рассказы о семейных спорах, сохранившиеся в государственных архивах и в мусульманских источниках, свидетельствуют, что режим ценил возможности, открывавшиеся в этих спорах. В своем стремлении к стабильному внутреннему порядку среди неправославных подданных власти считали просьбы о вмешательстве в семейные дела признаком покорности мусульман отеческой власти государства, хотя и жаловались на мусульманское сутяжничество и огорчались из-за невежества бюрократии в области исламского права. Но и здесь они интерпретировали свою миссию как защиту мусульманского священного права от нарушителей.

Однако общие ожидания часто приводили к непредвиденным следствиям. Имперское законодательство поддерживало власть утвержденных государством религиозных авторитетов всех конфессий в области регуляции брачных и других подобных вопросов. Но с вовлечением в мусульманские семейные споры стало понятно, что власти не располагают экспертным знанием о религиозных законах, которые должны были насаждать, в то время как британцы в Индии и французы в Алжире вооружали своих администраторов последними открытиями востоковедческой науки^[213]. Более того, администраторы на Кавказе, в Крыму и восточных провинциях заметили, что у самих мусульманских клириков нет единства относительно правильной интерпретации шариата. И тем не менее власти обнаружили, что мусульмане ждут от них исполнения обещаний вершить правосудие ради общего блага, подкрепляя свои аргументы о правильном понимании священного права. Миряне посылали прошения властям вплоть до столичных, ища поддержки в спорах не только с супругами, родителями и свойственниками, но также в конфликтах с клириками, которым государство доверило регламентацию мусульманской семьи.

Хотя власти стремились хранить мирный и патриархальный внутренний порядок, выгодный местной администрации, они невольно санкционировали широкомасштабные изменения, которые подрывали эту цель. Их посредничество в семейных конфликтах мусульман способствовало возникновению новых стратегий интерпретации религиозного права и новых форм восприятия государства. В отличие от колониальных администраторов других стран, российские власти XIX в. не сделали эмансипацию женщин основной задачей имперской политики в отношении ислама и не восприняли реформистский язык своих европейских современников. Они защищали права женщин в мусульманских браках, что не предусматривалось для других женщин, но

не потому, что хотели «освободить» женщин от исламской традиции, а потому, что притязали на следование букве этой традиции. И поэтому, в то время как православной женщине было почти невозможно легально расторгнуть брак, мусульманки встречали в лице чиновников благосклонных слушателей. Власти регулярно поддерживали женщин в спорах о разводе, разделе собственности, в вопросах материального обеспечения и физической неприкосновенности, заявляя, что эти права дарованы им шариатом. Эта поддержка позволяла мусульманкам, зачастую при поддержке их родственников, апеллировать в различные инстанции о разводе, судиться за собственность или алименты и добиваться наказания жестоких мужей или свойственников.

Во второй четверти XIX в. количество подобных апелляций, получаемых правительством Николая I от мусульман и мусульманок, полагавших защиту шариата основным аспектом царской юстиции, постоянно росло. Власти, решившие систематизировать семейный правовой порядок, сотрудничали с мусульманскими учеными, стремившимися популяризировать новое понимание исламской ортодоксии ради создания согласованного законодательного ответа на инициативы снизу. Бюрократы отбросили некоторые общие для региона практики – полигамию, похищение невест и брак без родительского согласия. Но власти не выступили прямо против этих обычаев, а осмотрительно прибегли к сотрудничеству влиятельных мусульман. Почти во всех случаях власти находили мусульманских посредников, желающих поддержать их взгляды и утвердить изменения посредством ссылок на авторитетные исламские тексты.

При изучении государственного вмешательства в мусульманские семейные споры видно, до какой степени и имперские чиновники, и мусульманские ученые пытались контролировать выступления мирян с просьбами о вмешательстве государства. Обе стороны искали точки соприкосновения между государственным и исламским правом в своих собственных целях. Мусульманские ученые со своей стороны видели в государственной власти инструмент систематизации применения специфических толкований ханафитской правовой школы, выдвигая в качестве «традиционных» те интерпретации, что вытекали из этого совпадения интересов.

Как и в других областях политики в отношении ислама, меры, выработанные для поднятия авторитета улемов, вместо того порождали жаркие споры. Важнее всего, что они создали сложную систему применения исламских правовых решений, относящихся к семье. В первые

десятилетия XIX в. участие мусульман в этой апелляционной структуре закрепило роль имперских учреждений как пространства для исканий мусульманами Божией воли в самой личной из дискуссионных областей.

Но к 1850-м гг. недовольство властей этой зависимостью от мусульманских юристов привело к важному сдвигу. Царские чиновники под влиянием нового антиклерикального духа, направленного против улемов, начали обращаться к своим собственным немусульманским ученым, изучившим новое европейское востоковедение. С этой точки зрения не мусульманские посредники, а тексты давали ключ к пониманию норм, связывавших мусульманские семьи с имперским порядком. Эксперты в этой области переформатировали дискуссию об исламских правовых интерпретациях, которую российские власти, как и английские в Индии, все чаще рассматривали как вопрос выявления наиболее аутентичных «кодексов». Но подход царских властей в основных аспектах оставался прежним. Целью МВД по-прежнему было упорядочение мусульманской семьи в соответствии с шариатом, даже когда сами мусульмане оспаривали верность его интерпретации.

СТОЛП ИМПЕРИИ

Хотя средневековые русские князья вступали в брачно-политические союзы с соседними мусульманскими ханствами, только в XVIII в. правительство обратило внимание на внутренний порядок в среде своих мусульманских подданных. В 1744 г. оно попыталось установить минимальный брачный возраст. В Уфимской и Оренбургской губерниях чиновники стремились регулировать браки между мусульманскими подданными из разных административных категорий. Они опасались, что браки между казаками, башкирами и татарскими мигрантами из Казанской губернии могут привести к опасным политическим альянсам или тайным обращениям^[214].

Но и мусульмане привлекали внимание к царившему у них, по их словам, беспорядку. Мужчины просили помощи в конфликтах с непокорными женщинами, несмотря на то что отвергали официальное вмешательство в другие аспекты их жизни. В 1746 г. один чиновник из Уфы доложил, что часто получает доносы от мужей на жен, которые творят всякого рода «непотребность», в частности покидают мужей. Из прошений, направленных в екатерининскую Уложенную комиссию в 1767–1768 гг. от жителей Свияжского уезда Казанской губернии, видно, что мусульмане-мужчины смотрели на режим как на гарант определенной концепции брака. Причина многих споров заключалась, по словам просителей, в том, что женщины действовали против воли своих мужей. Они принимали от жениха или мужа деньги и другое домашнее имущество в качестве брачного выкупа (*калым*), но затем бросали своего нареченного или выходили замуж за другого мужчину, не возвращая выкуп. Просители жаловались, что эта проблема сохраняется из-за того, что у мусульманских властей нет полномочий по принуждению. Когда женщины отказываются возвращать калым, «принуждены бываем мы просить на таковых в канцеляриях судом; но как на то российских законов не имеется, отсылаемы бываем мы по произведении судов для разобранья к нашим абызам». Просители добавляли, что многие женщины даже «крестятся в российскую веру», чтобы не возвращать денег, и «отчего претерпеваем мы татары напрасные убытки и разорение». Они просили, чтобы женщин законом обязали возвращать долг, и даже требовали, чтобы мужчины могли добиваться возврата «по закону нашему у своих абызов» и чтобы власти «в судебных российских местах в том нас татар не судить». Они

соглашались на то, чтобы женщины, удержавшие калым через переход в православие, привлекались к суду в государственных судебных инстанциях, но просили, чтобы затем власти выдавали этих женщин «неудержно»^[215].

По мере того как эта сеть государственных судов после 1775 г. охватывала все больше губерний, все больше мусульман начинали видеть в ней инструмент в борьбе против супругов и соперников. Суды часто воспринимались как продажные, дорогостоящие и затратные по времени и не сразу вытеснили менее формальные механизмы улаживания споров в махаллах. Тем не менее они привлекали тяжущихся, которые могли прибегать к судебным органам вне государственного контроля. Екатерина и ее наследники позволили многим народам судить дела самого разного рода в соответствии с «обычаем».

Поэтому, чтобы оградить «инородцев» от злоупотреблений имперской правовой системы, закон 1822 г. вновь подтвердил право подданных из этой административной категории оставаться неопределенное время под юрисдикцией «обычного права»^[216]. Законодатели воспринимали эту уступку как временную меру, ожидая, что народ разовьет правосознание и постепенно примет европейские правовые принципы.

Тем временем режим сохранил за собой полномочия определять границы области обычая. Обеспечение права апелляции размывало грань между обычным и царским правом. Российские самодержцы выражали презрение к кодификации законов, независимому судебному корпусу и вообще юристам. Но со времен Петра Великого правители пропагандировали свое верховенство как стражей правосудия, источники «благополучия» и «счастья» своих подданных. Поэтому, когда в 1802 г. мусульмане-мишари и тептяри в Оренбургской губернии жаловались на «притеснения, жестокости и разорения» со стороны местного земского суда, царь приказал военному губернатору Н. Н. Бахметеву открыть эти «злоупотребления» и положить им конец, «чтобы безгласный и отдаленный сей народ не был отчужден от силы и покровительства общих законов»^[217]. Таким образом император защищал всех своих «детей» от несправедливости.

Законодатели руководствовались этим обещанием, но формировали политику в основном *ad hoc*, реагируя на отдельные просьбы мусульман о вмешательстве. Несмотря на долгий опыт управления мусульманами, власти мало что знали об исламском праве. Как и в других вопросах, связанных с этой религией, они ориентировались на османский опыт.

Дипломаты и путешественники давали подсказки, а европейские тексты посредничали между царским и османскими мирами. В «Сокращении магометанской веры» (1784) описывалась религия, которая регулировала семью схожим с основными христианскими доктринами образом, хотя турки и заблуждались в своей теологии. «Турецкая вера» осуждала сексуальную распущенность и обязывала мусульман вступать «в супружество» и «сколько возможно стараясь сохранить верность, любовь, честь, благоговение к родителям, и ничего не делай противного их воле»^[218].

В поисках сходства между православием и исламом власти дошли и до осмысления роли «магометанского духовенства» в контроле над обрядами и заповедями религии. С 1788 г. исламское руководство в Уфе было наделено правом регулирования семейных дел мусульман. Вопреки возражениям некоторых губернских чиновников уфимский генерал-губернатор поддержал передачу семейных дел из гражданских судов в новое учреждение, отчасти потому, что это освобождало суды от «великой тяжести и премножества» таких дел, о которых «кажется лучше и к большему удовольствию народов могут рассудить по закону их духовные особы»^[219].

Первоначальный архитектор ОМДС Осип Андреевич Игельстром старался привнести в мусульманскую семью некую дисциплину, которая соответствовала бы нормам, навеянным православным каноническим правом. Он присвоил мусульманским «духовным чинам» поддержанную государством монополию на контроль над браками и разводами. Требование, чтобы клирики участвовали в том и другом, расходилось с прежней практикой, согласно которой люди без особого статуса улема могли удостоверить брачные контракты, совершать свадебные обряды, свидетельствовать при разводе и выступать в качестве всякого рода посредников. Игельстром требовал, чтобы расторжение брака происходило «по согласию обеих сторон». Губернатор утверждал, что «не всегда наблюдается в том справедливость и законоположение», а потому предлагал, чтобы каждый «магометанского закона духовный чин», председательствующий в деле о разводе, был обязан подать рапорт с детальным обоснованием судебного решения в ОМДС, которое имело право «уничтожить решение его».

Игельстром также предусматривал за этим органом апелляционную функцию. Он дал право «всякому, кто не доволен решением муллы или ахуна (мусульманского судьи, назначенного надзирать над клириками

в данном уезде), объявить неудовольствие свое Духовному собранию и просить оно о чинении по делу его разбирательства». Когда мусульмане обращались к представителям государства, перед режимом вставала необходимость издавать постановления, которые соответствовали бы и светскому праву, и мусульманскому «закону». Изданные в итоге законы создавали прецеденты, на которые впоследствии ориентировалась и политика властей, и интерпретация шариата в местных общинах^[220].

Первый из таких актов касался статуса вдов, но имел потенциал более широкого применения для регуляции мусульманской семьи. В нем ставился вопрос о применимости к мусульманам указа 1731 г. о наследственных правах вдов. В 1804 г. Сенат постановил, что этот указ «относится на тех только, кои в законе Греческого исповедания находятся, имея в супружестве одну только жену, напротив же того, обитающие в России в разных губерниях Татара и другого звания Магометанского закона люди, имеют у себя от двух и до четырех жен». После консультаций с несколькими губернаторами, ОМДС и другими исламскими авторитетами Сенат определил, что указ, по которому вдова гарантированно получала седьмую часть недвижимого и четвертую часть движимого имущества, должен быть дополнен «соответственно их религии и обряду». Сенат заключил, что если в разделе наследства участвуют две вдовы или больше, «оставшимся женам следует всем вообще выделять из движимого и недвижимого имущества, буде дети после тех умерших останутся, одну восьмую часть, из которой и должна каждая воспользоваться поровну; а если по смерти мужа детей не останется, то все жены из имения его получить должны одну четвертую часть, прочее же за тем оставшее отдать в род умершего»^[221].

Как и британские законы в Индии, это решение устанавливало раздел собственности согласно исламскому наследственному праву. Этим не только гарантировалось, что женщины-наследницы получают долю, предписанную Кораном, но и косвенно санкционировалась полигамия, хотя имперский образованный класс относился к ней по-прежнему критически^[222]. Этим указом Сенат создал решающий прецедент: он обязал Санкт-Петербург поддерживать единообразное применение частных норм шариата, выведенных из священной книги. С этого времени государство было вынуждено санкционировать многие практики, которые бюрократия находила совместимыми с теми интерпретациями ислама, что, по мнению отдельных мусульманских информантов, были ортодоксальными, основанными на Коране или немногочисленных

ханафитских правовых руководствах.

Мусульмане, с которыми контактировало государство, в стремлении режима к порядку увидели возможности для себя. Это партнерство между властями и стражами исламской ортодоксии было направлено против обычаев, которые мусульманские ученые объявили несовместимыми со священным законом. Подобно мужьям, искавшим помощи в укрощении своенравных жен, отцы и женихи добивались от полицейских властей превентивных мер против умыкания невест и тайных браков. Умыкание принимало разные формы, но в основе лежала проблема родительского согласия. Нередко мужчины и их родственники похищали и иногда насиловали женщин из других деревень, чьи отцы не соглашались на брак. В других случаях сами женщины стоваривались со своими похитителями, чтобы обойти родительский запрет на брак дочери с избранником или избежать договорного брака^[223]. Чтобы положить конец этому «злу», Игельстром призвал ОмДС учредить «такой же порядок, какой наблюдается между европейскими народами и магометанскому закону ни мало противен быть не может». О браках следовало объявлять «3 пятницы сряду в мечеть при полудневной молитве чрез отправляющего в оной богослужение» в течение трех недель перед церемонией. ОмДС наделялось правом аннулировать браки, заключенные с нарушением этого правила^[224].

Умыкания невест и другие «беспорядки» в мусульманских браках не прекратились. В 1822 г. жалобы на то, как клирики разрешают супружеские споры, заставили князя Александра Голицына, министра духовных дел и народного просвещения и обер-прокурора Святейшего синода Православной церкви, провести расследование. Гражданский губернатор Оренбургской губернии Г. В. Нелидов доложил «о беспорядке в нынешнем положении Магометанских Супружеских Дел и о вредных следствиях сего беспорядка для магометан» и выдвинул предложение «о мерах, могущих случить к отвращению... им зла»^[225].

С точки зрения местных властей «замешательство» вокруг мусульманской семейной жизни было следствием того, что мусульмане очень неформально и свободно обращались во множество инстанций. Военный губернатор Оренбургской губернии П. К. Эссен докладывал, что некоторые мусульмане обращаются со своими семейными спорами к местным клирикам, другие апеллируют в ОмДС, а остальные – напрямую к муфтию. В конце концов губернатор отрапортовал, что «точного же постановления нет, где в таковых случаях должны они искать

правосудия, а обращаются всегда к начальству губерний». Чтобы разрешить эту путаницу, министр духовных дел и просвещения привлек мусульманские элиты к формулировке новых правил. Голицын проконсультировался с муфтием Крыма, «как ближайшем к Турции и Персии, в которых господствует Магометанская религия». Учитывая возможность того, что «как татары Оренбургской губернии имея тот же Магометанский Закон, могут иметь другие обычаи», министр также проконсультировался с оренбургским муфтием и местным губернатором «о приличии правил сим татарам»^[226].

Голицын сосредоточил внимание на отношениях между имперской и исламской правовыми юрисдикциями. Он установил, что источник хаоса – не правительственное вмешательство, а мусульманская практика апелляции к разным представителям местного государственного управления. Министр жаловался, что «Магометане, недовольные решением их духовных чинов, обращаются с жалобами к Гражданскому начальству». В попытке опрокинуть установившуюся практику он приказал гражданским властям не принимать «на себя рассмотрения никаких просьб или жалоб»^[227].

В то же время другие мероприятия шли вразрез с его усилиями отделить духовную юрисдикцию от светской. Голицын предлагал возвысить авторитет лицензированных улемов над «простолюдинами», выражая консенсус усиливавшейся корпорации лицензированных мусульманских специалистов с российскими чиновниками. И те и другие считали, что институт брака должен быть подчинен религиозным нормам и санкциям. В 1821 г. Министерство духовных дел указало на то, что союзы, неподконтрольные клирикам, несут с собой различные угрозы, и отметило донесения о том, «что магометане венчают собратии своих с Христианами, и что по их обычаям, вместо муллы даже миряне их совершают сей обряд»^[228]. Одно было ясно: мусульмане-миряне должны были подчиняться духовным властям. Министерство предлагало: «Супружеские дела Магометан в отношении к религии, как то, к совершению обрядов сочетания, к рассмотрению законности и незаконности супружеств, разводов, и во всяком случае, изъясняемом по их учению, и не имеющим гражданских следствий, предоставляются Магометанам, *которые почитаются их Духовными начальниками*»^[229].

Министерство предупреждало: «Магометане простолюдины, т. е. не получившие духовного звания надлежащим образом, не могут совершать обрядов сочетания, ни рассматривать дел супружеских». Муллы должны

были позаботиться о том, чтобы и родители невесты, и сама невеста выразили согласие на брак. Другую проблему представляли ранее бывшие замужем женщины: муллы должны были подтвердить, что развод был произведен «согласно с Магометанским законом», перед тем как разрешить женщине вступить в новый брак. Более того, клирики должны были записывать договоры о «кальме и других взаимных обязанностях» будущих супругов^[230].

Голицын и его мусульманские ученые разработали более формальную структуру улаживания споров. Муллы и имамы должны были служить посредниками в первой инстанции. Согласно предложению, если жалоба включала в себя «только в маловажном неудовольствии, происходящем от несогласной жизни, то местные муллы и имамы обязаны употребить все зависящие от них средства убеждения к примирению супругов». Если женщина жаловалась только на то, что у них с мужем «немирное с ним сожитие», то «мулла обязан примирить»; но, как предупреждалось в документе, «когда же муж причиняет ей и то будет доказано посторонними людьми, тогда такого мужа отсылает мулла прямо от себя на усмирение Гражданскому начальству». Посредники, выбранные каждой стороной, должны были попытаться восстановить «согласие» между супругами, прежде чем какая-либо сторона потребует развода.

Если примирение было невозможно, стороны должны были обратиться к «Магометанским духовным чинам, имеющим судебную власть». Улемы были уполномочены судить дела, в которых «жена принесет местным Магометанским чинам лично или чрез другого жалобу, что муж бьет ее, и потребное число надежных свидетелей подтвердят сие, то они представляют дело далее... магометанскому духовному начальству и уведомляют гражданское начальство». В предложении указывалось, что согласно исламскому праву «жестокое обращение» мужа с женой давало ей право подавать на развод. Такие случаи подлежали юрисдикции мусульманских судей. Но «побои или другие жестокие поступки» также попадали под действие «общих законов» империи, «и Магометанское учение согласно в сем случае с общими законами». Мусульманские духовные лица должны были сообщать о таких мужьях губернским властям «для укрощения их приличными мерами»^[231].

Подчиняя развитие конфликта этой структуре, Министерство духовных дел и просвещения предлагало проект иерархии судебных чинов и процедуры апелляции. Тяжущиеся могли устно подавать жалобы муллам и имамам. Если примирение не достигалось, эти клирики должны были

в письменном виде передать дело ближайшим кадиям или ахундам, чьи решения должны были считаться окончательными и не подлежать пересмотру, «если их приговор согласен с Магометанским учением». С обоюдного согласия тяжущиеся также имели право передать свое дело другому кадию или ахунду вместо ближайшего. В этом случае также решение этих судей было бы «решительным и не подлежащим дальнейшему рассмотрению». Если бы эти судьи нашли «какое-либо сомнение в деле», они должны были обратиться к «своему высшему духовному начальнику», муфтию, снова с передачей всей относящейся к делу документации.

Чиновники жаловались, что в прошлом тяжущиеся и их семьи затягивали рассмотрение дел, обращаясь непосредственно к высшим клирикам, несмотря на «несправедливость» своих казусов. Длительное ведение таких тяжб разрушало их «семейственное и домашнее благосостояние». Хотя муфтии в прошлом принимали апелляции непосредственно от мусульман-мирян, в будущем они должны были рассматривать только дела, предварительно прошедшие через низшие инстанции и только на основе «основательных жалоб на кадиев или Ахунов о их решении, несогласным с законами», или когда сами эти судьи просили о руководстве. После консультации с членами ОМДС муфтию следовало выпустить свое решение как фетву. На этом дело должно было быть «конченным»^[232].

У мусульман-мирян тоже имелись свои обязанности. Перед заключением брака они должны были представить свидетельства о согласии родителей, о праве повторного вступления в брак ранее замужней женщины и о соглашениях касательно калыма и прочих пунктов ответственности сторон. В случае несогласий мусульманам первым делом следовало обратиться к своим имамам. Женщина, подавшая жалобу на мужа, должна была оставаться в его доме, пока дело не рассмотрит соответствующий орган. Ни одинокая, ни замужняя женщина не имела права оставлять свой дом для замужества «по произволению». В проекте добавлялось: «Если муж обходится с женою жестоко, то она может уйти от него к своим родственникам, но обязаны немедленно объявить о сем местному мулле лично или чрез другого».

В борьбе с похищениями Голицын запретил помогать «увозящим или увозимым». В проекте утверждалось, что женщины активно соучаствовали в этих действиях: «Самые девицы и замужние женщины покидают тайно свои дома, чтоб выйти замуж по своей склонности». Такие стоворы были делом рук родственников-соучастников, которые «по расчетам корысти

и по видам дружбы или ненависти подстрекают жен к побегу или сами увозят их и отдают за других». Утверждалось, что «гораздо более расстраиваются супружества Магометан от подобного участия родственников, нежели от собственного несогласия супругов». Согласно муфтию Тавриды в Крыму, эти похищения и побеги нарушали исламское право, потому что «По магометанскому же закону девиц без воли родителей не позволяется вступить в супружество»^[233].

Голицынские правила сохраняли прежнюю интерпретацию имперского и исламского права, и во многих случаях нарушители подлежали наказанию и мусульманскими, и светскими властями. Муфтия за нарушения судил Правительствующий сенат, но нарушители-улемы были подсудны Магометанскому собранию. Например, их полагалось сместить с должности и предать светскому суду за совершение брачного обряда с участием уже замужней женщины или незамужней, если она тайно ушла из дома или была похищена. Женщин полагалось наказывать как «бродяг» за уход из дома мужа или родителей «для произвольного супружества». Те, кто умыкал женщин или содействовал им, считались «нарушителями гражданского порядка». Все браки, которые не соответствовали правилам, были «недействительными». Но если отец «прощал» свою дочь и ее мужа за брак без его разрешения, брак должен был считаться действительным и наказанию подлежал только заключивший его мулла или имам^[234].

В декабре 1826 г. Государственный совет подтвердил решение Сената, выразившее общее согласие с мнением Голицына и оренбургского военного губернатора о мусульманском браке, несмотря на критику со стороны оренбургского гражданского губернатора Нелидова и других чиновников, недовольных своей зависимостью от мусульманских клириков. Сенат подтвердил, что дела, касающиеся религии, подсудны «суду Магометанской духовной власти». Однако в решении Государственного совета все еще сохранялась голицынская склонность полагаться на обоюдную поддержку государственных и исламских законов, с тем добавлением, что многие вопросы, связанные с супружескими спорами, как то: «похищение имения... личная обида и проч.», оставались подсудными «власти Гражданской»^[235].

При Николае I режим разработал более систематический подход к разбору мусульманских апелляций к царской юстиции и к улаживанию семейных конфликтов. Помимо различных решений *ad hoc* для индивидуальных случаев, Министерство внутренних дел, в 1832 г. поглотившее голицынское Министерство духовных дел и просвещения,

попросило оренбургского муфтия пересмотреть предложения Игельстрома и Голицына по формулировке систематических правил для мусульманской семьи. В январе 1841 г. муфтий Габдулвахид Сулейманов доработал эти правила. Применяя к мусульманам недавно установленные государственные нормы, он стремился придать регулярность брачным практикам местных общин, зачастую разнообразным. Его постановления, поддержанные полицейской властью, относились и к клирикам, и к мирянам, и создавали нормы для управления мусульманским семейным порядком, действовавшие вплоть до падения режима^[236].

Новые правила отражали муфтиевскую интерпретацию ханафитской юриспруденции в условиях беспрецедентного клерикального и бюрократического контроля. Сулейманов вновь подтвердил минимальный брачный возраст, установленный имперским законодательством, запретил опекунам (*вали*) и имамам сочетать браком женихов младше восемнадцати лет и невест младше шестнадцати и повторил запрет на совершение бракосочетаний мирянами. Далее, имамы должны были удостовериться, что невеста согласна на брак, спрашивая не только вали, но и других «особых правоспособных свидетелей» и саму невесту^[237].

Муфтий также обращал внимание на договорные конфликты. Он приказал опекунам сочетать супругов в соответствии с ханафитским мнением о важности равного происхождения: «Валий должен выдавать невесту с согласия ее, за разного по общественному положению и за калым, соразмерный с ее состоянием». Он запретил вали невесты брать себе часть калыма, денег или имущества, которые шариат отдавал исключительно самой невесте. Правила также регулировали порядок выплаты отдельных частей брачного выкупа. Невесте предписывалось не «отказываться от супружеской жизни» с новобрачным в надежде на получение второй половины выкупа после брачной церемонии. Муфтий добавлял: «Окончательная же уплата калыма моаджаля (2-й половины) может последовать лишь в случае развода супругов по талаку [развод объявлен мужем] или же смерти их»^[238].

Сулейманов подтверждал, что имам обязан искать примирения, и ставил новые препятствия для неформального и одностороннего расторжения брака. Когда супруги примирялись путем подписания соглашения, имам из прихода мужа должен был в присутствии свидетелей записать его условия, собрав подписи сторон и свидетелей. Имам также должен был наблюдать за разводом «хуль», когда женщина расторгала брак

путем выплаты компенсации мужу. Более того, имамы теперь должны были перед свидетелями проводить ритуал развода по односторонней инициативе мужа. Только выплатив жене остаток калыма, выждав определенный срок и даровав ей права, связанные с разводом (в частности, право снова выйти замуж), муж получал разрешение на такой развод, а имаму следовало сделать соответствующую запись об этом. Клирики должны были удостовериться, что разведенные супруги больше не живут вместе, будь то добровольно или по принуждению, и доложить ОМДС «в случае их упорства». Как и проект Голицына, правила Сулейманова заканчивались тем, что грозили нарушителям государственной дубиной: «Если мусульмане и их имамы будут поступать по упорству противно вышеизложенным пунктам, то виновные будут преданы суду, на основании общих законов уголовных и исправительных»^[239].

Для выполнения этих новых обязанностей Сулейманов обеспечил расширение полномочий государственно лицензированному «магометанскому духовенству». Мулла как хранитель хорошо организованной семьи, подчиненной исламской ортодоксии, приобретал инструменты принуждения, заимствованные у модернизирующегося бюрократического государства. В начале правления Николая I режим предпринял шаги по переопределению статуса официальных клириков всех конфессий. Законодательство отражало сохранение неопределенности в вопросе о предоставлении духовенству полномочий применять исламское право в самой полной мере. Но, вопреки недовольству некоторых губернских комментаторов расширением полномочий улемов, в сентябре 1828 г. Сенат постановил выпустить для мусульманских клириков приходские метрические книги, где они регистрировали бы рождения, смерти, браки и разводы. Приходская метрическая книга, впервые введенная для православной церкви Петром Великим, к концу XVIII в. стала инструментом систематического церковного делопроизводства. Она обеспечила служителей церкви новым средством контроля над мирянами и выявления нарушений канонов и правил брака и развода и расширила сферу влияния церкви в православных приходах^[240].

Власти предлагали использовать такие же книги для сбора информации о подданных-мусульманах. Армии и полиции не доставало записей о возрастах рекрутов и преступников. Более того, Сенат, делегируя полномочия мусульманским клирикам, отмечал, что из-за отсутствия данных сложилась ситуация, когда «и сами Магометане в их исках могут лишаться справедливой защиты законов»^[241]. Одну копию метрической

книги муллы хранили в мечети, а другую отправляли в губернскую администрацию. Затем книги передавались на хранение в ОМДС и становились доступными для статистических комитетов внутри бюрократической системы.

Метрические книги стали инструментом стандартизации и образовали архив, который позволял властям проверять соответствие новым правилам в каждой махалле. С июня 1849 г. мулл наказывали за бракосочетание несовершеннолетних супругов шестимесячным тюремным заключением. Более пристальное внимание к документированию исламских ритуалов также помогало ОМДС ограничить практику полигамии. Сулейманов постановил, что мужчина может иметь больше одной жены, но не больше четырех, и только когда местные власти могут подтвердить, что такой муж «имеет причины, содержать жен может безукоризненно и справедливо, и что первую жену не обижал»^[242]. Новая практика регистрации увеличила возможности мусульманских клириков по борьбе с похищениями невест, внебрачным сожителем, присвоением духовной власти мирянами и с другими практиками, несовместимыми с развивавшимися понятиями ханафитской ортодоксии.

Миряне также могли использовать в своих интересах инструменты модернизовавшегося николаевского государства. Общинники обнаруживали в расширяющихся институтах империи новые площадки для выдвижения религиозных требований. Родители-мусульмане прибегали к светским учреждениям для утверждения своей власти над детьми. В 1830 г. правительство пересмотрело юрисдикцию светских судов в спорах между мусульманскими родителями и детьми. Внимание Санкт-Петербурга привлек случай, когда туркменка по имени Джуман Ниазова из Астраханской губернии подала жалобу в совестный суд против двух дочерей, которые вышли замуж без ее согласия. Сенат заметил, что такие случаи обычно относятся к юрисдикции этого суда – гражданского форума, где родители могут привлечь детей к ответу; но он заявил, что это неподходящее учреждение для разрешения конфликта Ниазовой с ее дочерьми, утверждая, что тяжущиеся «не зная Российского языка, не понимают Российских законов». Сенат постановил для всей империи, что «помянутое дело Трухменки Ниазовой с детьми ее, равномерно и другие подобные сему дела, предоставляемы были рассмотрению и решению Магометанского Духовенства по их обрядам и законам»^[243].

Подобные диспуты о юрисдикции в семейных делах возбуждали более общие вопросы об авторитете в исламе. В 1833 г. министр юстиции захотел

прояснить области юрисдикции исламских учреждений в Крыму и Уфе, обнаружив, что суд в Дагестане на Северном Кавказе обратился непосредственно в эти учреждения за решением по делу с участием мусульман. Власти встревожились, что местный суд ищет руководства у этих органов в вопросе о легальности браков между суннитами и шиитами, не консультируясь с другими государственными учреждениями. Опасаясь, что иерархи в Крыму и Уфе возьмут на себя независимые законодательные полномочия, Сенат запретил местным судам сноситься с ними напрямую «в таких случаях, в которых существующие законы оказываются недостаточными для решений дел». Тот же указ назначал государственных чиновников, а не муфтиев, арбитрами в делах из областей, которые еще не были охвачены правительственными мерами *ad hoc*, относящимися к законодательству об исламе^[244].

Силовая поддержка царскими властями авторитета мусульманских клириков в семейных делах влияла также на их подход к той области исламского права, которая детализировала наказания за преступления против религии (*худуд*). В проекте Игельстрома, очерчивавшем область компетенции ОМДС, мусульманским властям запрещалось применять телесные наказания за религиозные правонарушения^[245]. Однако этот вопрос постоянно поднимался в связи с «прелюбодеяниями» (*зина*). У православных наказание за прелюбодеяние относилось к совместной юрисдикции уголовного и церковного права, но в случае исламского права перед властями возникла тяжелая дилемма: хотя они были весьма заинтересованы в поддержке исламских запретов на внебрачные сексуальные отношения, их отталкивала мысль о том, что клирики могут назначать наказания вроде биения камнями и бичевания.

Этот конфликт привлек серьезное внимание в 1832 г., когда муфтий Тавриды приговорил мужчину, виновного в прелюбодеянии, и его товарища, который помог ему похитить замужнюю женщину, к наказаниям в девяносто девять плетей и тридцать девять плетей соответственно. Женщину наказали публичной поркой березовыми розгами и заставили совершить покаяние^[246]. Губернские власти не согласились с этим приговором и обратились за руководством в МВД и Сенат. Правительство сосредоточило внимание на сути наказания, которое, по словам одного губернатора, лишало человека «доброе имени в гражданстве» и потому могло быть назначено только гражданским судом. Глава Департамента духовных дел иностранных исповеданий объяснял: «По общим законам, рассмотрение дел о прелюбодеянии и наказание за оное принадлежит

Духовному Начальству; но правила Магометан, по их жестокости, в сем случае не согласны с законами Государства». Он предложил разрешить этот конфликт, сохранив мусульманскую юрисдикцию по делам о прелюбодеянии только на предварительной стадии; но «наказание исправительное» вместо наказаний, предписываемых Кораном, должны были назначать гражданские суды^[247]. Обосновывая свое предложение, чиновник цитировал законы времен Екатерины, отмечая, что «Полицейское Начальство обязано иметь попечение об охранении народной нравственности, и само, без участия Духовного Начальства, наказывать виновных в прелюбодеянии и обольщении женщин, живущих вне брака»^[248].

Таким образом, МВД вновь подтвердило статус местной полиции как хранителя религиозной морали, в том числе и среди мусульман. Клирики должны были обращать внимание полиции на «порочные связи» между мужчинами и женщинами, но полиция могла и не полагаться на доносы, расследуя подозрительные случаи. Департамент духовных дел признавал, что исламское право знает разные степени виновности в «позорных связях» и не применяет категорию «прелюбодеяния» так широко, как Православная церковь, и обращался за консультациями к высшему исламскому духовенству, чтобы определить степень вины причастных в каждом отдельном случае. Только тогда местный суд должен был определить наказание: арест или срок в исправительном заведении или тюрьме с обязательными работами от одного до четырех месяцев^[249].

Но мусульманские общины по-прежнему воспринимали местные власти как агентов шариата, понимаемого во всей его полноте. В 1833 г. в ОмДС узнали, что башкир Габдрахим Мендияров и татарка Маргавафа Хабибулина сожительствуют вне брака. Вопреки прошлогоднему запрету телесных наказаний ОмДС приговорило пару к двумстам ударам плетью, и местные власти осуществили этот приговор. В 1837 г. Сенат повторил запрет, указав клирикам применять только «духовного покаяния и исправления». В случаях, когда эти меры не срабатывали, мусульманские клирики, согласно этому указу, должны были передать нарушителей светским властям, которые приговорили бы их к временному аресту на срок от трех до четырнадцати дней. Уголовное уложение 1845 г. повторило этот приговор, требуя «духовного покаяния и исправления» для «изобличенного в прелюбодеянии лица», мусульман и христиан^[250].

Наказание мусульман-прелюбодеев объединило усилия государственных и духовных властей по моральному воспитанию

мусульманских подданных, несмотря на то что большинство законов николаевской эпохи стремились отделить светскую область от духовной. Церковные иерархи каждой из «терпимых религий» приобретали новые полномочия в семейных делах подвластных им общин. Как показывает отношение к прелюбодеянию, религиозное и светское право оставались взаимозависимыми. Более того, во второй четверти XIX в. российским властям все труднее удавалось отделять светское администрирование мусульманских регионов от конфликтов внутри махалл.

БЛИЗКИЕ СВЯЗИ

Реформаторские проекты Игельстрома, Голицына и муфтия Сулейманова усиливали роли и режима, и ханафитских правовых норм в конструировании имперского семейного порядка у мусульманских подданных царя. Но более стандартизированные процедурные правила, введенные этими регламентами, в то же время трансформировали мусульманскую правовую мысль, причем такими путями, над которыми не имели полного контроля ни государство, ни духовные власти. Они сформировали новые связи между махаллой и царской бюрократией, позволив мирянам выдвигать новые доводы о священном праве. Они поставили под вопрос монополию лицензированных клириков и сделали царские законы и институты важными ресурсами в благочестивой борьбе за приведение жизни мусульман в соответствие с исламским правом.

С начала XIX в. благодаря апелляционной функции ОМДС у мирян существенно расширились возможности участия в спорах об интерпретации ислама. Мужчины и женщины в сельских и городских махаллах восточных губерний начали искать разрешения своих конфликтов за пределами местных кругов улемов. В стратегиях мирян отражались и уверенность в собственном знании исламской правовой традиции, и готовность прибегать к царским институтам и законам в поисках благочестия и справедливости. Экспансия николаевского государственного аппарата столкнула мусульман с бюрократической культурой указов, прошений, метрических книг и архивов. Эти формы документации представляли новые типы письменного подтверждения в противовес устным показаниям и свидетельствам, которые уважало исламское право. Столь же важным было и то, что они предоставляли новые риторические ресурсы в конфликтах между мусульманами. Тяжущиеся стороны использовали эти инструменты во внутримусульманских спорах об определении исламской традиции в контексте, трансформированном возможностью апелляции. Институциональная среда облегчала маневры, бросавшие вызов претензиям религиозных ученых на эксклюзивную монополию в области религиозных знаний, и открывала возможности для более динамичных дискуссий об определении исламских норм.

В этих дискуссиях активно участвовали женщины. Хотя царские законы определяли указное «магометанское духовенство» как по сути мужскую вотчину, жены мулл и другие женщины изучали священное право

и обучали ему в школах для девочек и других местах. Женщины читали и заучивали наизусть турецкие, татарские и персидские правовые тексты и исламские правоведческие комментарии. Они ценили не только знание о том, что Бог определил как запрещенное, дозволенное и обязательное для людей ислама, но и знакомство с государственными судами и законами^[251].

Царские власти благодаря обращениям мусульман в полицию и судебные органы стали частью жизненной ткани общин мечетей. Споры о шариате начинались и заканчивались с участием уездных властей, которые курировали судебные расследования и обеспечивали исполнение указов ОмДС и других учреждений. Один спор в Симбирской губернии, запись о котором сохранилась в мусульманском биографическом словаре, иллюстрирует главную роль полицейских властей на всех стадиях конфликтного процесса.

В 1820 г. крестьянин по имени Сайид расторг брачный контракт со своим будущим зятем Меджидом. Когда Сайид не позволил своей дочери Биби Хабибе выйти замуж за Меджида, жених обвинил его в нарушении договора, санкционированного шариатом, и обратился за правосудием к уездному исправнику (начальнику полиции). Исправник организовал расследование и собрал у крестьян показания. После консультации с ОмДС чиновник потребовал, чтобы муллы помогли ему установить легальность контракта с точки зрения исламского права. Хотя муллы, по-видимому, пытались примирить семьи обрученных, посредничество не имело успеха, и муфтий Хусаинов постановил, что Сайид обязан отдать свою дочь Меджиду. Это решение должны были совместно донести до тяжущихся и осуществить муллы и полицейские служащие^[252].

Такие практики ведения споров предоставили новые возможности женщинам. Как и в других мусульманских обществах, в Российской империи женщины, зачастую совместно со своими опекунами и родственниками, играли главную роль в тяжбах перед судами исламского права^[253]. С 1820-х гг. они использовали обращения к исламским судам, ОмДС, губернаторам и царю как инструмент для продвижения идеи о том, что ислам предоставил им особую защиту и права. Темы жалоб варьировали от неплатежа калыма до «неспособности к супружеской жизни». Например, в 1820 г. Биби Кыз Бике обратилась к муфтию с прошением обеспечить содержание со стороны мужа. Мукмина Урмаметова после смерти отца в 1838 г. обеспечила себе поддержку исламской иерархии в тяжбе против братьев о разделе наследства. Даже в пограничных землях женщины, в том числе казашки и бухарки,

обращались к оренбургскому муфтию с просьбами обуздать жестоких мужей и инициировать развод^[254].

Обвинения в жестоком обращении встречались чаще всего. Жертвы такого насилия, например женщина, которую похитили и засунули в зерновой закром на двенадцать дней, чтобы принудить выйти замуж за похитителя, иногда жаловались самому царю. Эти обвинения чаще передавались через полицию или суд, как в случае одной женщины в Пермской губернии в 1819 г., и обычно влекли за собой расследования и попытки мулл примирить супругов. Когда Алина Каринова из деревни в Красноуфимском уезде пожаловалась в ОМДС на то, что муж выгнал ее из дома, ОМДС приказало ближайшему ахунду Ахметшакиру Низаметдинову Ваисову «по обстоятельствам оной произвести справедливое разбирательство». Инструкция предписывала ему «примирить их добровольною сделкою и если они на это не согласятся, то постановить по оному, на основании шариата, свое решение, которое и объявить им чрез местное начальство»^[255].

Имперский уголовный кодекс также запрещал мужьям «жестокое обращение» с женами. Однако понятия «увечья» и «жестокое обращение» все еще были плохо определены, на что указывали либеральные критики. В жалобах мусульманок встречались ссылки на статью 2075 кодекса законов. Но они также утверждали, что исламское право гарантировало защиту их тела и чести от избиений и оскорблений. Муфтий Сулейманов, описывая обязанности судьи, частично поддержал такое понимание, указав, что «по магометанскому закону мужьям не дозволено чинить своим женам побои до кровотечения тела с изломанием кости и дергать волоса». Такие нарушения подлежали телесному наказанию, хотя его должна была осуществлять полиция, а не клирики^[256].

Многих этих женщин не останавливало то, что муллы не могли или не хотели гарантировать такую защиту. В 1842 г. Хамида Салихова из башкирского села Новое Балтачево в Оренбургской губернии обратилась к Николаю I с жалобой на жестокое обращение со стороны мужа. Она рассказывала, что вышла замуж четырнадцать лет назад «по добровольному своему согласию и родителей своих», вела «обоюдную жизнь» с ним и родила четырех детей. Жизнь Салиховой изменилась в 1837 г., когда, по ее словам, муж впал в «пьянство» и «начал причинить притезание».

Затем Салиховой удалось убедить местного ахунда развести ее, но муж стремился к примирению. Он клялся покончить со своим «пьянством,

буйством и прочими законопротивными поступками», и Салихова согласилась, «из сожаления детей своих», вновь выйти за своего мужа «по долгу Алкорана». Но в этот раз она заключила с ним брачный контракт. В него входил пункт об автоматическом разводе (*та'лик аль-талак*), в случае если муж не сдержит слова^[257].

Но, как жаловалась Салихова, жизнь ее мужа стала еще более «развратной», он начал бить ее и затем выгнал из дома. Она просила, чтобы ее казус был рассмотрен «по долгу магометанского закона чрез Духовнаго Чиновника», и снова ссылалась на свой контракт и клятву на Коране. Тот же клирик, который развел Салихову с мужем в первый раз, удовлетворил ее прошение о втором разводе, но неясно, какую роль сыграли в этом брачный контракт, прошение и инструкции из Уфы или Санкт-Петербурга. В последующем отчете ахунд Ахметчи Абзитаров ссылался только на «причинение ей мужем ея несносных жестоких побой»; ОМДС выразило согласие с его решением дать ей новый развод^[258].

Аналогичным образом женщина из города Стерлитамака в конце 1840-х гг. обратилась к муфтию Сулейманову с просьбой о расследовании дела ее мужа, который, по словам заявительницы, подвергал ее «разным обидам, [и] побоям» и отказался платить остаток обещанного ей калыма. В феврале 1849 г. Сулейманов приказал местному ахунду «произвесть на основании магометанского закона между просительницы и мужа ея при избранных самими ими с обеих сторон медиятерах (посредниках) справедливое на татарском диалекте разбирательство». Он предписал судье «склонить их к примирению и добровольной сделке» и довести до их сведения, «что дальнейшая тяжба не принесет им ни малейшей пользы, а только вовлечет в невозвратные убытки»^[259].

Само количество прошений о разводе, поданных мусульманами в адрес властей в Уфе и Санкт-Петербурге, говорит о том, что процедура апелляции позволила многим женщинам положить конец несчастливым бракам или как минимум пересмотреть их условия. Даже безрезультатные апелляции могли привлечь третью сторону как посредника в конфликте. Более того, переговоры при посредничестве третьей стороны зачастую приводили к разводу «хуль», когда жена платила мужу компенсацию (или отказывалась от претензий на обещанные ей выплаты).

Чаще мусульман в Российской империи разводились только евреи. В 1857 г. ОМДС зарегистрировало 27 275 браков и 3483 развода, то есть 127 разводов на 1000 браков^[260]. В 1866 г. в Уфимской губернии состоялся

1581 развод, из них в 268 случаях муж отказывался от жены (талак), а в 1313 случаях супруги приходили к некоему соглашению (хуль)^[261]. В одном таком случае, имевшем место в городе Троицке Оренбургской губернии в 1854 г., одна казашка обратилась к муфтию Сулейманову с просьбой рассудить ее спор с мужем, который подвергал ее «разным обидам». Сулейманов приказал городскому имаму рассмотреть дело «на основании магометанских правил [и] произвести между супругами при избранных сами ими медиаторах разбирательство стараясь при том склонить их к примирению и добровольной сделке». Имам в ответ написал в ОМДС, что муж согласен развестись с женой в обмен на пять лошадей^[262].

Многие женщины успешно апеллировали к исламскому духовенству, требуя вразумить жестоких мужей, защитить свою честь или начать процедуру развода. Но некоторые аспекты государственного права иногда осложняли эти попытки, хотя в конце XIX в. имперские власти уже больше знали о дискуссиях вокруг прав мусульманских женщин. В 1888 г. жительница города Каргалы в Оренбургском уезде по имени Бибилатифа Темирнеева просила ОМДС «расторгнуть» ее брак с человеком, которого местная община и уездный суд обвинили в конокрадстве и сослали в Сибирь. Она жаловалась на «жестокое обращение» со стороны мужа и просила дать ей разрешение «вступить в новый брак, с кем она пожелает». Но поскольку мужа не лишили гражданского статуса, ОМДС постановило, что «брак ее с ним расторгнуть нельзя», хотя женщину не обязали поехать с мужем в ссылку^[263].

Миряне, и мужчины и женщины, использовали эти новые государственные ресурсы, разработанные для организации мусульманской семьи, чтобы дисциплинировать мусульманских клириков. В голицынских и затем сулеймановских инструкциях ясно указывалось, что нарушение установленных в Санкт-Петербурге и Уфе правил брака и развода может стоить имаму его должности и подвести под уголовное преследование. С учетом серьезности таких правонарушений, как соучастие в умыкании невесты или бракосочетание несовершеннолетних и других неспособных мусульман, обвинение муллы в нарушении этих директив стало еще одним мощным оружием в руках людей, стремившихся сместить своих соперников. По-видимому, мусульмане наиболее нетерпимо относились к тем имамам и муллам, которые сочетали браком беременных женщин или покрывали внебрачные роды. В 1849 г. в Тобольской губернии доносчик обвинил имама Якуба Кулиаметева

в сочетании браком беременной женщины. В другом случае в Вятской губернии крестьянин обвинил муллу в том, что тот провел брачные обряды для беременной женщины и затем записал ребенка, родившегося через три месяца, как «законнорожденного»^[264].

Общины мечетей также избирательно доносили на своих имамов в связи с бракосочетанием мусульман, не достигших минимального брачного возраста (восемнадцать лет для жениха, шестнадцать для невесты), установленного в 1841 г. В течение всего XIX в. ОМДС получало донесения о том, что имамы и родственники все еще устраивают браки между несовершеннолетними детьми^[265]. Как и в христианских и еврейских общинах, многие мусульмане отрицали минимальный возраст, установленный царской бюрократией; и как и в этих других группах, находились сочувствующие клирики, готовые подвергнуть себя риску доноса и уголовного преследования за совершение церемонии.

Родительская власть также вызывала споры. Родители полагали, что шариат дал им определенные права, подтвержденные исламскими учеными, которые участвовали в создании голицынского проекта 1820-х гг. и имперского законодательства 1834 г., и обращались в исламские суды и ОМДС, чтобы дисциплинировать детей. Дети в свою очередь прошениями добивались права самим выбирать брачных партнеров – эта позиция иногда опиралась на инструкции муфтия Сулейманова, согласно которым требовалось только согласие невесты. В 1843 г. Зулейха Ахтямова из деревни Сибаетово написала в ОМДС, протестуя против «самое губительное положение» из-за брачного стовора между ней и мусульманским чиновником Ядмиром Чурамановым. В 1857 г. Марьям Зубаирова также искала защиты ОМДС от своего отца и выбранного им жениха; она даже ездила в Уфу со своим собственным избранником Салимгареем Ибрагимовым и предстала перед членами ОМДС. В обоих случаях исламская иерархия аннулировала волю родителей и поддержала право этих женщин выйти замуж по своему выбору. ОМДС также поддержало казашку из-под города Петропавловска, обратившуюся в 1849 г. с жалобой на то, что, хотя она заключила брачный контракт со своим женихом, отец собирался выдать ее за другого мужчину. Женщина из башкирской деревни в Уфимском уезде по имени Гайнифура Сулейманова попросила ОМДС повлиять на муллу, который отказался сочетать ее браком с «избранным женихом Зиатдином Шарафутдиновым». Сулеймановой удалось убедить муллу совершить бракосочетание вопреки воле отца. Последний лично прибыл в Уфу и выразил в ОМДС протест в отношении муллы, который

совершил бракосочетание против отцовской воли и, с его точки зрения, «вопреки шариату и закону»^[266].

Такие родители считали, что Божий закон вкупе с законами империи предоставил им абсолютный контроль над браками в их семьях. Миряне высказывали этот взгляд в самых разных учреждениях. Но исламские ученые из ОМДС возражали на это, ссылаясь на учение ханафитов. В таких случаях ОМДС отдавало приоритет взаимному согласию супругов над родительской властью, хотя статья 2057 уголовного кодекса в иных случаях запрещала брак без одобрения родителей. Резюмируя жалобу отца Сулеймановой, ассессор ОМДС объяснял, будто школа Абу Ханифы считает, «что брак действителен и без родительского согласия». Но в данном случае протест несчастного отца был поддержан другим ханафитским принципом. Поскольку жених, Шарафутдинов, имел репутацию конокрада и вора, ОМДС заключило, что «по шариату при неравенстве поведения и состояния брачующихся, отец не только имеет право не согласиться на подобный брак, но даже имеет право просить о разводе». Оно предписало имаму разобрать жалобу отца и расторгнуть брак Сулеймановой. Оно также просило уфимскую губернскую администрацию выдвинуть обвинение против муллы, который сочетал браком Сулейманову, и снять его с должности, заявляя, что он действовал «решительно не согласно как Шариатом, так и с Законами Империи»^[267].

Мусульман разделяли также конфликты вокруг внебрачных связей; практика обращения в полицию по таким поводам стала главной особенностью общинной жизни и просуществовала до XX в. Мусульманские крестьяне и горожане, как и православные, пристально следили за личной жизнью членов общины. Исламская иерархия получала доносы о неподобающем поведении почти исключительно от соседей и родственников. В 1888 г. из доноса Баграшея Бакиева, который известил ОМДС о «прелюбодейной связи», иерархи узнали, что в городе Енисейске Минлибай Абдукаев живет вне брака с русской солдатской вдовой Анисьей Яковлевой. Когда один мулла провел расследование, то Фетхулла Абдуллин, Ахметхан Сафиянов и еще девятнадцать мусульман из этого города показали, что «он вместе [с ней] в баню и спит на одной постеле», и трижды поклялись «именем Бога», что их обвинения истинны. ОМДС приказало Абдукаеву три недели поститься под руководством муллы^[268].

Мусульмане также обращались со своими обвинениями к гражданским властям, как было в случае, разбиравшемся Оренбургской пограничной комиссией в 1849 г. В ходе расследования нападения одного

мусульманина на другого некая казашка по фамилии Айзярыкова призналась, что имела «любовную связь» с одним из них. Комиссия запросила инструкций ОМДС, которое ответило, что согласно уголовному кодексу Айзярыкова за свое правонарушение должна совершить «покаяние» под руководством местного имама. ОМДС приказало ей «две недели нести в доме своих родителей или родственников пост а потом при этом имаме и родителях ея... принести покаяние». Ее любовник Алтаев был приговорен к такому же наказанию. В 1854 г. Казанский уездный суд известил ОМДС об аналогичном случае с участием женщины по фамилии Салгеева, которая также призналась в «блудной связи». ОМДС назначило то же наказание через покаяние, но добавило, что имам должен также руководить родителями или родственниками Салгеевой, чтобы в будущем не позволить ей «до такого поступка себя допускать»^[269].

Во многих селах возможности имама привлечь к суду обвиняемых в прелюбодеянии своими силами были ограничены. Кроме того, как обнаружил один муэдзин в Уфимской губернии, обвинения в прелюбодеянии бывало очень трудно доказать. Когда муфтий проигнорировал донос муэдзина, тот в 1879 г. написал жалобу губернатору о «частовременном посещении ахуном Амировым, без всякой надобности, и в ночное время дома соседа моего Багамана Искакова, во время не бытности самого Искакова дома, когда в доме оставались только жена Искакова и 25-тилетняя дочь Искакова Фахриземала».

МВД отклонило жалобу, добавив, что Амиров имеет право привлечь своего обвинителя к суду за «оскорбление» и что доносчик подлежит судебному преследованию за ложный донос. В 1871 г. два имама из Спасского уезда Казанской губернии сообщили ОМДС, что Фатима Валиуллина сошлась с вероотступником Минлибаем Иштугановым. Имамы жаловались, что те жили «как муж с женой», и просили ОМДС «от таковой незаконности их удержать». ОМДС предписало местной полиции расследовать обвинение и «разлучить их от совместного сожительства», если оно подтвердится^[270].

Некоторые служители религии были недовольны такими мерами. Они пренебрегали наказанием через покаяние, назначенным уголовным кодексом, и по-прежнему приговаривали к телесному наказанию, якобы на основе шариата. Время от времени всплывали сообщения о мусульманах вроде одного имама, обвиненного Верхнеуральским уездным судом в 1871 г. в том, что он высек женщину березовыми розгами^[271]. Возможности клириков по пресечению внебрачных связей, видимо,

уменьшились во второй половине века. В 1889 г. одна крымская газета сообщила, что феномен внебрачных связей был неизвестен до конца 1860-х или начала 1870-х гг., когда в таких городах, как Казань, Оренбург, Баку и Ташкент, появились мусульманки-проститутки^[272].

ИСЛАМСКОЕ ПРАВО И ИМПЕРСКИЙ ПОРЯДОК

Благодаря этой схеме инициируемых мирянами судебных процессов мужчины и женщины получили разнообразные возможности по пропаганде своего собственного понимания священного права в противовес притязаниям мусульманских общинных лидеров. При помощи полиции, привлекаемой для исполнения официальных шариатских постановлений, женщины и их родственники приобретали решающее преимущество над мужьями и их родней. Миряне-мужчины также выигрывали от государственной поддержки брачных контрактов в тяжбах против невест, жен и свойственников. В то же время подобные инициативы вызвали и такие реакции со стороны государства, которые постепенно ограничивали тематический спектр исламских дискуссий и разнообразие возможных исходов локальных споров. Обращения мусульман в государственные учреждения выявляли крупные пробелы в знаниях чиновников о природе и содержании исламского права и о его роли в контроле над семьей. Путем консультаций с муфтиями крымской и оренбургской иерархий центральное правительство выносило вердикты по многим делам, которые не могли разрешить местные власти. Эти частные постановления порождали законодательные акты, которыми руководствовались исламские авторитеты при вынесении приговоров, соответствовавших этим стандартам во всех сопоставимых делах.

Со временем законодательные акты и постановления ОМДС вносили изменения в местные исламские юридические практики путем установления обязывающих прецедентов. Как и в «англо-магометанском праве» Британской Индии, эти новые правовые принципы уменьшали свободу клириков и судей адаптировать процесс разрешения споров к местным условиям. Применение стандартизированных правил выносило многие казусы из социального контекста сельской или городской квартальной махаллы, где посредничество основывалось на родственных связях, общинных фракциях и коллективной оценке репутации и статуса тяжущихся сторон и свидетелей^[273].

Однако к концу правления Николая I в 1855 г. правительство установило фиксированные стандарты для определения и применения шариатских норм только для небольшого количества специфических казусов. Имперские власти сохраняли зависимость от мусульман, от

сельских мулл до муфтиев, при вынесении приговоров, совместимых с ортодоксальной интерпретацией исламского права в широком спектре спорных дел. Чтобы минимизировать эту зависимость от мусульманских авторитетов, государственные власти усилили поиски независимых источников знания об исламе. Начиная с первого русского перевода Корана с латыни, «Алкорана о Магомете, или Закона турецкого» 1716 г., режим поддерживал собирание и изучение текстов о «Востоке» и о религии своих мусульманских подданных. Вклад России в новую европейскую науку востоковедения значительно возрос в начале XIX в., когда правительство стало спонсировать обучение языкам, литературе, истории и философии восточных стран в институтах и на университетских факультетах. К 1830-м и 1840-м годам в этих институтах выросли ученые, претендовавшие на то, что разбираются в исламских текстах лучше улемов. Некоторые из них настойчиво пропагандировали свою профессиональную квалификацию, резко критикуя мусульманских религиозных ученых. Они предлагали себя администрации в качестве надежной альтернативы «фанатичному» и своекорыстному мусульманскому духовенству, подчеркивая знание священных текстов, которые, как предполагалось, руководили всеми сторонами жизни мусульман^[274].

Мирза Александр Казем-Бек (1802–1870), выходец из знатной шиитской семьи североиранского происхождения, сыграл беспрецедентную роль в интерпретации ислама для государства. В 1821 г. в Астрахани шотландские миссионеры обратили Казем-Бека в христианство, после чего он достиг выдающейся известности как преподаватель языков и ученый одного из важнейших востоковедческих заведений – Казанского университета. Используя полученное в детстве исламское образование и языковые навыки, этот профессор комбинировал свой прежний жизненный опыт с приобретенными европейскими знаниями. В «Журнале Министерства просвещения» в 1836 г. он жаловался на «плачевное состояние просвещения в Азии». Он выражал надежду, что европейские достижения в этой и других сферах «пробудят усыпленные умы Азии», хотя «представители веры магометанской запрещали и запрещают ныне иметь какое-либо сообщение с неверными, учиться их языкам и следовать по стопам их, ибо думают, что делами и умом их управляет сатана». Уподобляя этот «фанатизм» европейскому фанатизму VIII или IX в., он призывал российских востоковедов «возбудить любопытство Азии, и одни блистательные деяния их по части востоковедения обратят на себя жаждущее внимание азиатцев»^[275].

Несмотря на свой энтузиазм относительно востоковедения в России, Казем-Бек и его коллеги с трудом пытались открыть умам чиновников возможности использования этой науки на благо империи. Для практиков этой новой международной науки «мусульманская юриспруденция» стояла на первом месте как практический ключ ко всем аспектам жизни мусульманских подданных. Николай Торнау, бывший чиновник на Кавказе, в труде 1850 г. «Изложение начал мусульманского законоведения» отметил растущий в Европе интерес к этой области. Он предупреждал своих читателей, в том числе Николая I, которому посвятил книгу, о «заботливости, с которой правительства западных держав, имеющих колонии в странах мусульманских, стараются раскрыть и изучить в подробности основныя начала этого законоведения». Он продолжал: «Опыт в управлении этими колониями указал им всю практическую важность элемента, объемлющего сокровенный быт последователей ислама и составляющего основу их народной, общественной и домашней жизни». Опыт службы Торнау в кавказской администрации убедил его «в крайней необходимости иметь полные и достоверные сведения о духовных и гражданских законах мусульман, о законах, кои управляют всем общественным и частным бытом последователей ислама и коими, на основании Свода Российских Законов, они не только судятся между собою, но еще должны быть, в иных случаях, судимы и управляемы правительственными местами и лицами».

Таким образом, Торнау представлял свое «Изложение» как практический справочник по исламскому «гражданскому праву» для администраторов на Кавказе и в других мусульманских регионах. Признавая, что он многим обязан мусульманским ученым Каспийского региона, Торнау предназначал свой справочник в качестве русскоязычного компендиума позитивного права для того, чтобы освободить местные власти от посредничества мусульманских информантов при разборе тяжб в царской полиции и судах^[276].

Торнау, как и Казем-Бек, призывал к более тщательной административной и научной проверке судов исламского права на Кавказе. Выступая в соавторстве, эти ученые критиковали официальное невнимание, вследствие которого мусульманские клирики приобрели широкую автономию в применении исламского права. Они утверждали, что «правительство обязано знать те законоположения по коим управляются в духовном отношении несколько миллионов его подданных». На обвинения, что предлагаемый надзор нарушит принципы терпимости, они возражали: «Желание знать эти законы не есть вмешательство в дела

духовные, и если правительство до сих пор не считало такое знание нужным, то думаем, что в этом была политическая с его стороны ошибка»^[277].

Санкт-Петербург так и не реализовал конкретных рекомендаций этого предложения, но чиновники МВД вскоре усвоили более общий взгляд Казем-Бека на важность исламского права для государства. В конце 1849 г. Казем-Бек перешел с преподавательской должности в Казани на другую в Санкт-Петербургском университете и стал работать за кулисами министерства, резюмируя исламские правовые казусы, присылаемые на апелляцию в столицу. И в своей научной работе, и в отчетах министру внутренних дел он постоянно критиковал беспорядок и произвол, искажавшие правовую мысль мусульманских ученых, а значит, и курировавших их работу чиновников. В 1845 г. в своей первой крупной публикации Казем-Бек назвал рост числа противоречий в правовых текстах одной из главных причин этого беспорядка. При подготовке к изданию хорошо известного трактата, основанного на «Хидайя», компендиуме ханафитского права XII в., он столкнулся с крайними трудностями в поисках «вернейшей» копии рукописи. Отмечая «чрезвычайную щекотливость предприятия» и опасаясь «проклятия улемов и факиров», он старался, чтобы его «издание было вернейшее, очищенное от значительных прибавлений и пропусков, без которых, как откровенно признавались здешние улемы, они не видали ни одной такой рукописи». Публикация текста тоже встретила затруднения, потому что, по утверждению Казем-Бека, из-за жалкого состояния мусульманской печати в Казани много работ вышло с «грубыми ошибками и значительными опущениями»^[278].

В работе Казем-Бека над этим трактатом отразилось и его презрение к тому, что он воспринимал как невежество мусульманских ученых, и стремление снабдить администрацию справочниками по исламскому праву, сопоставимыми с теми, что использовали другие европейские державы. Сомневаясь в ученой квалификации улема своего времени, Казем-Бек перекладывал задачу определения правильности применения шариата на плечи государства. Он отмечал: «Всякий законодатель, приступая к великому делу составления законов, всегда соображается с обычаями края, с духом и наклонностями народа, с его верою и даже суеверием; иначе бы он не мог провести те мысли, на которых он желал устроить свою политику благосостояния народа»^[279]. С этой точки зрения сами мусульмане изменили этому принципу, отступив от строгости своего собственного религиозного права. Поэтому он выступал за то, чтобы

царские чиновники и ученые непосредственно обращались к основополагающим текстам исламской юриспруденции.

В Санкт-Петербурге Казем-Бек посвятил большую часть своей научной деятельности отбору и разъяснению исламских текстов по гражданско-правовым темам, например наследование. Его работа должна была позволить самим администраторам «извлечь из них желаемую истину» во благо тяжущихся мусульман, ищущих правосудия у государства. Но та «желаемая истина», которую Казем-Бек извлекал из этих текстов в столичных библиотеках, в существенных аспектах отличалась от местных практик, воззрений на шариат и общей дискреции судей, укорененных в общинах. Отношение Казем-Бека к этим работам весьма напоминало отношение британцев того времени, которые, как показал Майкл Андерсон, смотрели на эти тексты как на «непререкаемые кодексы, а не отдельные комментарии внутри широкого спектра ученых дискуссий»^[280].

Как и прежние российские интерпретаторы ислама, Казем-Бек считал османскую версию исламского права нормативной для всех суннитских мусульман во всех странах. Торнау в своем «Изложении» скомпилировал нормы позитивного права по вопросам вроде развода и наследования, используя как европейскую востоковедческую литературу, так и исламские источники. Торнау отметил сильное влияние более доступных шиитских источников с Кавказа, но представил свою работу как универсально применимую для мусульман во всех областях и даже в других странах^[281]. Казем-Бек же настаивал на строгом следовании ханафитской правовой школе, преобладавшей в Османской империи, поскольку ее предпочитали и султаны, и сунниты Российской империи. Но концепция обязательности следования основополагающим авторитетам ханафитской школы привела его к конфликту с мусульманскими учеными и внутри, и вне поддерживаемой государством исламской иерархии.

В 1850–1860-х гг. роль консультанта при МВД дала Казем-Беку беспрецедентную возможность оставить свой след в исламской интерпретации права. Действуя из-за кулис через учреждения министерства, он стремился внедрить свое представление о стандартизированной и однородной ханафитской ортодоксии. В секретном обзоре дел уфимской и крымской иерархий он подтвердил точку зрения, сформировавшуюся у него в ходе прежних исследований: и мусульманские ученые, и миряне отступили от норм, установленных авторитетными ханафитскими текстами. Улемы и местные чиновники нарушали правила судебной процедуры и изучения улик, установленные

шариатом, и даже муфтии и другие ученые выносили приговоры, полные ошибок в интерпретации. Противоречия были повсеместны. ОМДС не видело разницы между судьями исламских судов и другими должностями. Казем-Бек отметил, что в делах исламского права судили ученые с титулом ахунда, а в Крыму эту функцию исполняли кадии. Отходя от османской практики, этих судей выбирали не светские правители областей, а другие ученые. Юрисдикции государственного и религиозного права не были ясно отграничены, и ОМДС не могло определить основные функции служителей ислама.

Казем-Бек критиковал среду, в которой существовали разные виды неформального посредничества и где дискреция местных судей и других влиятельных лиц порождала решения, различавшиеся в разных местах. К этим отступлениям добавлялись еще и обычаи, по-видимому, не соответствовавшие его взгляду на ханафитскую ортодоксию. Прощения женщин свидетельствовали о том, что клирики сговаривались с мужьями и свойственниками, чтобы лишить вдов и наследников имущества и других прав, данных исламскими законами. Выступая на страже государственной заинтересованности в правильном применении шариата, Казем-Бек тщательно проверял решения, вынесенные официальной исламской иерархией, чтобы убедиться в их соответствии имперским законам.

Одна тяжба об отцовстве в городе Казани демонстрирует, каким образом столичное стремление к однородной интерпретации, основанной на ограниченном каноне ханафитских руководств, формировало повседневную жизнь мусульманских подданных. В 1849 г. Хабиб-Замала Мусина обратилась в ОМДС с просьбой о вмешательстве в тяжбу об отцовстве. Она просила, чтобы ее дочь, родившаяся годом раньше, была признана законным ребенком и наследницей Галия Мунасыпова. Когда старший клирик провел расследование, Мусина заявила, что в присутствии двух свидетелей вышла замуж за Мунасыпова, который, по ее словам, поселил ее в одну квартиру, «водил с собою в баню», а затем послал ей двадцать копеек на прививку для ребенка, который вскоре появился на свет. Следователи также допросили муэдзина, который сделал запись о рождении в метрической книге, но не знал, кто отец и была ли Мусина замужем. Мунасыпов отказался признать показания четырех свидетелей, подтвердивших историю Мусиной, и сослался на царский закон о лжесвидетельстве. Тем не менее ОМДС постановило, что брак в какой-то форме был заключен; оно предписало казанской полиции довести до сведения сторон его решение о признании ребенка законной дочерью и наследницей Мунасыпова^[282].

Мунасыпов продолжал настаивать, что не является отцом девочки; он обратился в МВД и подал жалобу на ОМДС. Когда Министерство запросило мнение Казем-Бека, тот резко раскритиковал постановление муфтия. Он заявил, что, во-первых, ссылки муфтия на сборники исламских правовых постановлений «Фатава аль-Хиндийя» и «Казы-Хан» не соответствуют данному типу тяжб. Во-вторых, ОМДС отступило от исламского права, расследовав дело без усердия и положившись на противоречивые и неполные показания свидетелей. Одни показания показались ему ненадежными, другие ОМДС не смогло отнести к конкретному месту^[283].

Резюмируя комментарий Казем-Бека и детали казуса, министр С. С. Ланской согласился с ученым и заключил, что ОМДС нарушило не только имперский закон. В адресованной ОМДС записке от марта 1857 г. министр объяснил, что «законность Магометанского брака обусловлена, наравне с браками прочих исповеданий, запискою одного духовным лицом, по установленной форме, в метрические книги». Он также напомнил ОМДС, что согласно правилам муфтия Сулейманова «запрещено строго сочетаться браком мимо приходских имамов». Кроме того, он предупреждал, что эта форма брака, особенно когда она не оформлена письменно, «по общим государственным постановлениям и правилам самого Магометанского закона, не достаточен для законного супружества». Ланской заключал, что ОМДС приняло это решение «с явными отступлениями не только от правил Магометанского закона, но и от общих Государственных постановлений, где со всею ясностью определены условия законности брака и рождаемых детей»^[284].

В других делах авторитет Казем-Бека в бракоразводной области иногда эффективно ограничивал мирские инициативы и поддерживал государственные исламские учреждения. Он часто подкреплял постановления оренбургского муфтия и ОМДС против мирян, заявлявших, что эти учреждения заблуждаются в своей интерпретации шариата. В то время, когда многие юристы стремились реформировать патриархальную русскую семью, а европейцы планировали «цивилизовать» семейные отношения колониальных подданных, Казем-Бек и его покровители в Министерстве внутренних дел препятствовали отходу от нарождающейся ханафитской ортодоксии, даже когда она шла на пользу женщинам.

Этот подход ярко проявился в одном казусе в Крыму. В 1859 г. мусульманин по имени Барюч покинул свой дом в Феодосийском уезде и разорвал все связи со своей беременной женой. Он исчез на девять лет,

но вернулся в 1868 г. и обнаружил, что его жена Кендже-хан вышла замуж за другого. Барюч не смог убедить ее вернуться к нему и обратился к судье исламского суда (кадию), требуя возвращения жены и расторжения ее брака с Зеврией Аджи Мамбет-оглу. Кади постановил, что, согласно шариату, возвращение Барюча аннулировало второй брак Кендже-хан, и приказал ей вернуться к первому мужу. Она отказалась и апеллировала к мусульманской духовной администрации Тавриды, требуя отмены решения кадия.

Когда это учреждение приняло сторону кадия и отклонило ее апелляцию, Кендже-хан обратилась к губернатору Григорию Жуковскому. Однако тот не решился ни утвердить, ни отменить решение поддерживаемых государством мусульманских властей^[285]. Обстоятельства дела не позволяли ему уверенно санкционировать данную интерпретацию исламского закона авторитетом имперского указа. Но Кендже-хан упорствовала в своем отказе принять решение кадия.

В июле 1868 г. она даже решила обратиться с прошением к Александру II. В прошении, переведенном нотариусом (с татарского на русский) и записанном с ее устных показаний, она объясняла, почему отказалась выполнить приказ о возвращении к первому мужу. «Потеряв совершенную надежду на возвращение мужа Барюча и оставшись от него с ребенком без средств к существованию, я для того, чтобы не умереть голодной смертью, решила вступить в новый брак». Она отказалась возобновить супружеские отношения с первым мужем не только потому, что он оставил ее с ребенком жить в нищете. После рождения двух детей от нового мужа, она утверждала: «Теперь уже трудно отдать сердце, супружескую любовь и нежность тому, которого я ненавижу и который не умел ценить преданности и расположенности моей к нему оставил меня без призрения». Она продолжала: «Хотя исламская иерархия приказала отобрать меня согласно шариату... не знаю, но мне кажется, что в деле подобного рода играет главную роль закон природы, которого трудно преодолеть а потому, по всем сим обстоятельствам и еще потому, что в донесении Феодосийского Уездного Кадия Магометанскому Духовному Правлению не сказано ни слова о моем показании, иначе бы и Духовное Правление я полагаю не решилось бы делать такого распоряжения». В конце прошения она предупреждала, что если решение не будет пересмотрено (и поскольку «я совершенно не желаю идти к нему»), «за последствия в случае отобрания меня не ручаюсь»^[286].

Упирая на «закон природы» и «супружескую любовь», похоже, не без

подсказки нотариуса или других опытных судейских, Кендже-хан, видимо, составила свое прошение с апелляцией к новым реформистским чувствам тех чиновников, что стремились повысить статус женщины в браке. Но эта стратегия не убедила профессора Казем-Бека. В деле Кендже-хан и многих других этот ученый старался сопоставить судебные решения со строгой ортодоксией, которую выявлял в правовых руководствах и сборниках, а не с более «гуманным» гражданским правом или концептами вроде «равноправие и добросовестность», которыми руководствовались британские судьи в англо-магометанских судах. Он сделал вывод, что исламское право разрешает женщине выходить замуж вторично, только если честные свидетели подтвердили, что первый муж умер: «татарку Кендже Хан следует возвратить первому ея мужу».

МВД поручило полиции провести в жизнь представление Казем-Бека об исламской ортодоксии и издало приказ о том, чтобы забрать Кендже-хан (и ее детей) от Мамбет-оглу и отконвоировать в дом Барюча, где она была обязана вернуться к супружеской жизни с ним^[287].

Похожий случай имел место в Уфимском уезде, где в декабре 1860 г. башкирка по фамилии Шагимарданова попросила, чтобы ОМДС расторгло ее брак. Она жаловалась, что ее муж Габдулвалиев не заплатил брачный выкуп. Кроме того, она заявляла, что он «укорил ее в распутной жизни» и «ругает непозволительною бранью мать ея». Шагимарданова и ее семья заявляли, что эти факты в совокупности дают основание для развода по исламскому праву. После расследования земским судом ОМДС приказало начальнику Десятого Башкирского картонка вернуть Шагимарданову мужу. Оно сделало вывод, что «по шариату и 103 ст. X т. 1 п., супруги должны жить вместе». Оно добавляло, что обвинения жены не дают достаточных оснований для расторжения брака, но отмечало, что заявления о неуплате калыма следует расследовать «приходским духовенством», согласно 1211-й статье 11-го тома «Свода законов», а соответствующий местный суд должен разобрать обвинения в «личные обиды». Оно приказало Габдулвалиеву выплатить полагающийся жене остаток калыма и наставило его жить с ней «мирно» и без «притеснений», «под опасением в противном случае ответственности по шариату»^[288].

Однако Шагимарданова и ее родственники отказались принять это решение и апеллировали к оренбургскому губернатору. Когда тот обратился за указаниями в Департамент духовных дел иностранных исповеданий, его директор запросил мнение Казем-Бека. Профессор объяснил, что по исламскому праву женщина не имеет права требовать развода от мужа из-

за неуплаты калыма, брани в ее адрес или адрес матери или обвинений в распутной жизни. Однако он отметил, что, согласно шариату, она имеет право искать удовлетворения в случае неуплаты брачного выкупа. Казем-Бек продолжал, что если муж назвал ее «прелюбодейкою», она имеет право жаловаться на него местным властям. Он добавил, что такая жалоба может быть заслушана на основе статьи уголовного кодекса «за ложное обвинение» или, согласно исламскому праву, на основе «уложения о Леане, т. е. обоюдной между мужем и женою пятикратной клятве, Шариатом положенной, после чего воспоследует расторжение брака навсегда»^[289]. С учетом обстоятельств данного дела Казем-Бек заключил, что ОМДС действовало в согласии с исламским правом. В 1864 г. министр внутренних дел П. А. Валуев набросал письмо, используя термины непосредственно из отчета Казем-Бека, для утверждения решения ОМДС как «совершенно правильного» в случае Шагимардановой.

Отец женщины все равно отвергал это постановление. В прошении на имя Валуева от августа 1865 г. Шагимардан Абдушахманов объяснял, что зять жестоко обращался с его дочерью и обвинял ее в безнравственности, что «по закону нашей религии расторгнул сам брак по смыслу Алкорана именно: Сюрйй-Нур». Он утверждал, что в этой суре устанавливалось правило: «Ежели кто коснется с обидными словами в отношении личности жены, а тем более ее поведения тогда брак расторгается. Слова Святой Сюрйй Нур подтверждает и тогда кто бы осмелился порочить мать ее... Эти слова священного закона оскорбительные в отношении моей жены и дочери поставляют меня в смелость покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство приказать обследовать это дело и по религии нашей дать дочери моей развод»^[290].

Расширительная интерпретация отцом этого фрагмента Корана как защищающего честь его жены и дочери не прошла в имперской канцелярии, где преобладала новая европейская «наука» интерпретации исламских текстов.

Заявления Абдушахманова о «словах священного закона» явно не соответствовали высоте престижа, которым пользовались востоковедческие дисциплины. Казем-Бек и другие ученые стали для государства еще одним инструментом по надзору и коррекции деятельности официальной исламской иерархии. Научное знание представляло альтернативу исламским ученым, в чьей неподкупности сомневались царские бюрократы, и в то же время, по мнению властей, давало гарантию ортодоксальности интерпретации ислама в империи.

Хотя Шагимардановой и ее отцу не удалось получить государственную поддержку своих взглядов на роль исламской традиции в освящении чести своей семьи, другие люди продолжали использовать многочисленные каналы апелляции, доступные мусульманам-мирянам, в конкурентной борьбе за интерпретацию исламского права и традиции. МВД по-прежнему стремилось найти нечто полезное в ортодоксальном ханафитском семейном праве, несмотря на то что во второй половине XIX в. православная церковь и светские власти усилили нападки на связь государства с мусульманской семьей и делами мусульманского духовенства^[291].

* * *

Семья как область совместных ожиданий и арена государственного вмешательства, требуемого самими мусульманами, демонстрирует важнейшие связи между царским государственным строительством и религиозными конфликтами. Стремление к разрешению споров внутри этих сообществ связывало родственные противоречия между членами семьи и их соседями с деятельностью государства. Тяжущиеся стороны играли одну из главных ролей в развитии процедуры апелляции – важном новшестве в исламской правовой традиции региона. Эта иерархическая апелляция система связывала семейные споры с местными судами, центральными министерствами и самим царем. Благодаря ей борьба за шариат сделала мусульманских подданных более зависимыми от режима, чем когда-либо прежде.

Проблема установления мусульманского семейного порядка, полезного для империи и угодного Богу, свела вместе государство и его подданных-мусульман. Эти условия содействовали интеграции мусульманских народов в институциональную жизнь империи, хотя и не принесли того порядка, который представляли себе царские и мусульманские элиты. Механизмы апелляции, созданные режимом во имя защиты мусульман-мирян от злоупотреблений клириков, превратили государственные институты в новые арены дискуссий об ортодоксальном исламе и в ключевые фигуры для его дефиниции. Для мусульманских подданных имперские учреждения стали незаменимыми ресурсами в постоянном переопределении и переинтерпретации исламской традиции и идентичности. Поиски внешнего инструмента разрешения семейных споров породили тактические коалиции во имя «ортодоксального» ислама.

Однако результаты таких альянсов не всегда были вполне предсказуемы. Споры между мусульманами заставляли царских чиновников и институты выступать посредниками в этих конфликтах. Они вовлекали российское чиновничество в мусульманские религиозные и семейные дела, несмотря на то что государство провозгласило целью разделение гражданской и исламской юрисдикции. Эти взаимодействия порождали изменчивые альянсы с клириками и мирянами, принося некоторым юридические победы, но всем – проникновение государства в махаллу. Когда режим посредством судебного разрешения таких споров приобрел себе точку опоры в мусульманских общинах, эти процессы показали, что возможность вмешиваться в семейную жизнь мусульманского населения опирается на исламское право.

В середине века миряне представляли собой незаменимый элемент внутриимперской конкуренции за исламский авторитет, но теперь к ним присоединилась новая группа акторов. Охрана исламской морали в деревнях и городах, где жили мусульмане, лежала на полицейской власти. В то же время высший авторитет в разрешении исламских правовых конфликтов все чаще оказывался в Петербурге. Это положение дел порой ослабляло влияние ОМДС и местных исламских лидеров, хотя давало возможность свежего судейского взгляда для сторон, потерпевших поражение в местных судах.

К 1850-м гг. МВД и его ученые-востоковеды регулярно вмешивались в семейные конфликты и пересматривали решения ОМДС. В следующем десятилетии им удалось назначить оренбургским муфтием знатного мусульманина Салимгарея Тевкелева (в должности с 1865 по 1885 г.), а не уважаемого исламского ученого^[292]. Этот выбор был кульминацией антиклерикального поворота в политике в отношении ислама и еще более ослабил позиции исламской иерархии против петербургских экспертов. При управлении этой огромной империей научный анализ текстов – желательное немусульманскими специалистами – как казалось, предоставлял более аутентичное руководство в соответствии с якобы фиксированными исламскими кодексами, нежели мусульманские посредники, которые, в конце концов, с трудом могли согласиться друг с другом. Поэтому режим оставался привязан к исламскому праву как необходимой форме дисциплины для мусульманской семьи. Шариат по-прежнему служил незаменимым столпом империи, хотя и хорошо скрытым от европейского взгляда.

Глава 4

ИЗ КОЧЕВНИКОВ В МУСУЛЬМАНЕ

Через регламентацию мусульманской семьи царский режим придал импульс новому пониманию исламской традиции. Бюрократия, неудовлетворенная противоречивыми заключениями разных посредников, искала источники, в которых шариат проявился бы не как гибкая система этических и моральных запретов, а как жесткий кодекс законов, который имперские власти могли бы применять без помощи мусульманских информантов. Взаимодействия между тяжущимися сторонами и бюрократией породили более однородный и упорядоченный ханафитский легализм, разработанный экспертами-востоковедами на основе небольшого набора текстов. Через него полицейская власть распространялась на общины мечетей с подачи клириков и тяжущихся сторон, которые успешно апеллировали к такому представлению о законе. Этот новый упор на определенность письменно зафиксированных норм привел к обескураживающим результатам. Переопределение «аутентично исламского» в терминах из ограниченной выборки текстов и фиксированных правил подняло вопросы о религиозности тех подданных царя, кто понимал религию по-другому, и даже требовало пересмотра первоначальной точки зрения Екатерины Великой на беспокойный восточный фронт.

В этой главе мы исследуем завоевание степей к востоку от оренбургского фронта как поворотный момент имперской политики в отношении ислама. Начиная с 1730-х гг. некоторые элиты трех казахских племенных конфедераций или орд, населявших степи к северу от Каспия, приносили клятвы верности России именем исламской религии. С конца XVIII в. режим поддерживал распространение ислама среди этих кочевников. Екатерина понимала, что казахи следуют исламу не так, как татары на Волге, но была убеждена, что при регулярном доступе к мечетям и исламским школам и при помощи татар они могут перейти к более «цивилизованному» образу жизни и обратиться к торговле, земледелию и упорядоченному монотеизму^[293]. Императрица сделала ставку на то, что покровительство исламу в конечном счете преобразит степь, превратит скотоводов в крестьян, а разбойников – в местных ремесленников и торговцев. Но культивирование ислама было главным элементом

политики степного фронта лишь до тех пор, пока цари не установили полный контроль над регионом. После этого степные народы, увиденные сквозь призму развивающейся ханафитской ортодоксии, предстали в ином свете. Их религия, насколько ее можно было выявить в соответствии с новыми критериями, едва напоминала религию других мусульманских народов империи. И здесь режим столкнулся еще с одной трудностью. Подобно Униатской церкви, которую император Павел (годы правления 1796–1801) отверг, назвав якобы «ни рыбой ни мясом», религия кочевых казахов с трудом укладывалась в классификационные схемы имперских властей. Был ли режим обязан терпимо относиться к религии, чуждой этим людям? Дошла ли терпимость в степи до такой степени, что в ислам вредительно обратили те народы, которые могли бы стать христианами?

Имперская экспансия в XIX в. придала новый облик многовековой истории контактов России со степью. По мере того как царские войска в 1840–1850-х гг. продвигали линию крепостей от Оренбурга и Омска в направлении реки Сырдарья в Трансоксиане, государство начало брать на себя ответственность за управление кочевыми народами степи. Распространение царской власти на пастбищные земли казахов привело в степи казаков, солдат, славян-поселенцев и администраторов вроде того чиновника, что изображен на *ил. 5* в окружении своей семьи и знатных казахов на фоне кочевнической юрты. Казахи, ранее разделенные на три конфедерации, ныне оказались под управлением оренбургского генерал-губернатора, сибирских властей и Кокандского ханства, которое расширялось на север из густонаселенных Ферганской и Сырдарьинской долин. В 1860-х гг. русские, продолжая наступать, привели под власть царя около двух с половиной миллионов казахов. С приходом русских администраторов и поселенцев в степи начался смутный период. Природные катаклизмы – например, засухи и катастрофические бури – усиливали конкуренцию за доступ к пастбищным землям. Казахи боролись за выживание в этих тяжелых условиях; многие из них были вынуждены отказаться от скотоводства и осесть на земле. Отношения с русскими тоже были напряженными. Хаотичная колонизация, кое-как управляемая администраторами, привела многих казахов на грань выживания. Семьи элиты приспособивались лучше других, и сыновья знатных лиц получали доступ к российским учебным заведениям. В то же время для многих казахов на кону стояло нечто большее, чем их стада и пастбища. Религиозные споры стали еще одной чертой степного мира, перевернутого с ног на голову из-за вхождения в империю ^[294].

По мере того как чиновники брали на себя прямое управление этими

территориями, отношение к исламу в степи переосмысливалось. Во второй четверти XIX в. они начали сомневаться в фундаментальных положениях екатерининской политики. Во-первых, имперские этнографы и казахские информанты возбудили сомнения в принадлежности кочевников к исламу. Они заявляли, что государство ошиблось, распространяя эту веру среди людей, которые совершенно не понимали религии или только слегка симпатизировали исламу. Многие из этих же наблюдателей призывали государство поддерживать обращение казахов в христианство, а не в ислам. Во-вторых, те чиновники, что были связаны и с казахами, и с мусульманами оренбургского и поволжского регионов, пришли к выводу, что екатерининская политика в отношении к исламу как бастиону государства была ошибочна.

Царские власти не прекратили поддержки исламских учреждений на всей территории империи, но пересмотрели политику религиозной терпимости в степи. Они начали рассматривать казахов как особый случай, отличая их как от мусульман соседнего оренбургского региона, так и от оседлого мусульманского населения Центральной Азии. Однажды придя к убеждению, что казахи – не настоящие мусульмане, власти стали думать о том, чтобы присвоить казахскому обычному праву (*адат*) и клановым старейшинам, которые его осуществляли, многие из тех же функций, которые повсеместно присваивались шариату и мусульманским клирикам. Эти новые административные идеи также находили резонанс на Северном Кавказе, где царское правительство в 1860-х гг. наконец победило горцев и установило административный контроль. Там власти тоже воспользовались возможностью применять вместо шариата якобы светские обычаи для связи между местными общинами и царской администрацией^[295].

Власти столкнулись в степи с сообществами, глубоко разделенными из-за вопросов религиозной идентичности. В некоторых контекстах казахи считали себя мусульманами, но улемы за пределами степи и даже некоторые из казахов критиковали неоседлый образ жизни, который не позволял кочевникам строить свои собственные мечети и школы. С точки зрения критиков, они пренебрегали молитвами, образованием, постами, паломничеством и другими обязанностями мусульманина. Многие муллы считали, что казахи как народ крайне нуждаются в обучении строгому соблюдению тех норм шариата, что были объявлены ортодоксальными в медресе Поволжья и Трансоксианы.

Царские чиновники, выслушивая противоречивые заявления самих казахов о своей религиозной идентичности, становились на сторону тех из

них, что мыслили сходно с ними и разделяли их цель – увод казахов от ислама. С середины века государство стало главным участником шедшей среди казахов борьбы между сторонниками шариата и хранителями обычая, адата. Некоторые русскоязычные казахи защищали ислам как инструмент «просвещения» степи; другие сомневались, что направленные Екатериной татарские учителя и миссионеры способны исполнить ее цель – цивилизовать кочевников. Казахи, отвергавшие ислам и татарское влияние, стали союзниками администраторов, которые стремились установить свой собственный авторитет в области регламентации повседневной жизни в степи. Местные администраторы в союзе с этими казахскими информантами и поддерживавшими их фракциями казахских старейшин выступали за государственную поддержку светского обычного права вместо шариата как более надежную и полезную альтернативу опоре на мусульманских служителей религии. В то же время режим взял на себя роль регулятора обычного права, связав должность судьи (*бия*) с государственной администрацией. Чиновники курировали выборы и назначения на должности, подтверждали или отменяли решения этих судей. С 1860-х гг. власти начали серьезно вмешиваться в дела этих сообществ. Они часто определяли исход борьбы, поддерживая тех старейшин, кто выступал против мулл и их призывов подчиниться исламским законам.

Инкорпорация казахов в империю заставила заново провести границы религиозной терпимости. Царские законы предоставили неправославным общинам «свободу вероисповедания», включая право организовывать брачные и семейные дела согласно правилам своих религий. Но в степи местные власти затруднили казахам применение исламского права и жестко ограничили доступ к муллам и святым как из Волго-Уральского региона, так и из Трансоксианы. Между 1850-ми и 1860-ми гг. власти пытались подавить трансрегиональные религиозные контакты, но не отказались публично от основных принципов веротерпимости, продолжая ценить ее как инструмент влияния в соседних мусульманских регионах. Кроме того, в заботе об имперском порядке власти опасались столкновений, которые мог бы спровоцировать открытый отказ от веротерпимости.

Губернаторы дискредитировали общие положения о веротерпимости, издавая административные указы о закрытии мечетей и школ. Но тем самым они лишали себя управленческого аппарата, который шел рука об руку с веротерпимостью в остальных частях империи. Их отношение к религиозным учреждениям и мусульманским структурам на этой

территории затрудняло формирование связей между мусульманами и государством. К концу века эти административные меры привели к отчуждению и казахских элит, и простых людей. В ответ они вместе с мусульманами всей империи все громче требовали предоставить им законные права, включая доступ к мечетям, исламским школам и возможность жить согласно шариату. Эта политика вкупе с колонизацией казахских пастбищных земель славянскими поселенцами ослабляла локальные позиции режима и дестабилизировала его власть в степи^[296]. Опасаясь беспорядков и неконтролируемой деятельности мусульманских клириков, на рубеже веков правительство возвратилось, но лишь частично, к политике, объединявшей веротерпимость с иерархическим контролем.

Проблемы России в степи напоминали те, что вставали перед другими модернизовавшимися государствами при столкновении с кочевым населением. С конца XVIII по середину XIX в. царское государство действовало примерно так же, как его мусульманские соперники. В Османской империи и, позже, в Афганистане централизованные режимы ограничивали автономию кочевых сообществ. Они вводили налоги и воинские повинности и содействовали оседлому земледелию. Экспансия официально поддерживаемых религиозных учреждений – то, что османский администратор Осман Нури Паша назвал «цивилизующей оградой шариата», – играла принципиальную роль в проникновении государства в автономные племенные зоны^[297].

Применение правовых норм, разработанных официальной религиозной элитой в этих странах, как и в степях к северу от Каспия, основывалось на претензиях на религиозную ортодоксию и аутентичность. Казахи, как и кабилы Северной Африки, считались у своих мусульманских соседей несовершеннолетними мусульманами (а в этнографической литературе эпохи модерна считали таковыми и сами себя)^[298]. Эти представления сформировали французскую, британскую и российскую колониальную политику поддержки светских племенных «обычаев» против исламского права, но их нельзя воспринимать буквально как свидетельство нерелигиозности или неблагочестия казахов^[299]. Споры о религии казахов скорее выявляют господство более узкого понимания исламской ортодоксии в умах этнографов, чиновников, информаторов государства и посредников. На практике эти нормативные понятия не всегда получали государственную поддержку. Не мешали они и религиозным изменениям и непрерывному развитию специфически казахских мусульманских идентичностей. Как показал Аллен Франк, казахи под российским

правлением в XIX в. пережили нечто вроде «исламской трансформации»^[300]. Знатные казахи инициировали контакты с мусульманскими учеными из соседних регионов и нанимали их учителями к своим детям. Казахские родители посылали детей в региональные центры исламского образования и благочестия – такие, как Семипалатинск и Петропавловск, или в медресе в Каргалы, Астрахани и Троицке. Они читали исламскую литературу, в том числе поэтические сочинения о жизни крупных исламских деятелей, опубликованные в недорогих изданиях в Казани и Оренбурге. Многие даже начали переписывать свои родословные, заменяя немусульманских предков мусульманскими. Несмотря на споры между царскими чиновниками и изменения в политике, в конце XIX и начале XX в. *Pax Russica* по-прежнему поддерживал условия, благоприятные для распространения в степи новых форм исламского благочестия.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ ИСЛАМ

При Екатерине государственные элиты ассоциировали ислам с цивилизованностью. В рамках ее планов по умиротворению юго-восточного пограничья государство поддерживало строительство мечетей и исламских школ с татарскими учителями^[301]. Организация учреждений, связанных с монотеистической и космополитической религией, как казалось, давала экономный и просвещенный способ посадить казахов на землю и цивилизовать. Культивирование ислама должно было не только блокировать влияние османского султана, но и отвратить казахов от угона скота и пленников у других беспокойных подданных на пограничье, включая башкир, калмыков и русских.

При помощи мечетей и школ имперское правление должно было «вселять в них [казахов] людкость и лучшее обхождение»^[302]. К агентам имперского правления относились служители религии, набранные в городах и селах Поволжья и Оренбургского края, включая первого муфтия ОмДС. Режим призывал своих мусульманских подданных показать казахам блага трудолюбивой и нравственной жизни под покровительством царя. Но казахи были не только пассивными объектами имперской стратегии исламизации. С конца XVIII в. они обращались к российским властям с просьбами разрешить мусульманам из Поволжья и Оренбургского края жить у них в качестве религиозных ученых^[303].

Екатерина выражала уверенность, что новые мечети должны привлечь «и прочих в близости кочующих или обитающих к границам нашим». Она предполагала, что культивирование ислама «может послужить со временем способом к воздержанию их от своевольств лучше всяких строгих мер». Императрица также предлагала строить рядом с мечетями «Татарские школы по примеру Казанских» и караван-сарай, которые должны были приобрести облик «как то пристойнее» после строительства каменных оград вокруг них. Согласно этому плану, будущие мечети следовало строить в наиболее доступных местах и рассчитывать на вместимость 1500 человек. Она одобрила предложение местного губернатора Осипа Игельстрома назначать мулл «из Казанских Татар людей надежных» в «разные роды Киргизские» в качестве способа насадить «верность к нам и к удалению их от набегов и хищничества в границах наших». В следующем году Екатерина назвала «весьма полезным и нужным» план разделить степь на три части, и в каждой

построить города, и «для главнейших их родов мечетей, школ и гостинных двор»^[304].

Александр I продолжил политику Екатерины в отношении к исламу как к средству превратить казахов в подданных империи. Главную роль играли указные муллы и другие официальные носители религиозного образования и благочестия. Ученые и купцы из Каргалы, татарского села под Оренбургом, давали имперскому режиму множество посредников. На пограничных торговых пунктах и казахских кочевых стойбищах эти татары служили переводчиками для чиновников, регистрировали различные транзакции, выступали арбитрами в спорах между казахами и русскими и вели дипломатические переговоры^[305]. Оренбургский муфтий в Уфе выпустил около дюжины фетв с призывами к мусульманам заниматься земледелием. Важнейшим для царских властей было то, что указные имамы вроде Мухаммеда Мухамедова приводили к присяге на Коране казахских старейшин, тем самым делая их «верными подданными» царя^[306].

Царская стратегия принесла плоды в начале XIX в., когда чингизидский хан по имени Букей с несколькими тысячами кибиток выехал из одной из казахских племенных конфедераций, Малой Орды, и поселился в нижнем течении Волги и Урала; многие его люди занялись там «полезной» деятельностью вроде торговли и земледелия. Хотя правительство разделило кураторство над этими общинами между Астраханской и Оренбургской пограничными комиссиями, Санкт-Петербург предоставил хану широкую автономию в организации внутренних дел общин, которые позже стали называться «Букеевской» или «Внутренней Ордой». Основание исламских учреждений в ней сопровождалось покровительством земледелию, ремеслу и торговле, а также развитием бюрократической административной структуры. Мусульмане из-за пределов орды участвовали в этом процессе, и хан уделял особое внимание найму татарских мулл. В 1811 г. Букей обратился к министру иностранных дел графу Н. П. Румянцеву с просьбой предоставить законный статус трем татарским клирикам. Эти татары бежали из плена у других казахов в районе Бухары, женились на казашках и получили должности мулл у букеевских казахов. К концу 1840-х гг. количество подобных мулл выросло до 126^[307].

Сын Букея Джангир создал иерархическую организацию улемов по образцу ОМДС, с которым был связан через брак с дочерью первого муфтия^[308]. Царское правительство утвердило одного из клириков во главе

этого учреждения с титулом ахунда. Помимо проверки квалификации кандидатов, желавших стать указными муллами, ахунд занимался распространением религиозных знаний среди казахов. Патенты с печатью Джангира и верховного ахунда предписывали муллам «строить мечети и училища» и «праздновать недельные и годовые праздники». Директивы Джангира подчеркивали важность грамотности и призывали к ежедневным молитвам и соблюдению постов. Хан приказывал этим официальным муллам руководить молитвами и давать «простым киргизам наставления» по образцам, полученным от ахунда. Они должны были «простым и несведущим киргизам толковать все правила нашей религии», давать новорожденным мусульманские имена, совершать обрезания, бракосочетания и погребения.

Брачные практики подлежали особенно тщательной проверке. Хан наказывал своим муллам бороться с обычными практиками, когда, например, женихи «ходят к своим невестам до обвенчания, по прежнему киргизскому обычаю». Новые правила Джангира регламентировали выплату калыма и повторный брак вдов (теперь для него требовалось согласие и матери, и отца). В том же духе были требования к муллам Внутренней Орды уговаривать богачей платить милостыню (закят). Они должны были отговаривать «простых и несведущих» от насилия и воровства и побуждать их «уважать и быть всегда покорными Государю Императору и своему начальству»^[309]. Подобно оренбургскому муфтию, хан и его ахунд должны были культивировать ислам как институт социальной дисциплины и способ поддерживать порядок в семье и освящать связи казахов с царем.

Хотя Внутренняя Орда поселилась на российской имперской территории, Джангир правил как мусульманский суверен. Церемония принятия им титула хана Внутренней Орды в городе Уральске в 1824 г. была организована царскими властями, но освящена принесением официальной религиозной присяги и целованием Корана под руководством мусульманского клирика. В 1836 г. Джангир выпустил правила поведения на базарах, где предупреждал, что «пьянство не может быть терпимо между магометанами по духовному нашему закону», и советовал русским и другим поступать «благопристойно, не допуская нигде бесчинств, ссор и драк», порождаемых этим пороком. Его чиновники даже собирали исламский налог (закят), хотя это не вызывало общего одобрения. Муллы жаловались Джангиру в 1842 г., что старейшины сопротивляются благотворительным сборам и что «простой народ по свойственному

киргизу невежеству не слушается»^[310].

Хан также культивировал связи с царской бюрократией и образовательной системой. Он посылал детей элиты в российские школы, хотя также содействовал исламскому образованию этих учеников. В 1842 г. Джангир предложил назначить каргалинского ученого Садреддина Аминова учителем подготовительного курса для молодых казахов, отобранных для обучения в столичных гимназиях. Они обучались бы в ханской ставке «арабскому, персидскому, татарскому, и русскому», а также «элементарным наукам и закону магометанскому»^[311]. Сам Джангир покровительствовал книгоизданию. Во время поездки в Казань в 1844 г. он убедил профессора Казем-Бека опубликовать ханафитский правовой текст (*Мухтасар аль-викайет*), который хан надеялся распространить среди казахов, а Казем-Бек намеревался сделать «очень полезным для ориенталистов Европы». Внутренняя Орда стала и потребителем, и источником известных публикаций Казем-Бека и других книг, издаваемых в Казанском университете. Джангир коллекционировал десятки турецких, персидских и арабских рукописей для библиотеки университета, где его наградили титулом почетного члена. В 1840-х гг. среди элитного окружения хана встречались фигуры вроде 28-летнего Куббульсын-ходжи Караулова. Претендующий на происхождение из рода святых Караулов был представителем нового поколения, сформированного имперским военным образованием при Николае. В Неплюевском военном училище он изучал «французский, немецкий, русский, арабский, персидский и татарский; науки – историю, географию, арифметику, российскую словесность, начальные основания математики, физики, и естественной истории».

Николай I тоже поощрял казахов следовать ортодоксальным нормам, поддерживаемым исламскими учреждениями режима. Православные миссионеры и некоторые местные чиновники выступали против государственного участия в пропаганде ислама среди казахов, но центральные правительственные чиновники по-прежнему были убеждены, что развитие оседлой жизни связано с тем, что они считали нормативными исламскими практиками. В 1851 г. царский чиновник А. Евреинов осыпал похвалами Джангира за содействие переходу от скотоводства к земледелию и торговле^[312].

МУСУЛЬМАНЕ, МАНИХЕИ И ЯЗЫЧНИКИ

Продвижение царской администрации за юго-восточную границу и инкорпорация казахов поставили сложные задачи перед государством и его системой организации ислама, разработанной в Санкт-Петербурге и Уфе. Власти столкнулись не только с трудностями интеграции огромного кочевого населения с племенной структурой, но и с тем, что религия этих новых подданных разрушала концептуальную определенность, лежавшую в основе иерархической структуры веротерпимости. Царские власти имели дело с конфликтующими теориями о религии казахов и понимали, что она тесно связана с кочевым образом жизни.

Чиновники и эксперты при Николае I и Александре II судили казахское общество в сравнении с впечатлениями об исламе, сформированными в новых центрах ортодоксии – таких, как Стамбул и Казань, и тщетно искали конвенциональные признаки того ислама, который они знали. У казахов явно не было ни мечетей, ни клириков. Этнографы применяли сравнительные модели, опиравшиеся на нормативные и объективированные понятия о религии^[313]. Большинство из них даже отрицали самоопределение многих казахов как мусульман, а считали их религиозно индифферентными людьми. Местные власти представляли то, что им казалось отсутствием религии у казахов, как свидетельство готовности этого народа пройти через направляемую государством трансформацию, немыслимую для остальных подданных в тисках «магометанства». Некоторые ученые утверждали, что казахи отличаются от язычников только потому, что степная политика Екатерины открыла их для ислама. С середины века местные чиновники Оренбургского края объединились с епископами, добиваясь отмены политики, унаследованной от императрицы. Они доказывали, что ее покровительство исламу изжило себя в качестве стратегии умиротворения юго-восточного пограничья. Тем временем губернские чиновники сблизили позиции с православным духовенством, которое осуждало ислам как силу, враждебную государственным интересам.

В начале правления Николая I губернские власти с тревогой реагировали на массовые выходы из православия и переходы в ислам среди крещеных представителей (или их потомков) тюркоязычных и финно-угорских народов^[314]. Власти запрещали любую смену религии, кроме крещения в «первенствующей и преобладающей» православной церкви,

которая пользовалась исключительным правом прозелитизма, и обвиняли «магометанское духовенство» и ОМДС в стимулировании этой смены религии. Они укрепились в своем убеждении в 1830-х гг., когда до Поволжья и Урала дошли новости о войне Шамиля против царского правления на Северном Кавказе.

С 1850-х гг. отношения с Османской империей и новые процессы во всем исламском мире стали доводами против того, чтобы российское государство и дальше покровительствовало мусульманским учреждениям^[315]. Опыт европейских держав усилил тревожность имперских элит в отношении «фанатизма» и «ненависти к христианам» как сил, повсеместно вдохновлявших мусульманские восстания и беспорядки. Сопrotивление французскому правлению в Алжире, «мятеж» 1857 г. в Британской Индии и мусульманское восстание в империи Цин – все это привлекало внимание читающей публики. В то же время интеллектуалы-панслависты изображали конфликты с османами – такие, как Крымская война 1853–1856 гг. и Русско-турецкая война 1877–1878 гг. – как симптомы всемирной борьбы между православием и исламом.

Внутри России развитие новых научных дисциплин начало влиять на переформулировку религиозной политики. Этнографы и географы основывались на работах своих предшественников в области естественных наук. Классифицирующие описания областей, народов, флоры и фауны империи, ставшие многочисленными в 1830–1840-х гг., отличались от более ранних проектов не только масштабом и охватом, но и, что важнее, направлением. Авторы таких исследований, зачастую спонсированных МВД, считали, что научное знание должно облегчить переход к более систематическим и эффективным формам полицейского администрирования и экономического развития^[316]. Этнография, которая в 1840-х гг. была институционализирована в рамках Императорского русского географического общества, пролила новый свет на разнородные конфессии империи. Этнографы предлагали свои труды администраторам, но этнографические описания подвергались перетолкованию в имперских канцеляриях. Этнографическое знание было лишь одной из нескольких переменных, доступных тем, кто делал политику. На формирование этой политики чаще оказывали решающее влияние взгляды имперских информантов, и в первую очередь – полицейская озабоченность поддержанием порядка.

Первая большая работа, посвященная исключительно казахам, вышла

в свет в 1832 г. и стала главным ориентиром для имперских администраторов. Алексей Левшин в своем «Описании киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей» скептически высказывался об истинном характере казахской религии. Левшин рассказывал, что спросил двух казахских информантов: «Какой вы веры?» Они ответили: «Мы не знаем». Левшин утверждал, что такой ответ можно было услышать «от большей части их соотечественников». Это привело его к выводу, что «трудно решить, что такое киргизы – магометане, манихейне или язычники?». Он отмечал, что казахи имеют представление о «высочайшем существе», и многие из них «поклоняются ему по законам Корана», но «другие смешивают учение исламизма с остатками древнего идолопоклонства». Третьи все еще верили, что человеческой жизнью управляют «божество благое» по имени «Худай» и «злой дух или шайтан, источник зла»^[317].

С точки зрения Левшина, несмотря на причудливое смешение трех разных религиозных систем в этих верованиях, истинная мера религиозного невежества казахов заключалась в их обращении к разнообразным «духам», «колдунам» и «ворожеям». Исследователи казахской жизни более ранних периодов – такие, как немецкий натуралист Петер Симон Паллас, – писали, что у них видную роль играли мужчины, занимавшиеся целительством и предсказанием будущего. Но наблюдатели не приписывали этим лицам главной роли в казахской религии. Напротив, в описании Палласа они в основном стояли вне казахской религии и занимали в степи высокое положение только из-за малочисленности «магометанского духовенства»^[318]. Но, по мнению Левшина, вера казахов в магические силы представляла собой общую порчу религии. Утверждая, что никакая легитимная религия не должна нести следов «магии» или «суеверия», Левшин отказывался признавать чем-либо кроме «манихейства» ссылки его информантов на Худая (предположительно от *Khodā*, «Бог» на фарси) и Шайтана («Сатану»).

Тем не менее Левшин решил, что в этом «смещении различных исповеданий» важнейшим элементом было «магометанское». Несмотря на отсутствие у казахов «фанатизма», который он приписывал мусульманам других регионов, Левшин считал, что следы ислама у казахов являются причиной их враждебности к «неверным», включая христиан, буддистов и шиитов (несмотря на его утверждения, что казахи имеют лишь смутное представление о различиях между суннитами и шиитами). Левшин утверждал, что многие казахи пренебрегают ежедневными молитвами

и постами, но обращал внимание на полигамию как важный принцип ислама, воспринятый казахами в наибольшей полноте.

Левшинское противоречивое, но влиятельное «Описание» заронило сомнения в целостности и серьезности религиозных убеждений казахов и тем самым подкрепило критику царской политики. Левшин рассуждал, что при малочисленности «усердных мусульман» среди казахов «исланизм совсем бы мог в нем угаснуть», если бы не «духовные», которые выступают как его единственные защитники. Он подчеркивал, что эти клирики чужие в казахском обществе. Некоторые прибывают из городов Бухары, Хивы и Туркестана. Другие занимают оплачиваемые российским правительством должности писарей при ханах и племенных вождах. Левшинские утверждения об индифферентности казахов к религии вообще и исламу в частности пережили автора, и его изображение бродячих и легализованных государством мулл как вероломных проповедников чуждой – и политически подрывной – традиции среди доверчивых пастухов оказало сильное влияние. Имперские чиновники и православные священники приводили его утверждения в качестве эмпирического свидетельства против государственной поддержки ислама. При Николае I труд Левшина стал парадигмальным в научных кругах. Но заявления, основанные на одной лишь этнографии, не могли отменить сложившейся административной практики^[319].

Важнее этнографов были казахские информанты. В начале 1840-х гг. в пограничных поселениях были организованы школы, казахи начали служить в регулярной армии, а сыновья знатных лиц стали выступать как посредники и союзники царских пропагандистов активной роли государства в трансформации степи. Некоторые информанты, играя роль посредников между коренными элитами и чиновничеством, свидетельствовали о местных обычаях и нравах, благодаря которым ислам выглядел для казахов чужим. Но казахское общество было разделено, как и информанты, говорившие от его имени. Даже те казахи, которые выдвинулись благодаря имперскому образованию и военной службе, не были едины в вопросе об исламе. Некоторые представляли эту религию опасностью для царского правления; другие отстаивали связь между распространением ислама и развитием казахского общества. Офицер и этнограф Чокан Валиханов настаивал на нерелигиозности своего народа, а Мухаммад-Салих Бабаджанов обращал внимание на Внутреннюю Орду и правление Джангира, намечая параллельное развитие «прогресса» и исламского образования.

В декабре 1860 г. Бабаджанов, советник администрации Внутренней

Орды, опубликовал в петербургской ежедневной газете «Северная Пчела» письмо, где провозглашал, что «в душе всякий киргиз есть магометанин суннитской секты». По его словам, этот факт остался незамеченным «от нетвердого знания ими правил религии и смешения с ними народных обыкновений». С 1830-х гг. татарские муллы распространяли грамотность и знания, но Бабаджанов критиковал педагогику этих мулл как «жестокость», а их самих характеризовал как лезущих не в свои дела. Он оставил место для похвалы Джангиру и школе, основанной ханом в своей ставке. Помимо «правил магометанской религии», казахские дети учили там русский язык. Он приписывал ханам Букеевской Орды заслуги улучшения «нравственной жизни» в ней и «развития умственных своих способностей»: Букей решил вывести «наших киргизов» из степи на астраханскую территорию, «где киргизы под влиянием оседлых соседей получили кроткий нрав», а Джангир «собственным примером усердия и рвения к учению татарской грамоте, правилам ислама и русскому языку и письму доказал киргизам, что учиться никому неунизительно и никогда не поздно». Бабаджанов утверждал, что ислам принес казахам «просвещение» и сделал их лучшими подданными России^[320].

В то время как Бабаджанов защищал ислам казахов в столичной прессе, оренбургские чиновники сомневались в том, что ислам способствовал делу просвещения в степи. Амбициозный чиновник Василий Васильевич Григорьев стремился выдвинуться, переориентировав политику в сторону отказа от опоры на ислам. Григорьев был новичком на фронтире; он прибыл в Оренбург в 1852 г. после получения востоковедческого образования в Одессе и Санкт-Петербурге. Он служил в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий МВД, а затем на других должностях в министерстве; он был также одной из главных фигур в Императорском русском географическом обществе^[321]. По прибытии в Оренбург Григорьев получил приказы расследовать обвинения в коррупции против руководителей Букеевской Орды. Когда петербургские власти направили его расследовать дела семьи Джангира после смерти хана в 1845 г., Григорьев выказал себя неусыпным стражем государственных интересов в борьбе с теми членами местного правительства, которых он критиковал за небрежное управление ордой.

Этот ученый недолго служил в новой должности, прежде чем ему удалось выявить ущерб, нанесенный ханом и его семьей вопреки репутации хана как «благонамеренного двигателя гражданственности и защитника русских начал в орде»; по словам григорьевского биографа,

России было причинено такое «зло», которое во много раз превысило ущерб от всех прежних ханов, вместе взятых. Джангир оставил после себя «неизгладимые, как сказать, следы безнравственности». Григорьев утверждал, что Джангир не только объявил своей личной собственностью более 4000 квадратных километров земли, занятой ордой, но и, хуже того, служил «выгоды свои», обращая казахов к «магометанству, о котором до него они и понятия не имели». Он успешно «напитал» элиту «враждебную христианству и просвещению невежественною мусульманскую гордостью». Григорьев обвинял Джангира, что ради этой цели тот вырастил «целую армию мулл, составляющую в настоящее время самый безнравственный и вредный для русского правительства класс народонаселения в орде». Сочетая «самовластие» с «алчностью», «ловкий» Джангир первым из казахских ханов заставил платить исламский закят в дополнение к ранее добровольному казахскому налогу сугум^[322].

Вклад Григорьева в управление фронтиром состоял в его идее, что содеянное Джангиром «зло» может породить добро. Казахи, разочарованные дурным управлением хана, «стали предпочитать ханской власти управление ими через добросовестных русских чиновников». Согласно биографу Григорьева, эта тенденция привела его к выводу, что «орда способна принять спокойно всякое преобразование, всякое возможное сближение с общерусским устройством, лишь-бы только произведено оно было осторожно и с умением»^[323].

Один казахский информант подкрепил аргументацию Григорьева. Чокан Валиханов, сочетавший знание языков с военным образованием в кадетском корпусе, стал в 1860-х гг. самым известным интерпретатором казахского общества. Он заслужил доверие писателя Федора Достоевского, который восхвалял его как «первого киргиза, образованного по-европейски вполне» и выражал свою «любовь» к нему. Валиханов, сын знатного человека из Внутренней Орды, в 1830-х гг. поступивший на имперскую службу, собирал разведывательные и этнографические сведения о народах степи и оазисных городов Центральной Азии для армии и Азиатского департамента МИД. Кажется, он смотрел на Александра Казем-Бека как на соперника; коллега Валиханова Хусаин Файзханов жаловался в письме к нему в 1863 г., что «Казембек переводит каноны Мухаммеда и изображает из себя аристократа»^[324]. Валиханов использовал свой статус потомка Чингисхана и ученого с европейским этнографическим образованием, доказывая необходимость полной переориентации царской политики в отношении кочевников.

Валиханов призывал к прямому государственному вмешательству в степные дела и к официальной политике активного «распространения европейского просвещения». В меморандуме конца 1863 или начала 1864 г. он предостерегал против поддержки исламских институтов и деятелей среди казахов: «Ислам не может помогать русскому и всякому другому христианскому правительству, на преданность татарского продажного духовенства рассчитывать нельзя». Основываясь на своей новой работе «Следы шаманства у киргизов», Валиханов утверждал, что ислам остался чуждой и маргинальной силой: «Мусульманство пока не въелось в нашу плоть и кровь». Он объяснял, что хотя ислам «грозит нам разъединением народа в будущем», в степи до сих пор преобладает «двоеверие», «как было на Руси во времена преподобного Нестора». Подобно русским древних времен, казахи в сердце своем остались язычниками^[325].

Возвышение Валиханова совпало по времени с фундаментальной перестройкой имперских учреждений в ходе Великих реформ после поражения России в Крымской войне. Вслед за освобождением крепостных правительство Александра II планировало провести большие судебные реформы^[326]. В том числе планировалось создать суды, которые распространили бы действие имперского права на более единообразной основе по всей территории империи. Но Валиханов возражал против внедрения имперского права, апеллируя к одному принципу, давно применявшемуся на беспокойных границах. Он предполагал, что практика администрирования через «обычное право» может служить прагматичной альтернативой государственной поддержке ислама и перспективным инструментом постепенной интеграции казахов в главное русло жизни в империи.

Официально санкционированная практика обычного права имела долгую историю, будучи применяемой в управлении как православными крестьянскими общинами, так и коренными народами в пограничных землях. Уже во второй четверти XVIII в. царские власти приказали данническим племенам Сибири разбирать внутренние споры перед своими «старейшинами». Позже законодатели заключили, что народы, которые так сильно отличаются от православных своими верованиями, манерами, внешним видом и вообще образом жизни, должны иметь и другие правовые нормы. Государство предоставило право жить согласно обычному праву тем народам, которые, по-видимому, имели более низкий уровень социальной организации и нуждались в защите от более хитрых людей-хищников – таких, как русские поселенцы и администраторы. Указ

1783 г. даровал различным племенам Иркутской губернии свободу «по гражданским делам между ними разбираться» перед их «старшин или выборных»^[327]. Конечно, государство сохраняло монополию на ведение судебных дел, в которых оно имело интерес, и защищало свою прерогативу определять, какие преступления должны наказываться по общим законам.

На практике местные чиновники активно участвовали в определении форм, которые принимало обычное право в каждой общине. Российские власти, как и их современники в Британской Ост-Индской компании, искали у коренных народов видных лиц и тексты, которые, по-видимому, хранили сведения о местных «законах и обычаях». В Бенгалии администраторы переводили и компилировали тексты в поисках компендиума, основанного на однозначных правилах «индуистского» и «магометанского» права, которые помогали бы британским колониальным властям контролировать местный юридический персонал^[328]. Царские бюрократы искали аналогичные источники. В Сибири при контактах с местным населением они просили дать им авторитетные тексты. Власти рассчитывали, что эти записи помогут им упорядочить апелляции и заявления, выдвинутые «недовольными» конфликтующими интерпретаторами норм обычного права. Предполагалось с самого начала, что царские чиновники будут участвовать в разработке обычного права. Принимая прошения от неудовлетворенных тяжущихся сторон, они создавали механизм апелляции, превращая губернаторов и полицию в главных действующих лиц в процессе дефиниции и имплементации норм обычного права^[329].

Согласно «Уставу об управлении инородцев», созданному Михаилом Сперанским в 1822 г., выявление этих правовых норм стало совместным делом бюрократии и местных информантов. Чиновники собирали информацию у «почетных инородцев», и государственный комитет отсеивал их, уточняя, какие «законы и обычаи» лучше всего подходят для административных целей режима. Наконец, стоящий на три уровня выше собрания коренных жителей генерал-губернатор утверждал или отклонял отобранные комитетом правовые материалы. Законы, «каждому племени свойственные», затем должны были проводиться в жизнь «старейшинами» и другими лицами, выбранными общиной. Царские чиновники курировали их деятельность и применяли правила, созданные совместными усилиями^[330].

Среди казахов Валиханов выступал как протагонист определения «обычного права», развившегося из жесткой конкуренции среди

старейшин и других казахов. В начале 1860-х гг. центральные министерства обсуждали введение новой системы, нечто вроде смешанного судебного органа под названием «мировой суд». Изначально он предназначался для крестьян и горожан после отмены крепостного права и включал в себя выборного мирового судью, который судил гражданские тяжбы и мелкие преступления на основе имперских законов или обычных правовых норм, с его точки зрения, наиболее подходящих к данному случаю. Но в 1864 г. Валиханов написал меморандум, где отстаивал сохранение у казахов суда старейшин, основанного на обычном праве, вместо введения смешанного суда. Ссылаясь на Джона Стюарта Милля, Валиханов призывал к осторожности в реформах и советовал внимательно изучать «умственные, нравственные и политические качества» людей, которых они затрагивают. Он убеждал: «Условия племенного организма среды, климата и почвы должны быть всегда на первом плане, ибо все человеческие побуждения и мотивы обуславливаются совокупным влиянием физических и социальных условий»^[331].

Недавняя европейская история показала опасность реализации теорий, противоречащих духу народа. Русская история тоже дала негативные модели такого рода реформ: «Современные наши историки недаром все наши общественные болезни и аномалии приписывают сокрушительному и антинародному духу петровской реформы». Но Валиханов отрекался от «узкой [теории] народности», которая восхваляла партикуляризм ради него самого. Напротив, он доказывал, что «усвоение европейского, общечеловеческого просвещения и энергичная борьба с препятствиями, мешающими достижению этой цели, должна составлять конечную цель для всякого народа, способного к развитию и культуре»^[332].

Валиханов, жадно изучавший этнографическую теорию, понимал сложную взаимозависимость между культурой и биологией. Он настаивал: «Культура может изменить организм человека к лучшему, как культурный уход улучшает породу домашних животных». Валиханов советовал: «Чтобы сделать киргиза способным к восприятию европейских преобразовательных идей, нужно предварительно путем образования развить его череп и нервную систему». Реформам Сперанского, проведенным в степи в 1824 г., на взгляд Валиханова, недоставало этого понимания. И новейший комитет, образованный в 1852 г. для выяснения «народных мнений» у «знатных» казахов как основы для судебной реформы у казахов Сибири, рисковал привести к столь же вредным

последствиям. «Народные мнения» он отвергал как «лепет неразумного дитяти»^[333].

Валиханов утверждал, что заявления, сделанные перед комитетом представителями «привилегированного класса киргизского народа», продиктованы личными интересами. Во-первых, по его словам, кампания по сбору информации у казахов проводилась с грубыми ошибками. «Равнодушие», «невежество и непонимание своих интересов» и недоверие к правительству в совокупности исказили истину в ответах на комитетские вопросы о казахских правовых обычаях. Во-вторых, не все респонденты были согласны друг с другом. «Масса народная» хотела, чтобы «суд биев» сохранился в своей «древней народной форме», в то время как «чиновные, титулованные и богатые киргизы» громко требовали признания себя в качестве «мировых судей» или «судейских чиновников». Хотя чиновники из комитета по сбору сведений приветствовали апелляции старейшин к «реформе» казахской судебной жизни, Валиханов отвергал их ответы на официальные опросы как результат «интриг», основанных на «низких побуждениях»^[334].

Вместо них Валиханов предлагал основываться на «исторических и статистических фактах» о казахских правовых институтах с целью защиты интересов крупнейшей группы «инородцев» империи (в подданстве России было почти восемьсот тысяч казахов и еще двести тысяч пока не присягнули Санкт-Петербургу). Он заключал: «древнейший» суд биев «вполне удовлетворяет условиям нашего народного быта». Валиханов отмечал, что несмотря на сорок лет царского влияния, суд биев оставался таким, «каким он был за сотни, может быть, за тысячу лет до нас». Он утверждал, что казахи редко жаловались на решения этих судов или апеллировали к имперским законам. Немногочисленные случаи жалоб на решения биев и обращений в имперские суды относились к представителям элиты; то были люди, «заклейменные народным презрением, люди вполне безнравственные, которые незаконными путями, через русских чиновников надеялись правом исправить проигранное на народном суде дело». Более того, по словам Валиханова, даже русские истцы зачастую предпочитали суд биев русской судебной процедуре; только в этом году в Кокчетавском уезде таким образом разбирались дюжины подобных дел^[335].

Он доказывал, что мировой суд, который реформаторы предлагали ввести в казахской степи, вопреки заявлениям многих чиновников и некоторых представителей казахской элиты, не эквивалентен суду биев.

В отличие от мировых судей, биев никто не выбирал и не назначал, они не получали фиксированного жалования, не имели официально подтвержденной квалификации и не служили в определенной юрисдикции в течение установленного срока. Казахи присваивали титул бия на неформальной основе.

Казахский ученый сравнивал их авторитет с авторитетом «поэтов, ученых и адвокатов» в Европе. Там люди почитали Шекспира и Гёте как великих поэтов, основывая суждение на неформальном общественном мнении, а «не на декретах правительств и не на формальных выборах народа». Бий выступал как судья, лишь когда тяжущиеся добровольно обращались к нему из-за его «хорошего reputation». Суд биев еще больше отличался от предлагаемого мирового суда тем, что проводился только нерегулярно. Валиханов отмечал, что, в отличие от новых судов, бий выносил индивидуальное решение, только когда тяжущиеся принадлежали к его роду и соглашались на эту процедуру. Главное достоинство суда биев заключалось в «отсутствии формальностей и всякой официальной рутины». Валиханов утверждал, что эта неформальность предотвращала разные виды «интриг». Тяжущиеся могли свободно выбирать своих биев, не неся бремени официальных выборов, подверженных манипуляциям из-за родовых связей и жадности чиновников. Он настаивал, что «формализм и бюрократическая рутина» принесут народу, к которому эти чуждые законы все еще плохо приспособлены, только «застой». Реформа должна соотноситься с «материальными нуждами» и «национальным характером» населения, когда вопрос стоит об улучшении его жизни^[336].

Валиханов обвинял прежних законодателей в нарушении этого принципа при назначениях мусульманских мулл судьями в бракоразводных делах казахов. Он утверждал, что повсюду, кроме Кокчетавского уезда, казахи отвечали на вопросы об обычном праве просьбой, чтобы «дела о браках и разводах, находящиеся теперь в ведомстве мулл, предоставить по-прежнему суду биев». Он повторил свое утверждение, что казахи до вступления в российское подданство были мусульманами «только по имени» и составляли «в магометанском мире особый суннитский раскол». Они никогда не принимали «мусульманских законов», которые «были введены в степь путем правительственной инициативы»^[337].

Валиханов выражал недовольство политикой утверждения ислама «там, где он не был вполне принят самим народом». Он обвинял «великого Сперанского», что тот действовал в сибирской степи как «апостол Магомета», потому что назначал мулл и предлагал строить мечети

и татарские школы. Удивляясь, что столь замечательная личность стала «распространителем такого невежественного и дикого учения», Валиханов предполагал, что единственное возможное объяснение заключалось в следующем факте: во времена Сперанского считалось неприличным принимать в российское подданство людей, которые не имели «никакой религии», или официально признавать какую-либо группу «за раскольников, хотя бы и мусульманских». Он сетовал, что Сперанский счел политически вредным поддерживать их обращение в христианство.

Валиханов указывал, что в то же время оренбургская пограничная администрация начала принимать меры противодействия «развитию ислама» и запретила татарам служить муллами или жить у казахов длительное время. Напротив, в Сибири местная администрация продолжала следовать «покровительственной системе» в отношении ислама, благодаря чему эта религия у казахов этого края сделала «исполинские шаги». Он считал, что «полуграмотные муллы из татар и фанатические выходцы из Средней Азии, выдающие себя за святых», участвовали в «нравственном нашем растлении» при поддержке правительства. Валиханов предупреждал: «Нужно знать, какие люди у нас в степи занимают священнические места, кому вверена нравственная паства киргизского народа и суд в отношении такого трудного общественного вопроса, каков брак». Нападая на татар, которые составляли большинство этих мулл («все они без исключения плуты»), он осуждал «темное царство» народа, «невежественного в высшей степени, едва знающего свою грамоту, но зараженного мрачным изуверством и диким суеверием». Апеллируя к авторитету одного из известнейших востоковедов середины века, он заметил, что профессор Илья Николаевич Березин исследовал Коран и хадисы и показал, что «мусульманство и образованность – понятия несовместимые, даже враждебные, одно другое вытесняющие». Валиханов отрицал возможность «реформации» ислама – религии, «которая имеет основанием своим дикие варварские предрассудки кочевых арабов шестого столетия, предания спиритуалистов, жидов и разные фокус-покусы персидских магов того же периода»^[338].

Он настаивал, что татарский ислам как разновидность «пуританизма» был еще хуже ислама турок и персов. Валиханов утверждал: «Татары отвергают поэзию, историю, математику, философию и все естественные науки, считая их искушениями для слабого человеческого ума, и ограничиваются одной мусульманской схоластикой и казуистикой». Казахи научились у татар читать книги и поэмы на татарском и чагатайском языках. Но, как предполагал Валиханов, это в свою очередь

открыло казахам учение Шамиля, грозного врага царского правления на Кавказе, и другие виды «фанатического сумбура»^[339].

Валиханов побуждал правительство заботиться не о том, чтобы преследовать кражи скота и лошадей и «вообще дисциплинировать киргизский народ», а заниматься его образованием и проверять деятельность мулл и дервишей, развращающих его. Он также предлагал другой способ реформирования казахских брачных практик. Чтобы прекратить «грубый обычай» обручения казахских девочек в очень юном возрасте без их согласия, правительство передало муллам контроль над браками и разводами. Он доказывал, что эту ошибку можно исправить и реформировать эту практику даже без посредничества мусульманских клириков. Правительство могло бы убедить главных султанов и администраторов поддерживать «строгое наблюдение», чтобы «под страхом ответственности» отцы не женили сыновей и не выдавали замуж дочерей до определенного возраста и без их согласия. Он предупреждал, что «полицейский надзор и дух времени» потребуют долго ждать достижения желаемых изменений, и добавлял, что большое количество жалоб и прошений в связи с казахскими брачными спорами показывает, что даже «мусульманский шариат был совершенно бессилён против силы укоренившегося обычая». Валиханов заключал, что ради подавления «вредного влияния всякого ультраклерикального направления на социальное развитие народов» и в борьбе против мулл и их «фанатизма» государство должно лишить мусульманское духовенство права контроля над брачными делами и, «согласно просьбе народа, дела о браках и разводах предоставить по-прежнему суду биев, тем более, что брак у магометан не есть таинство»^[340].

Целью Валиханова было сохранение власти «обычаев» в противовес наступлению исламского права, и это означало отход от имперской практики. В каждой конфессиональной общине государство укрепляло власть религиозных авторитетов в семейных делах. Но у казахов местные родовые старейшины настаивали, что бракоразводные дела подлежат суду биев. В преддверии реорганизации судов у казаков и «инородцев» Западной Сибири администрация генерал-губернаторства привлекла Валиханова к выяснению мнений местной элиты о возможных реакциях на проектируемые реформы. Как стало ясно из их ответов, Валиханов постарался не только отразить их мнения, дошедшие до властей, но в той же мере и сформировать их.

Казахские султаны и бии из Кокчетавского, Акмолинского,

Атбасарского и Баян-Аульского уездов высказали те же пожелания, что и Валиханов в своих прежних записках о реформе казахских судов обычного права, и почти в тех же выражениях. Все высказывали желание «сохранить целостность обычаев своих предков, вполне удовлетворяющих родовой быт». Они просили правительство сохранить «суд биев и съезды, существующие у нас с незапамятных времен, во всей их силе»^[341]. Но эти информанты, «соображаясь с духом нового положения о судеустройстве и судопроизводстве», признавали, что «некоторые дополнения и изменения» могли бы быть «полезными». В каждом уезде они настаивали на самой широкой юрисдикции судебной власти биев и применяемых ими «обычаев», но некоторые полагались на юрисдикцию имперских судов в делах по многим правонарушениям, перечисленным в царском уголовном кодексе.

Хотя информанты выдвигали свои запросы во имя обычая и традиционного «родового быта», в области брака и развода эти запросы демонстрировали значительное разнообразие практик. В Акмолинском уезде элиты заявляли, что бракоразводные споры подлежат суду биев, но предлагали, чтобы указные муллы могли участвовать в апелляциях. Напротив, в Атбасарском уезде султаны и бии искали поддержки в полном устранении мулл и исламского права, причем язык выдавал влияние их интервьюера Валиханова: «Так как брак не составляет у нас таинства, а есть простой договор, то спорные дела о браках и разводах, разбираемые ныне указными муллами, мы просим предоставить разбирательству биев по своим степным законам и обычаям». Респонденты из Баян-Аульского уезда также просили поддержки со стороны законодателей. Они предлагали решение: «Спорные дела о браках и разводах, бывшие до сего времени в руках мулл, передаются опять суду биев». Родовая знать вслед за Валихановым обращалась к государству за помощью в борьбе с угрозой хрупкому авторитету биев со стороны мулл. Апеллируя к древней традиции, они стремились перевернуть практики того времени и отнять власть у официальных выразителей шариатских правовых норм^[342].

* * *

Законодательство от октября 1868 г. инициировало формальную интеграцию степи в административную структуру империи. Оно поддержало заявления Валиханова о доминировании у казахов обычая

и авторитета биев в применении правовых норм к семейным и другим тяжбам. Но законодатели, составляя это временное положение для военной администрации территории, вдохновлялись противоречивыми принципами. С одной стороны, разделив территорию, ранее управлявшуюся казахскими ордами, на четыре области – Уральскую, Тургайскую, Акмолинскую и Семипалатинскую, и далее на уезды, они стремились ослабить «родовое начало» у казахов. Как отметил один чиновник и эксперт по казахскому обычному праву, закон разделит население на городские и сельские округа «с целью разъединения киргизских родов, ибо признавалось вредным в политическом отношении соединение большого рода под властью одного родоначальника». С другой стороны, в центре новой политической ориентации стояло обычное право, как утверждалось, основанное на том же «родовом начале». Старейшины, которые интерпретировали и применяли это право, должны были служить помощниками имперского управления в роли кураторов всех дел, что в царской системе подпадали под категорию «гражданских», и многих из категории «уголовных»^[343].

Положение 1868 г. отдавало брачные и семейные дела под юрисдикцию суда биев, который должен был судить «по народным обычаям», и тем самым поддерживало патриархальное обычное право за счет шариата. В том, что касалось брачных тяжб, закон устанавливал уникальный механизм апелляции, связывавший практику обычного права с административной властью. Подобно прежним узаконениям других форм обычного права (и как в случае мусульманских тяжб о наследстве под юрисдикцией ОМДС), статья 163 разрешала «стороне, недовольной решением народного суда», обращаться с жалобой к уездному начальнику, который затем брал на себя полномочия вынести решение по делу. Тяжущиеся стороны, которые отказывались принять это решение, могли также подать жалобу губернатору. Апелляции, порождаемые брачными и другими спорами, связывали казахские обычаи с царским законодательством. Этнографы и администраторы восхваляли казахов, которые обращались к имперскому закону, и прославляли влияние общегосударственных законов на обычное право. Но количество апелляций все равно не удовлетворяло этих чиновников^[344].

В последние десятилетия века, судя по источникам из разных мест, сторонники исламского права усилили свои позиции в борьбе между шариатом и адатом. Ученый Вильгельм Радлов нашел доказательства этих религиозных изменений в казахских песнях. Он назвал собранные им

дидактические песни «книжными песнями», потому что казахские певцы воспроизводили их на основе текстов, тогда как другие пелись по памяти. Согласно Радлову, эти песни сочиняли муллы, и через них вводили в казахский язык персидские и арабские слова и грамматические конструкции. Эти песни, действуя как «посланники ислама», распространяли религию «подобно медленно действующему яду». Радлов заявлял, что благодаря им немногочисленные грамотные казахи стали «отчужденными от духа народа [Volksgeist]». Эти песни призывали принять откровение Пророка и подчеркивали ритуальную чистоту, подаяние милостыни, важность молитвы, чтение Корана и избегание греха в этом мире, где люди только «гости»^[345].

В конце 1880-х гг. администратор и этнограф Н. И. Гродеков отметил это «стремление к шариату» во многих местах. Казахи – такие, как старейшина Умурбек из Аулиеатинского уезда – говорили ему: «Мы рабы шариата, за адат не стоим». Другие усвоили элементы царского права, адата и шариата. В судебных протоколах, исследованных Гродековым, перечисляются решения, вынесенные «по адату», «по полному адату», «по шариату» и особенно веский приговор просто «по закону». Он также сообщил о распространении мечетей, клятв на могилах мусульманских святых и повсеместно «по шариату и по закону». В то же время он отмечал некоторую вариативность и селективность в усвоении казахами исламского права. Один знатный человек из окрестностей Ташкента, по-видимому, нажил себе врагов, когда потребовал, чтобы его жена носила покрывало и занимала отдельное помещение в их доме. Противники также критиковали его запрет пения на свадьбе дочери. Они обвиняли его в заимствовании этой практики у мусульман (называемых «сартами») из соседнего города. Кроме того, власти получали от казахских общин все больше просьб о разрешении ввести у них исламское право^[346].

Царские власти обвиняли мусульманских миссионеров. В Поволжье и на Урале церковь и государственные власти уже клеймили мусульманских служителей религии как потенциально подрывной элемент. В их представлении периодически происходившие выходы из православия были следствием работы «магометанского духовенства». Священники и полиция в один голос обвиняли и странствующих, и указных мулл, когда обращенные в христианство общины массово и скоординированно отрекались от крещения (совершенного над ними или над их предками в XVIII в.) и провозглашали приверженность исламу^[347].

Хотя Санкт-Петербург долгое время посылал татарских мулл в степь

в качестве миссионеров, разведчиков, купцов и дипломатов, теперь местные власти считали, что эти люди лезут не в свои дела. Вслед за Валихановым и другие русскоязычные информанты приводили научные данные в поддержку заявлений пограничных чиновников о хищничестве татарских мулл. Этнограф Шахимардан Мирясович (Иван Иванович) Ибрагимов изображал странствующих мулл из Казани и соседних ханств эксплуататорами доверчивых казахов. Ибрагимов предположил, что неуказные «самозванцы» приобрели у них более сильное влияние, чем немногочисленные официальные клирики, разрешенные администрацией, потому что постоянно уделяли внимание ритуальным и другим нуждам народа. Он добавлял, что казахи особо уважают святых людей, которых считают потомками Пророка, наряду с султанами как представителями наследственной элиты^[348].

Имперские власти и этнографы также выделяли суфийских наставников (ишанов) как особо вредных эксплуататоров и обманщиков, из эгоистических интересов ставших политическими противниками государства. В 1867 г. губернские власти определили село Стерлибашево в Уфимской губернии как «магометанский центр» и жилище харизматического «святого», привлекавшего последователей среди башкир, татар и казахов. Имперское завоевание большей части Трансоксианы, которую русские называли Туркестаном, подарило им троянского коня в виде «мусульманского клерикализма». Оренбургский чиновник предупреждал: «Такое сближение киргизов, бывших долгое время равнодушными ко всякой вере, с духовенством башкирским и татарским весьма вредно, в особенности если принять во внимание, что во вновь приобретенной Туркестанской области религиозный фанатизм развит собственно в народе даже более, чем у башкир и татар». Петр Позднев также доказывал, что суфийские наставники из братства Накшбандия в Оренбургской губернии оказывают опасное влияние на башкир, казахов и туркестанцев. Подчеркивая напряженные отношения между мистиками и более приземленными мусульманами, он обвинял ишанов в том, что они «возбуждают фанатизм в народе не только против русских и вообще не мусульман, но и против мусульманских правителей и духовенства, когда они считают это необходимым для своих интересов». Для примера он ссылаясь на случай, имевший место в 1868 г., когда, предположительно, «дервиши» подняли казахов в Оренбургском крае против имперского правления. В том же году, согласно его обвинениям, они отговорили казахов Акмолинского уезда от принятия отличительных знаков

официальных должностей^[349].

Позднее также ссылались на данные, собранные «экспертами» по жизни казахов в Туркестанском генерал-губернаторстве, учрежденном в 1867 г. Они характеризовали ишанов как «паразитов», которые не только причиняли большой вред казахам в «экономическом смысле», но и оказывали влияние, которое было «не выгодно во всех отношениях для успехов цивилизации». Г. А. Арндаренко в официальной туркестанской газете изображал угрожающую картину влияния суфиев на казахских последователей (*мюридов*):

«Влияние ишанов на своих мюридов отражается на всем складе жизни этих последних: они носят чалмы, аккуратно отбывают намазы, строго соблюдают посты, устраивают собрания в кочевьях мечети, отдают своих детей в городские духовные школы, где в десяток лет их накрепко напичкают всяким вздором мусульманской учености, превратят в ханжей, и таким образом поколение за поколением переродится киргизский народ в таком пагубно извращенном воспитании».

Используя терминологию, которая часто применялась к татарам – а в западных губерниях к евреям, – Арндаренко также обвинял суфиев из городов Центральной Азии (которых называл этнонимом «сарты») в том, что они сочетают миссионерскую деятельность с низменными проявлениями хищнического эгоизма. Он заявлял, что суфий-сарт с его «типичною жадностью, с ненасытностью, свойственной в таких размерах только природе сарта, тянет с своей жертвы все, начиная от домашних, разумеется, лучших животных до пригожих киргизских девушек, которых ишаны или берут в жены себе, или отдают родственникам также спокойно, как и лошадь»^[350].

Генерал Н. А. Крыжановский, управлявший оренбургским пограничным регионом, рассуждал, что он мог бы сократить «влияние магометанского духовенства на киргизов», выведя их из-под юрисдикции ОМДС – учреждения, которое он и другие губернские чиновники считали серьезным соперником своей власти. Уже в октябре 1852 г. оренбургский и самарский губернатор граф Перовский запретил ОМДС вмешиваться в казахские дела. В «Положении» 1868 г. также повторялись требования Крыжановского об ограждении казахов от его влияния^[351].

Но казахи по-прежнему обращались в Уфу за руководством в религиозных делах. В 1866 г. оренбургские власти узнали, что казахи все еще обращаются в ОМДС со своими брачными тяжбами и оно принимает их дела, ссылаясь на положение «Свода законов», которое давало право

каждому «племени» или «народу» заключать браки согласно своим законам и обычаям независимо от церкви или государственных властей^[352]. Далее, в сентябре 1869 г. Крыжановский пожаловался министру внутренних дел, что официальные муллы из разных мест доносят ОМДС на казахов, которые отказываются совершать религиозные ритуалы. Не только клирики просили ОМДС помочь им дисциплинировать нерелигиозных прихожан, но и миряне добивались его вмешательства. Эти казахи требовали, чтобы в их тяжбах посредничали исламские ученые на основе шариата^[353].

Чтобы запретить муфтию и служащим ОМДС принимать такие прошения или поддерживать контакты с учеными и служителями религии в казахских общинах, царские власти были вынуждены действовать угрозами. В то же время критики государственной политики доказывали, что распространение шариата за счет якобы светского патриархального адата доказывает необходимость ликвидации ОМДС. В 1884 г. миссионер и востоковед Николай Иванович Ильминский писал обер-прокурору Святейшего синода Константину Петровичу Победоносцеву, предупреждая его об опасности, которую, по его мнению, представляло собой ОМДС как «мусульманско-культурный центр в России».

Он утверждал, что посредством его татары стремились «объединить и сплотить» всех мусульман империи, ссылаясь на недавнее объединение Германии как «пример» такого рода деятельности. Ильминский жаловался, что хотя казахи выведены из-под юрисдикции ОМДС, «сердце их тянет к нему по старой привычке»^[354].

Миссионеры вроде Ильминского по-прежнему настаивали, что ислам не пустил по-настоящему глубоких корней у кочевников, хотя только в середине 1880-х Императорское православное миссионерское общество начало развивать свою сеть в степи. К своему разочарованию, миссионеры встретили конкурентов в лице татар и других мусульманских подданных, которых православные подозревали в проведении своей миссионерской программы. Роберт Джераси показал, что миссионеры даже подозревали казахов в том, что они обращают в ислам русских поселенцев и казаков, не имевших церквей в своих изолированных поселениях. Один из этих миссионеров, священник Никольский, обвинял власти и указывал на некоего администратора, который облачался в казахские одежды и пропагандировал исполнение исламских ритуалов, хотя казахи на самом деле были «не полностью исламизированы». Он жаловался, что не кто иной, как «русский православный человек» «со спокойной совестью

решает учить киргизов правильному соблюдению религиозных, мусульманских законов»[\[355\]](#).

ИСЛАМСКАЯ РЕСТАВРАЦИЯ

Степная политика подвергалась критике и с другой стороны. Некоторые наблюдатели доказывали, что официально принятые предположения о равнодушии казахов к религии заставили власти пренебречь возможностью смены религии. Полагая, что обычное право будет выполнять те дисциплинарные функции, которые в остальных частях империи выполняла религия, власти не смогли создать институциональный аппарат государственного контроля над степной религией. Шахимардан Ибрагимов и другие критики татарских мулл и туркестанских святых указывали, что вопреки заявленной цели степной политики, из-за малочисленности указных мулл казахи стали сильнее зависеть от бродячих имамов, над которыми государство не имело надзора и контроля. Ссылаясь на свидетельства из Каракаралинского уезда, Ибрагимов отмечал, что утвержденные государством религиозные лидеры усвоили привычку делегировать исполнение ритуалов и других обязанностей «частным лицам». Эта тенденция фактически уничтожила долго ценимое властями деление на «магометанское духовенство» и «мирян». Это, в свою очередь, породило частые жалобы на то, что брачные тяжбы заканчиваются перед царскими властями. Каракаралинские чиновники жаловались на распространение «незаконных» браков. Эти нерегулируемые браки совершались без проведения ритуалов соответствующими духовными лицами, без необходимой регистрации в официальных метрических книгах и нарушали имперское законодательство, как и браки между несовершеннолетними детьми или между взрослыми и детьми. Судя по казусам, освещенным Ибрагимовым, эти сговоры порождали споры, семейные конфликты и тем самым – социальные раздоры и моральный хаос в степи^[356].

Рассказы вроде ибрагимовского провоцировали и другое изменение политики. Законодатели были вынуждены переосмыслить свою стратегию, заключающуюся в том, чтобы оставить религию казахов без иерархического регулирования. Эта переориентация приблизила степную администрацию к общеимперской практике учреждения иерархических институтов в каждой вероисповедной общине империи. Так, в 1872 г. царская администрация основала официальные исламские иерархии для суннитов и шиитов Закавказья и продолжала попытки сформировать аналогичные регуляторные органы на Северном Кавказе^[357]. В то же время имперская

экспансия в глубь Центральной Азии и учреждение Туркестанского генерал-губернаторства привели к тому, что царскому правлению подчинились еще несколько миллионов мусульман. Это усилило опасения властей относительно заражения степи исламом с этой новой территории.

После введения нового положения об организации Туркестана в 1886 г. степные кочевники оказались подчинены разным юрисдикциям, включая два генерал-губернаторства, Оренбургский регион и Западную Сибирь. При сравнении состояния «духовных дел» казахов и других народов на разных территориях выяснилось, что подходы к их религии весьма различны^[358]. Комиссия из акмолинских и омских чиновников повторила запрет на вмешательство ОМДС и предложила сделать местные власти арбитрами при назначениях и снятиях с официально регулируемых духовных должностей. Повторяя слова Ибрагимова, комиссия настаивала, что «надзор за деятельностью мулл, официально в своем звании утвержденных, и потому действующих свободно и открыто, гораздо удобнее, чем надзор за деятельностью лиц, официально к тому не уполномоченных и потому действующих под покровом тайны и под защитой лиц, которые к ним обращаются»^[359].

Комиссия предлагала разрешить казахским общинам выбирать только одного муллу в уезде – административной единице, охватывавшей несколько тысяч кибиток на территории в сотни квадратных километров. Проект также налагал на кандидатов множество ограничений. Мулл следовало выбирать исключительно из «киргизов, русских подданных», не судимых и не находившихся под следствием. Далее, имперским чиновникам от уездного начальника до губернатора предоставлялись широкие, но нечетко определенные дискреционные полномочия утверждать или отменять назначения. Муллы не получали никаких особых привилегий вроде государственного жалованья или освобождения от налогов, и общины, которые хотели взять на себя повинности своих мулл, должны были получить на это разрешение областной администрации. Губернаторам также давались полномочия требовать, чтобы для строительства мечетей, основания религиозных школ и пожертвования денег на эти учреждения испрашивали их согласия.

Надзор духовенства над браками был выделен особо. Комиссия из акмолинских и омских чиновников выступила с критикой противоречий в имперском законодательстве, которое в некоторых местах доверяло муллам контроль над браками казахов, включая ведение официальных метрических книг. Она предлагала, чтобы надзор над браками казахов

и ведение метрических книг были переданы российским властям, ссылаясь как на прецедент на аналогичную политику в отношении старообрядцев – раскольников Православной церкви. Члены комиссии видели в этой мере необходимый шаг к наведению порядка в брачной жизни казахов, но отмечали, что их цели не включают защиту нерасторжимости казахского брака. С их точки зрения, институт брака у казахов основывался на принуждении и насилии, а не на согласии невесты, и они осуждали эту практику. Они отмечали, что их целью было «ограждение женщины в киргизской семье» от родственников-мужчин^[360].

По мнению этой комиссии, неуважение воли женщины было главным недостатком казахского брака. Она заключала, что «большинство киргизов считает своих дочерей и вдов за ценный товар и торгует ими». Казахи не признавали, «что закон предоставляет ей право свободного выбора мужа»^[361]. Комиссия объяснила, что казашки редко жалуются на свою долю, хотя некоторые подают иски в суд обычного права. Благодаря настойчивости женщин эти дела иногда доходили до чиновника – уездного начальника, который затем должен был аннулировать брак такого типа на том основании, что он не был официально зарегистрирован.

Комиссия жаловалась, что муллы по сговору отказывают в правах казахским женщинам, тем самым нарушая исламское законодательство, и поддерживала тех чиновников, которые стремились убедить мулл совершать бракосочетания только при согласии невесты, подтвержденном свидетелями. Комиссия также поддерживала требования, выдвинутые ранее некоторыми старейшинами в ходе валихановского опроса о правовых практиках и институтах, о том, чтобы резко сократить роль мулл в организации брачных дел. Вместо мулл заниматься регистрацией рождений, браков и смертей должны были старейшины и администраторы городских округов^[362].

Несмотря на посредническую роль казахских старейшин, комиссия выдвигала предложения, которые в ряде ключевых пунктов согласовали бы казахские брачные практики с имперским брачным законодательством (основанным в своих фундаментальных принципах на православном каноническом праве). По проекту, старейшинам запрещалось заключать брачные сговоры от имени женихов младше восемнадцати лет и невест младше шестнадцати, или когда обе стороны не выразили согласия, или когда родители или другие лица пытались принудить жениха или невесту. Наконец, старейшины были обязаны подтверждать, что благодаря законному разводу или смерти первого мужа ранее замужняя женщина

может вступить в новый брак. С точки зрения комиссии такие браки должны были вступить в силу только после того, как участники и необходимые свидетели подпишутся под договором в присутствии старейшины.

В проекте добавлялось, что брачующиеся имеют право при желании попросить муллу или других казахов «для прочтения молитвы». Имперские чиновники не считали этот ритуал обязательным, замечая, что «само по себе не имеет значения для признания законности брака». Комиссия также угрожала уголовным преследованием всем неказухам, исполнявшим религиозные ритуалы при бракосочетании или в других случаях, за «присвоение себе не принадлежащей власти». Развод у казахов, как и брак, относился к юрисдикции обычного, а не исламского права^[363].

Но у законодателей по-прежнему не было единого мнения о роли государства. В 1887 г. степной администратор по фамилии Егоров усовершенствовал рекомендации, предложенные Ибрагимовым и комиссией местных чиновников. Он заявил, что правительство всегда придерживалось «начала веротерпимости, отчего во многом зависело успешное распространение русского владычества в Азии». В меморандуме 1887 г. Егоров указывал на «две главные системы» в политике по отношению к религиозным делам «инородцев». Первая преобладала в европейских губерниях, Сибири и на Кавказе. По этой схеме правительство брало на себя ответственность за назначение и утверждение «духовных лиц», определение их прав, обязанностей, полномочий и юрисдикций. Согласно второй системе, разработанной правительством позже для новых имперских владений в Туркестане, государство рассматривало религиозные дела «инородцев» как «частные отношения». Оно не предоставляло «духовенству никакого официального значения» и не присваивало им никаких прав и обязанностей^[364].

Проект нового степного уложения при консервативном царе Александре III (годы правления 1881–1894) испытал влияние критики «первой системы» политики на ранее интегрированных в империю территориях. Его авторы пришли к заключению, что ислам во всем враждебен государственным интересам. Предоставляя мусульманскому «духовенству» «официальный характер», правительство позволило «укрепление и усиление в среде инородцев терпимых в Империи вероучений, из которых магометанства по существу своему имеет в Христианской земле характер противогосударственный, враждебный»^[365].

Официальное духовенство особенно «невыгодно» влияло на казахов, которые усвоили лишь «некоторые магометанские обряды и воззрения», не противоречившие «исконным обычаям киргизского народа, составляющим продукт его племенной, родовой и исторической жизни». Не подверженные «фанатизму», они оставались мусульманами только «по внешности». В этом меморандуме утверждалось, что у казахов нет духовенства местного происхождения и государству не нужно снабжать их таковым, учитывая, что «всякий грамотный человек» может читать молитвы, что составляет «у них почти всю религиозную обрядность». Егоров заключал, что назначение официальных мулл в степи лишь усилит там ислам и тем самым будет «вредное для государственных интересов»^[366].

В отличие от бюрократов в Казани, Самаре, Оренбурге, Уфе, Астрахани и повсеместно, которым приходилось соперничать с многовековой официальной исламской иерархией, степные власти воспользовались своими более широкими возможностями для разработки новых институтов и новой политики. Критики указывали на институционализацию ислама как на самое главное препятствие для «русификации» степи и «устранения мусульманских начал». Они заявляли, что только ислам стоит на пути трансформации, которую должны принести колонизация и более тесная интеграция степи и ее населения в административную и культурную жизнь империи.

С постепенным водворением в степи русских поселений и умножением русского населения, под влиянием русского управления, суда, торговли и промышленности, с распространением русских школ и особенно с введением воинской повинности, киргизы несомненно должны со временем обрусеть, и в значительной своей части прийти к оседлости и христианству.

В меморандуме рекомендовалось, чтобы предлагаемое законодательство избегало какой-либо регламентации религиозных дел казахов, следуя образцу уложения 1867 г. для Туркестанского генерал-губернаторства, которое лишало казахских мулл какого-либо «официального значения»^[367].

* * *

Вопреки рекомендациям этого последнего меморандума уложение,

вступившее в силу в 1891 г., стандартизировало порядок назначения мусульманских духовных лиц. Устав Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской администраций вновь подтвердил политику ограничения числа мулл до одного на городской округ (территорию, включавшую от одной до двух тысяч кибиток), причем муллы должны были набираться из местного населения. Как указывали казахские критики, эта политика позволяла иметь лишь одного муллу на территории величиной с Францию. Общинам требовалось разрешение губернаторов на строительство мечетей, причем за их содержание отвечали только добровольно согласившиеся члены общин. В их содержании не могли участвовать мусульманские благотворительные фонды, потому что устав запрещал их на этой территории^[368].

Таким образом, правительство вновь подтвердило такую меру государственного контроля, как зависимость мулл от одобрения местных губернаторов. Но подход, развитый во внутреннем меморандуме 1887 г., все равно оказал значимое, хотя и не прямое, влияние. Его формулировка проблемы религиозной терпимости соответствовала взглядам царских чиновников в степном генерал-губернаторстве: местная администрация должна заниматься религиозными делами «азиатских инородцев» не «в виде закона, а в качестве административных распоряжений, не подлежащих гласному обнародованию в установленном для законов порядке». Объяснялось, что секретность необходима, «в виду того, что всякие ограничения религиозной свободы и стеснения духовенства легко могут быть понимаемы и толкуемы, как преследование мусульманства и религиозная нетерпимость, что весьма неудобно для влияния нашего в соседних мусульманских странах восточной и южной Азии»^[369].

В конце XIX – начале XX в. тайные «административные распоряжения» стали играть все более важную роль. Они превратились в основной инструмент закрытия мечетей и исламских школ, взятия клириков под полицейское наблюдение и арест. Губернаторы и местная полиция заявляли, что не нарушают ограниченной правовой основы веротерпимости, но в то же время под прикрытием административных указаний ограничивали исламские практики, не подрывая в открытую геополитических целей, которые ассоциировали с веротерпимостью.

В 1890-х гг. власти перешли к политике плотного регулирования и наблюдения за небольшим числом утвержденных государством мулл у казахов, но дискуссии о соотношении обычая и религии продолжались. В 1890 г. официальная «Киргизская степная газета» выпустила передовицу,

где поставила вопрос: «Нужен ли для киргиза суд биев?»

Редакция отвечала утвердительно, настаивая, что разрешение тяжб перед «судом биев и стариков» было естественным развитием внутренней жизни казахского общества, в котором «все ссоры, обиды, драки и другие дразги» разрешались посредством этого института. Она доказывала: «Каждый бий и старик при разбирательстве дела считает священным долгом оказать тяжущимся полную беспристрастную справедливость». Спокойствие и порядок в суде биев противопоставлялись в статье шумной процедуре «в наших низших полицейских инстанциях», которые казахи считали «диким» и «боялись, как огня». Автор доказывал, что при данных условиях был «мыслим» только такой тип суда, и убеждал читателей «радоваться тому, что киргизы до такой степени привязаны к народным своим обычаям, что при разбирательствах и решении дел прибегают к ним, а не к шариату». В передовице оптимистично утверждалось, что люди орды обращаются к мулле и шариату только в делах о наследстве и разводе, а все остальные споры и тяжбы выносят на суд «почетных лиц», которые разбирают дела «по народным обычаям»^[370].

Другие наблюдатели отрицали эту картину жизнеспособности обычного права у казахов. В 1892 г. Н. А. Дингельштедт, эксперт по мусульманскому праву, несколько лет служивший в кавказской администрации, раскритиковал в «Журнале гражданского и уголовного права» склонность чиновников «идеализировать патриархальную прелесть обычного суда». Дингельштедт утверждал, что «привилегия» жить «по адату» оставила «народ и именно киргизы недовольны своим судом». Он доказывал, что после 1867 г. в этих судах нельзя найти ни беспристрастного правосудия, ни чего-либо «основанного на обычае». Вместо «старого адата» казахи столкнулись с «какой-то смесью, где есть обрывки и шариата, и русских законов, но где главным элементом является произвол»^[371].

Дингельштедт отступил от точки зрения, принятой у чиновников степного и туркестанского генерал-губернаторств, объявив, что «обычный суд отжил свой век» и что на смену ему должен наконец прийти мировой суд. Дингельштедт был одним из немногих управленцев, кто считал период после установления царской администрации временем смут и раздоров, когда казахские общины страдали от конфликтов нового типа. Многие казахи усвоили новые формы оседлой жизни, а регуляция и административная практика непреднамеренно трансформировали их суды, которые ныне стали «только по названию обычными». Раньше казахи

приглашали бия для разрешения споров между собой, а теперь выборы, введенные царским законодательством, создали «бий правительственный, утвержденный губернатором, украшенный особым значком». Дингельштедт изображал эту перемену как «почти полную утрату обычая». И, что гораздо важнее, по его утверждению, это привело к «падению правосудия», так что «народ, в несколько миллионов душ, тоскливо мечется, отыскивая не столько утраченный адат, сколько правый суд и справедливость»^[372].

К концу XIX в. все больше казахов добивались разрешения не прибегать к «обычному» правосудию, раскритикованному Дингельштедтом. В своих запросах они отвергали ту форму обычного права, где главную роль играли бюрократы, и уделяли основное внимание изменениям в царской политике в отношении религии. Многие казахи призывали к созданию отдельного учреждения во главе с муфтием как минимум с 1888 г., когда дискуссия о проекте изменений в положении об управлении степными областями породила споры как внутри, так и вне бюрократии.

Просители, называвшие себя «уральскими и оренбургскими старейшинами», добивались права применять однородное и систематизированное исламское законодательство под эгидой муфтията. Эти казахские старейшины эксплицитно представляли себе это учреждение хранителем шариата. Оно должно было также исполнять некоторые функции, относящиеся к контролю над духовенством, но главной его задачей была борьба с господством «обычая», когда он противоречил шариату. Старейшины основывали свой запрос на апелляции к извечной традиции. В прошении объяснялось: «С давних пор, мы, киргизский народ, магометанской веры, в делах религиозных, пользовались решениями Муфтиев и Кадиев тех Ханств, в соседстве с которыми жили»^[373]. Ранее они обращались за разрешением религиозных вопросов к исламским правоведам и судьям из Ташкента, Туркестана, Самарканда, Коканда и Хивы. Приняв «подданство Его Императорского Величества», казахи больше не имели своего собственного муфтия и ожидали, что режим предоставит им его. Отсутствие исламского юрисконсульта привело к «недостаткам в наших шариатских делах». Просители жаловались, что хотя временный устав разрешил выбирать официального муллу для каждого административного округа, эти муллы «не удовлетворяли назначению», потому что их образовательная подготовка не была сертифицирована муфтием.

Но в первую очередь просителей заботило анархическое состояние брака и семьи. Вдовы пользовались разрешением государственных властей на повторный брак, невзирая на период ожидания, установленный исламским правом. Женщины также обращались к этим властям, чтобы получить документы о разводе «без всяких шариатских расследований». Просители также обвиняли отдельных членов семей, что они аналогичным образом вмешивают власти в дела о наследовании, чтобы обеспечить санкционирование отказа своим братьям в доле наследства. Старейшины также выступали против практик, которые многие казахи и другие люди долгое время защищали как главные в древних обычаях: они критиковали все еще соблюдавшуюся противоречивую практику (часто критикуемую в официальных и публичных кругах), когда родственники заставляли вдову повторно выйти замуж за члена семьи покойного супруга и отказаться от контроля над наследством, оставленным ей и ее детям^[374].

Старейшины указывали, что их религиозная жизнь терпит ущерб, из-за того что решения указных мулл в каждом округе не имеют «силы, за отсутствием у муллы права». Временный устав ослабил «силу решений мулл», называемых в документе «фетвами», поскольку позволил передавать дела в гражданскую юрисдикцию в случае, когда обе тяжущиеся стороны остались не удовлетворены решением по их делу согласно шариату. Тем временем бии выносили решения, противоречащие шариату, хотя, как утверждалось в прошении, «дела, решаемые по обычаю, но требующие разбора по шариату, должны бы решаться согласно с духом того и другого». Просители призывали назначить для разрешения этих проблем «одного ученого человека, для разрешения всякого рода споров между нашими муллами и разъяснения смысла шариата». Они ссылались на примеры из истории ранней исламской общины, когда Пророк судил тяжбы между своими последователями, и пример Абу Ханифы, основателя правовой школы ханафитов, к которой принадлежало большинство мусульман империи. Наконец, уральские и оренбургские старейшины пытались обосновать просьбу о создании собственного муфтията, показывая, что положение ислама у казахов значительно улучшилось. Они пользовались услугами «довольно хороших мулл, медресе, мечетей», их дети учились, и достойные ишаны вели учеников по суфийскому пути, «так что исполнение религиозных обрядов гораздо лучше, чем прежде». Этот народ, как и другие, заслуживал «благотворительность и добрые дела» в помощь бедноте^[375].

Власти отклоняли эти и другие подобные просьбы казахской знати о создании степного муфтията. Полиция прибегала к административным мерам для закрытия казахских мечетей и ареста клириков, а казахи все чаще выдвигали требования переоценки своего правового статуса и писали петиции в защиту мечетей и медресе. В начале XX в. казахи указывали на отступления от законов, гарантировавших «свободу религии», называя это нарушением своих «прав». Наряду с экспансией славянских поселенцев на пастбищные земли, ограничения доступа казахов к клирикам и исламскому образованию усиливали напряжение в степи.

В 1850-х и 1860-х гг. государство перестало искать союзников среди степных мусульман и тем самым отступило от практики, традиционной для территории под юрисдикцией ОМДС, для Крыма и, с 1872 г., для Закавказья. В то же время эта новая линия в практике имперского управления была более созвучна новой политике на Северном Кавказе и европейским стратегиям примерно того же времени, например французской в отношении кабилы Северной Африки и британской в отношении пенджабцев в Британской Индии. Как и русские на Северном Кавказе, французы и британцы пытались (без особого успеха) укрепить светские племенные обычаи с целью вытеснения исламского права и защиты от него. Во второй половине XIX в. русские тоже были захвачены новыми европейскими идеями о несовместимости ислама с тем, что тогда считалось прогрессом и цивилизацией. Царские администраторы пришли к выводу, что опора государства на ислам рухнула с появлением новой цели степной политики – культурной ассимиляции казахов и их превращения в русскоязычных православных христиан.

Степные власти были отчасти связаны базовыми принципами веротерпимости в царском кодексе законов. Как признавали даже противники казахских мечетей и исламских школ, терпимость к исламу в степи (пусть и ограниченная) оставалась полезным инструментом влияния в соседних исламских странах, которые со временем можно было убедить подчиниться империи, пообещав защищать мусульманскую веру. Кроме того, власти по-прежнему придерживались практики поддержки ортодоксального ислама за пределами степи. Степные власти отказывали казахам в полной терпимости их ислама, поскольку их религия казалась не соответствующей нормативной дефиниции ислама, насколько ее знали эти бюрократы: кочевники не могли быть истинными мусульманами, потому

что у них не было мечетей и духовенства, как у мусульман в Казани и Стамбуле.

При всех этих переменах политики официальная мысль сохраняла гибкость. Когда появились свидетельства о том, что казахи все больше преданы шариату, все чаще обращаются к бродячим муллам, и все возрастает риск беспорядков из-за ограничений, налагаемых на мулл и исламское право, государство вернулось к импровизированной политике регулирования мусульманских институтов, хотя и посредством секретных административных инструментов. К концу XIX в. степная полиция снова стала участвовать в назначениях на должности в мечетях и школах и даже в разрешении тяжб между казахами-мусульманами^[376]. Хотя эти организационные меры вернули некоторую последовательность в царскую политику в отношении ислама, они не смогли установить тесных связей государства с местными общинами, как это удалось властям в других мусульманских регионах империи. Подобные меры ослабили способность режима управлять казахами и регулировать ход колонизации в их краю. В казахских общинах, где был только один мулла, дети не могли изучать основы религии и шариат не управлял мусульманской семьей. Там государство не укоренилось глубоко, и это заложило основу для будущей нестабильности.

Глава 5

ЦИВИЛИЗОВАТЬ ТУРКЕСТАН

В середине июня 1865 г. жители оазисного города Ташкента услышали тревожные вести о приближении иностранных войск. Согласно свидетельству находившегося в городе Мухаммада Салиха, «назаряне» внезапно появились с севера, открыли огонь по городским стенам и вызвали панику у сотни тысяч жителей. Когда российские войска начали осаду, в каждом квартале города влиятельные люди – старейшины, религиозные ученые и знатные аристократы – собрались в мечетях и других общественных домах и стали решать, как ответить на неожиданное прибытие христианских войск. Салих, религиозный ученый и историк, вспоминал, что вскоре на сцене появились и российские послы. Они начали переговоры об условиях сдачи этого центра торговли и ремесла, крупнейшего города Трансоксианы.

Командующий генерал Михаил Григорьевич Черняев быстро заключил сепаратные договоры с элитами каждого квартала. Затем были заключены соглашения с религиозными учеными. Согласно этим договорам, условием подчинения города новым правителям была гарантия, что люди сохранят свою религию. Чтобы оградить мусульман Ташкента от «полной несправедливости», русские власти гарантировали, что эти новые подданные империи будут по-прежнему жить согласно шариату. Они будут платить исламские налоги, содержать благотворительные фонды и защищать бедных от притеснения. По рассказу Салиха, благодаря этим договорам переход власти в Ташкенте стал скорее результатом переговоров, нежели завоевания. Имперское правление обуславливалось поддержкой со стороны новой власти моральных запретов и прав, дарованных священным законом Бога^[377].

Когда царская армия продвинулась на юг и запад от Ташкента на территорию Бухарского эмирата, российские офицеры начали аналогичные переговоры и там. Они поклялись защищать религию всех, кто подчинится царю. Жителям Самарканда они пообещали «мир и покой» в обмен на капитуляцию. Такие командиры, как генерал-майор А. К. Абрамов, провозглашали восстановление более справедливого исламского порядка, конец междоусобным войнам и правлению развращенных деспотов, которые, по его словам, нарушали даже законы собственной религии.

Когда царские войска подошли к Карши, городу к юго-западу от Самарканда, Абрамов снова применил эту стратегию. Он достиг соглашения с бухарским эмиром, но встретил сопротивление со стороны сына эмира – наместника Карши. В октябре 1868 г. Абрамов напомнил жителям осажденного района, что непокорный наместник забыл «Бога и учение своего Великого Пророка Магомета», выступив против собственного отца. Он обращался к населению, чтобы принудить наместника подчиниться отцу и русским, не проливая больше «мусульманской крови», и предупреждал: «Пускай народ помнит, что нет от Бога благословения и счастья тому народу, который довел себя до того, что брат поднял руку на брата, а сын на отца»^[378].

Как и договоры Черняева с религиозными учеными Ташкента, абрамовские наставления о Пророке играли роль, выходящую за рамки дипломатической риторики. Представители мусульманской элиты вроде Мухаммада Салиха ожидали, что новые правители будут исполнять свои обещания. Это видно по тому вниманию, которое ташкентский хронист уделил этим переговорам. Но имперские источники склонны представлять эти контакты в ином свете, преуменьшая роль обещаний взаимных уступок в царских декларациях.

Благодаря этой последней точке зрения осталось неясным, до какой степени обязательства по части религии определяли контуры российского имперского строительства в Центральной Азии. В исторических исследованиях царской экспансии в основном преобладал образ России, диктующей условия завоевания благодаря своему превосходству. Сами участники военных кампаний верили в историческую неизбежность этого начинания – распространения европейской «цивилизации» и «прогресса» в Азию, стагнирующую под двойным бременем «варварства» и «отсталости». Более поздние рассказы воспроизводили основные особенности этого нарратива. Советские историки оценивали царское правление в регионе то как «прогрессивный», то как «реакционный» феномен в зависимости от меняющихся идеологических течений. Но подобно своим коллегам на Западе, они были склонны уделять внимание социальным и экономическим трансформациям, инициированным имперским центром. Интеграция в имперские рынки, появление городов европейского облика, введение железных дорог, распространение хлопководства и поддерживаемая государством славянская колонизация – все это занимало видное место в их исследованиях.

Однако историки не сходились в оценке масштаба перемен. Они

доказывали, что, несмотря на появление локомотива и русской школы, российское государство в Центральной Азии оставалось слабым. Правительственные учреждения в основном оставались в границах новых городских центров, выросших из военных поселений по соседству с городами коренного населения. За пределами этих административных форпостов царская власть покрывала тонким слоем территорию площадью почти 1,3 миллиона квадратных километров с населением около 6 миллионов человек. На рубеже веков на одного государственного чиновника приходилось более 117 горожан и 2112 крестьян – соответственно в два и в три раза больше, чем по империи в целом. В 1910 г. в Ферганском регионе обитало почти 2 миллиона жителей, которыми управляли всего 58 чиновников, включая двух переводчиков^[379].

Учитывая ограниченные возможности государственных учреждений, историки отметили слабое влияние царской администрации на разнообразные сообщества региона. Разумеется, они признают, что государство играло, хотя не всегда прямо, ключевую роль в инициативах социальных и экономических преобразований. Режим сходным образом влиял на оседлые и кочевые народы, особенно тем, что упрощал колонизацию и распространял торговлю и земледелие. Но многие из этих же авторов заключают, что если не считать процесса роста небольшой купеческой элиты, значительные социальные и культурные изменения произошли только при советской власти, и только с приходом сталинской «революции сверху». С данной точки зрения эти общины по-прежнему представляли собой «отдельный мир», обособленный от имперской и затем советской России. Избегание и сопротивление были наиболее последовательными реакциями коренных жителей на имперскую власть^[380].

Историки, как и их источники царского периода, обращали внимание на ислам как на главное препятствие для имперской интеграции Центральной Азии^[381]. В конце концов, ханы и эмиры мобилизовали свои войска против «неверных» во имя защиты веры. Первый русский генерал-губернатор русского Туркестана Константин фон Кауфман считал, что «проблема» ислама окончательно разрешится перед лицом прогресса – мусульмане, предоставленные сами себе, постепенно отойдут от своей ретроградной веры. Поэтому он запретил церкви заниматься миссионерством и провозгласил разрыв с имперской практикой поддержки и контроля официальных исламских авторитетов, объявив политику «игнорирования ислама». Историки восприняли эту декларацию

буквально, подкрепляя ссылками на провозглашенное Кауфманом невмешательство два отдельных и в основном независимых друг от друга взгляда на историю Туркестана, один для русских, другой для мусульман. В первом подходе доминирует анализ русских представлений о Центральной Азии и государственной политике; второй определяется исследованиями реформистской мусульманской элиты – «джадидов».

В этой главе мы покажем, как реальные условия на местах стали основой для важных линий преемства с имперскими стратегиями в других частях России и, что не менее важно, с местными мусульманскими практиками эпохи до прихода русских. Царская власть работала с исламскими институтами Центральной Азии не так систематически, как с регионами в юрисдикции ОМДС. Но она все равно имела преобразующее влияние. Несмотря на публичные обещания невмешательства, российские власти понимали, что для удержания этой азиатской территории империя нуждается в какой-то политике в отношении ислама. И несмотря на логистические трудности управления этой территорией, режим успешно проник в местные общины с целью управления и контроля. В течение полувека между взятием русскими Ташкента в 1865 г. и Первой мировой войной лишь один инцидент – мятеж 1898 г., локализованный в Андижане, – всерьез нарушил стабильность, принесенную режимом на это беспокойное пограничье. Присутствие царских войск было лишь одной стороной медали. Как и в других регионах империи, царская власть утверждала себя посредством формирования религиозных связей. Имперский подход к исламу служил катализатором изменений в религии, не обособленно от имперских институтов, а непосредственно внутри них.

НОВЫЕ ХАНЫ

После катастрофической Крымской войны и страшного польского восстания 1863 г. царская армия стремилась восстановить пошатнувшийся престиж на территории, граничащей с империями-соперницами – Британской Индией и Китаем, и с нестабильными соседями – Ираном и Афганистаном. С точки зрения военных, покоривших Кокандское ханство и превративших в протектораты Бухару (1868) и Хиву (1873), царское государство исполняло долг всемирно-исторического значения. Оно как представитель европейской цивилизации взяло на себя миссию просвещения и преобразования якобы примитивных и варварских жителей Азии. Для этих генералов и их гражданских сторонников в России – таких, как писатель Федор Достоевский – нередко подвергаемые сомнению притязания России на полное членство в семье европейских наций следовало раз и навсегда подтвердить в пустынях и оазисах Востока. Подобно другим «ориентальным» обществам, общества Трансоксианы выглядели застойными и изолированными, а их правители – развращенными, изнеженными и жестокими. Климат и раса по-своему способствовали тому, что эти общества пошли по пути упадка и подчинения превосходящим силам европейцев, но их очевидный религиозный фанатизм, столь часто подчеркиваемый в рассказах путешественников, казался русским фундаментальной причиной их статичности. И ничто не выглядело таким непоколебимым, как власть мусульманского «духовенства».

Многие исследователи мусульманского «реформизма» склонны воспроизводить эту точку зрения, противопоставляя ригидных «традиционалистов» периода до завоевания прогрессивным «реформаторам», появившимся благодаря преобразованиям при имперском правлении^[382]. Представление о том, что ученые и благочестивые люди пользовались непререкаемым авторитетом в своих общинах, исходит из двух сомнительных источников, хотя и диаметрально противоположных: от самих авторитетных улемов и от их критиков-реформистов, джадидов. Представители обоих лагерей изображали абсолютную власть религиозной иерархии неизменным свойством ландшафта в период до завоевания.

Адиб Халид утверждал, что реформисты использовали печать и модернизированные школы – такие, как кораническая школа в Самарканде на ул. 6 – для устранения старого поколения мусульманских

элит. Называя эту группу интеллектуалов катализатором перемен, Халид выявил важную линию развития мусульманской интеллектуальной жизни. Однако другие ученые подчеркивали, насколько эти реформисты оставались изолированными внутри своих собственных общин^[383].

Кроме того, в отсутствие истории читательских практик в регионе мы до сих пор не знаем, как мусульманская публика реагировала на эти издания и их реформистские идеи. Мусульманские газеты и журналы в Центральной Азии не находили ни читательской аудитории, ни покровителей такого масштаба, который позволил бы им существовать больше двух лет. При этом их критики тоже освоили печатный станок. Вместе с тем новые исследования показали, что еще в XX в. наряду с печатью долгое время писались манускрипты, и многие из печатных (или литографированных) изданий, продававшихся на местных базарах, ассоциировались с традиционными моделями передачи исламского знания^[384].

Мухаммад Касим Заман напоминает нам, что «в мусульманских обществах печать не провозвестила «священства всех верующих», в отличие от печатной Библии, которая, как считается, сыграла такую роль в протестантской Европе». Печать как инструмент стандартизации религиозных текстов ценой утраты локализованных традиций и противоречивых интерпретаций, возможно, более способствовала укреплению «ортодоксии», нежели ее подрыву^[385]. Как печать сама по себе не влекла за собой реформистской программы, так и овладение практиками нового колониального государства, а не технологиями, позволило мусульманам получить поддержку своим притязаниям на религиозный авторитет.

Новейшие исследования доколониальной Трансоксианы поставили под вопрос представления о том, что ее доимперское (или дореформистское) общество было статичным и застойным; они выявили его динамизм и проследили связи с окружающим миром^[386]. Историки сделали аналогичные открытия в области религии и обнаружили радикальные перемены в XVII и XVIII вв.^[387] Благодаря распространению нового направления в суфизме, линии Муджаддиди братства Накшбандийя, и поэтических сочинений суфия Аллахьяра возникли новые модели религиозного авторитета. Также разгорелись новые споры. Некоторые улемы и политические фигуры стали стремиться к очищению общества, вдохновляясь более строгими и тщательными мерами по искоренению «новшеств» – практик, якобы отступавших от шариата и примера Пророка.

Они выступали не только против народных развлечений вроде борьбы, курения кальяна и публичных чтений Руми. Конфликты возникали также вокруг одного из важных ритуалов суфийского пути – поминания имени Бога (зикр). Муджаддиди считали новшеством всякий зикр, за исключением безмолвного, и сталкивались по этому вопросу с другими братствами, такими как Кадирийя и Ясавийя, которые исполняли мистические гимны и стихи; они даже боролись с другими накшбандийцами. Муджаддиди в их борьбе за ритуальную дисциплину и моральную чистоту пользовались поддержкой бухарской Мангытской династии. Эти эмиры иногда преследовали врагов Муджаддиди и помогали им иными средствами, увеличивая число коранических школ и медресе, которые в свою очередь привлекали учеников из Российской империи^[388].

Отношения между региональными династиями и улемами придавали текучесть религиозному авторитету. Легитимность этих правителей опиралась на их способность представлять себя стражами исламской ортодоксии. Так, в Коканде Алим-хан запретил практику молитв и жертвоприношений перед деревьями как язычество. Светские власти также управляли иерархией религиозных должностей и укрепляли авторитет своих назначенцев. В 1832 г. Мухаммад Али возвысил суфийского наставника (ишана) Мухаммада Салиха до сана «великого ходжи» (*хваджа*) и предписал жителям «богохранимой области Ура-Тепе» «от мала до велика» подчиняться ему. Назначая на должности в медресе, власти посылали инструкции «великим сейидам, уважаемым ученым, шейхам... славным судьям, счастливым эмирам, знатным и почетным людям» оказывать ишану «как следует почет, уважение, внимание и почести». Ханы в своих указах даже напоминали подданным о выдающихся качествах потомков Пророка, сейидов, когда назначали их на должности от своего имени^[389].

Сеть исламских институтов, с которой столкнулись царские власти, была сравнительно новой. В Ферганской долине большая часть этой инфраструктуры была создана лишь при Худояре, последнем хане Коканда. В рамках более широкой программы по усилению контроля над Ферганой Худояр спонсировал масштабные строительные проекты, в том числе строительство мечетей, медресе, мавзолеев, зданий для чтения Корана и других религиозных целей. Он превратил большие участки земли в собственность благотворительных фондов (вакф) для содержания этих учреждений. Хан и его семья также распространили свой патронат на высшее духовенство. Худояр окружил себя лицами вроде ишана Сахиб-заде,

которого нанял в соперничающем Бухарском государстве вместе со свитой родственников и последователей. Его приезд в Коканд праздновали «все улемы, простые и знатные люди». Религиозные деятели получали богатые подарки и налоговые льготы. Из благотворительных фондов платились жалованья чтецам Корана на могилах почивших родственников и святых. Наградой служило также право пользования водой, землей и человеческим трудом, благодаря чему целые деревни (*кишлаки*) попадали в зависимость от ишанов, других духовных и знатных лиц, которых хан назначал распорядителями вакфов. Символизируя благочестие хана, вакфы давали ему возможность перераспределять ресурсы между соперничающими элитными группировками, в поддержке которых он нуждался^[390].

Публичная демонстрация благочестия имела и свои риски. В 1856 г. против Худояра вспыхнул мятеж, видимой причиной которого была критика его неудачного плана восстановления медресе со стороны одного знатного человека. Вокруг престолов, опорой которых служили претензии на высокую моральность, множились обвинения в любви к вину, женщинам, картам и мальчикам. В атмосфере, где патронируемые государством религиозные ученые обличали «неверие» государей-соперников, правители иногда оказывались беззащитны перед обвинениями в отходе от шариата. Ученые выдвигали такие обвинения, когда ханы и эмиры игнорировали их судебные решения, оскорбляли мулл или выгоняли учеников из медресе^[391]. Однако высшее духовенство не было монолитным. В течение всего XIX в. улемы обращались к ханам и эмирам с просьбами рассудить споры об исламском праве в ученых кругах и выступить посредниками в борьбе за престижные должности в мечетях и медресе.

Когда между 1860-ми и началом 1880-х гг. имперские власти создали Туркестанское генерал-губернаторство, перед ними предстали мусульманские общины, уже разделенные из-за конкурирующих интерпретаций шариата и давно превратившие светскую власть в главного посредника при разрешении этих споров. Конфликты вокруг суфийских практик – таких, как стремление достичь экстатического религиозного состояния – сопрягались с борьбой за власть в мечетях, медресе, благотворительных фондах и мавзолеях. Девин ДеВиз в исследовании документов вакфов и генеалогических трудов, связанных с мавзолеем, приписываемых основателю суфийского ордена Ясавийя, показал, что эти тексты служили «дискурсивным оружием» в руках соперничающих общин,

притязующих на происхождение от святого. ДеВиз доказывает, что в XIX в. их сочиняли конкурирующие группы для подтверждения притязаний на мавзолей перед каждым новым режимом, приобретавшим контроль над этой территорией, – бухарским, кокандским и российским^[392].

Царские власти унаследовали плоды этой борьбы за власть внутри исламских институтов. В Коканде улемы добивались государственного вмешательства в борьбу против их оппонентов, а миряне и мирянки обращались к беку или хану с апелляциями на приговоры судей исламского права (в этом регионе их называли «кази»). Согласно чиновнику А. К. Гейнсу, мужья и жены пользовались «правом обращаться к раису с жалобами по делам совершенно конфиденциального свойства». Мусульманские информанты Гейнса рассказали ему, что этот назначенный государством инспектор рынков и общественной нравственности расследовал жалобы жен на мужей, которые не могли исполнять свои супружеские обязанности или «содержали» их «плохо». Чиновник мог затем приговорить мужа к телесному наказанию и назначить достойное содержание жене. Подобным же образом раис дисциплинировал «развратных женщин»^[393]. Местные общины, имевшие опыт частых смен режима в регионах вроде Ферганы, где между 1709 и 1865 гг. правили восемнадцать разных правителей, без труда адаптировали свои правовые стратегии к новой власти в регионе^[394].

Хотя появление «назарейн» многих шокировало, русские не были здесь совершенными чужаками. Они давно поддерживали экономические и дипломатические отношения с Трансоксианой через степных посредников и торговые центры вдоль фронта. Царские власти подчеркивали свое уважение к исламу в сношениях с представителями населенных оазисов; апелляции к совместной борьбе против неверия были существенным элементом русской стратегии. Кокандская хроника описывает, как пограничные чиновники унизили одного ханского посла.

Когда Хаджи Курбан протестовал против ареста своего посольства во время эпидемии холеры в 1831 г., российские власти осыпали этого посла оскорблениями, назвав его «ни мусульманином, ни христианином, ни евреем, ни гебром [зороастрийцем], ни индусом, ни человеком какой-либо другой религии». Посол, который постоянно «пил водку по ночам, напивался, терял [свой] разум и занимался распутством», был «человеком, не уважавшим священные законы и авторитет своего собственного хана, не питавшим благодарности к своему благодетелю»^[395].

Но царские чиновники, знакомые с деятельностью мусульманского

«духовенства» в России и в степи, столкнулись в недавно завоеванных городах с иными людьми и институтами. В Трансоксиане они обнаружили один из глобальных центров исламского благочестия и учености. В этом регионе обращения в ислам начались еще в VII–VIII вв. Бухара славилась далеко за пределами Центральной Азии, и местные ученые оставили глубокий след и в исламской мистике, и в ханафитской правовой мысли.

Имперские власти столкнулись с плотной сетью исламских учреждений. В одном Ташкенте они обнаружили около четырехсот мечетей. В Коканде в Ферганской долине русские нашли религиозный центр, где насчитывалось около 360 мечетей, 149 коранических школ (мектебов) и медресе. В Оше, региональном центре ханства, было 147 мечетей. Самое впечатляющее из его шести медресе, Алымбек, занимало более 2500 квадратных метров. К юго-западу от города возвышалась гора, известная как «Престол Соломона» (*Taxt-u Sulayman*), привлекавшая мусульманских паломников со всего региона благодаря ассоциации с древним пророком и другими святыми людьми и артефактами. И учитывая близость к Афганистану, Индии и мусульманским владениям Китайской империи, Военное министерство и МИД рекомендовали быть осторожными с исламом. Поэтому, несмотря на долгий опыт взаимодействия русских с мусульманами в других местах, Трансоксиана поставила перед ними новые задачи^[396].

Тем не менее русские искали что-нибудь знакомое. Петр Иванович Пашино, совершивший в 1866 г. поездку с оренбургского фронта в Ташкент, нашел влияние духовенства на народ «громадно». Он добавил, что «нужны столетия, чтобы его искоренить, так как образование городские жители получают чрез них, и 85% из них, благодаря духовенству, грамотны и наслушались с своего детства бездну проповедей о превосходстве ислама над всеми другими религиями и о неуважении к неверным». Пашино, автор незадолго до того опубликованной статьи о волжских татарах, подчеркивал сходство между российскими татарами и городским населением новых территорий России. Хотя он определял крупнейшую группу – «сартов» – как арийцев, тем не менее заключал, что их «жизнь весьма схожа с жизнью какого-нибудь волжского или сибирского татарина». Он заявлял, что сарты отличаются от татар только приверженностью к «некоторым предрассудкам», которые исчезли «у волжских татар вследствие исторических обстоятельств»^[397].

Режим, уверенный в успехе, перенес политику религиозного патроната и на эту территорию. После захвата каждого города военные

власти стремились завязать сношения с видными религиозными деятелями. Взяв город Туркестан, они даровали вечное освобождение от налогов главному клирику, *шейх аль-исламу*, и другим, претендовавшим на происхождение от династий святых, таких как Ясави. В Ташкенте Черняев положительно ответил на просьбы местных улемов об утверждении их в новых духовных должностях, хотя он также депортировал девять клириков как угрожавших имперскому правлению^[398].

Мусульманские элиты со своей стороны часто напоминали российским властям о договорной основе нового порядка и требовали официальной поддержки реконструкции общества, управляемого на основе шариата. В августе 1866 г. семьдесят семь «почетнейших» представителей религиозной и других элит обратились с речью к генерал-губернатору, приветствовав его «хлебом и солью по народному обычаю», который, как отметила ташкентская элита, «существует в России с древних времен». Через год после того, как жители города «признали над собою власть могущественного Всероссийского Императора», они «успели понять как велико то счастье, которое нам уже доставлено». Знать подчеркивала: «вера наша осталась неприкосновенною; медресе наши поддерживаются и процветают; устроен межкеме (народный суд), который, действуя правдиво, бескорыстно и беспристрастно, решает дела наши совершенно согласно с правилами нашей религии и по народным обычаям». Свободные от «незаконных поборов», «обид и притеснений», они выражали благодарность за разгром войск бухарского эмира, знаменовавший собою начало эры «совершенной тишины и спокойствия, чего в прежния времена не было». Они просили присоединить к России «и нашу область, как часть, навсегда ей принадлежащую, наравне с прочими частями Империи» и чтобы «могущественный и милосердый Белый Царь смотрел на нас, как на детей своих и как на прочих своих верноподданных»^[399].

В Самарканде мусульманские элиты стремились превратить свое подчинение российской власти в альянс против предполагаемых общих врагов. На капитуляцию города и объявление о налоговой амнистии в 1868 г. муфтий Мулла Камаладдин ответил историей из жизни Мухаммеда. Он объяснил: «Наш пророк от страха перед неверными приказал арабам, принявшим мусульманскую веру, переселиться в Абиссинию», царь которой был христианином, потому что «Аллах сообщил о нем в Коране: „Ты знаешь, что из всех [людей] самые жестокие ненавистники верующих – иудеи? и ты также знаешь, что более всех любят верующих те, которые называют себя назаретянами“». Три года спустя

мусульманский судья из соседнего города Катта-Курган запросил у губернатора помощи против местных евреев, которые якобы сопротивлялись его власти, напомнив: «Генерал-губернатор Кауфман мне говорил: кроме смертного наказания и отсечения рук, ног и пр., ты по шариату можешь делать все, будешь следить за правильностью всяких сборов и где заметишь какое-нибудь злоупотребление, то можешь доносить своему начальству».

Политические потери можно было обратить на пользу шариату^[400]. Но как и в доколониальный период, носители религиозного авторитета реагировали на превращение в клиентов имперского режима по-разному. С точки зрения некоторых интеллектуалов, приход русских знаменовался наступлением эпохи безбожной несправедливости. Автор Мухаммад Амин Хокондий в едких стихах, бранящих «назарейн», проклинал новую эру как «последние времена» (*охир замон*). Другой поэт предостерегал: «Безбожники-неверные заполнили мир». Аналогично кокандский поэт Мукийим жаловался, что его страна поражена безнравственностью. При правлении порочных людей решения казиев обратились в «прах». Он возмущался: «Вместо предписания добрых дел [*амри ма'руф*] вышли на поверхность злые дела». Люди, обманутые «делами сатаны [*шайтонлик*]», больше не уважают образование и вместо него предались распутству. В эту скорбную эпоху люди соблазнились «алкоголем, вином, брагой» и азартными играми и забыли справедливость, человечность, честь и религиозное образование^[401].

Знатные ташкентцы реагировали на приход русских по-разному. Некоторые, воспользовавшись возможностью переезда и связями в суфийских и родовых сетевых структурах, стали делать альтернативные карьеры за пределами контролируемого русскими Ташкента. Некоторые представители элиты так и не смогли адаптироваться к новому порядку, например Якуб-хан Тура. Он родился в 1823 г., служил в Стамбуле эмиссаром кокандского хана и накануне завоевания искал помощи султана против бухарцев и русских. В течение двух лет после имперского завоевания Якуб-хан покинул город, где его отец служил наместником, а сам он – судьей и руководителем одного из главных медресе. Он уехал в Кашгар, где незадолго до того другой перебежчик-эмигрант из Коканда возглавил мусульманское восстание против китайского правления. Там, пользуясь связями с суфийскими братствами в Стамбуле, он стал послом новорожденного Кашгарского эмирата^[402].

Большинство представителей элиты остались на контролируемой

русскими территории, и имперская модель опоры на религиозный авторитет как инструмент государственного строительства продолжала действовать. Знатные люди боролись друг с другом за должности судей, преподавателей и распорядителей вакфов. Хотя некоторые царские чиновники не доверяли мусульманским клирикам как посредникам, геополитические соображения более высокого порядка ограничивали их в выборе. Кроме того, первые эксперименты с исламскими институтами в Ташкенте обещали улучшение отношений с соседними странами. Согласно генералу Дмитрию Романовскому, один мусульманский посол из Кокандского ханства в 1866 г. «с особенным сочувствием говорит и об учреждениях, введенных нами в последнее время в Ташкенте». Кокандцы «считали бы себя счастливыми быть принятыми в подданство Его Императорского Величества, если бы только им была дана надежда, что будет сохранен у них шариат». Спустя два десятилетия религиозная политика оставалась главным аспектом «гарантий и условий», формально сопровождавших подчинение Закаспийской области. Там генерал Комаров, приняв капитуляцию туркменских племен, объявил: «Вероисповедание Ваше остается неприкосновенным». Этот вопрос не требовал «никаких разъяснений», потому что «всему свету известно, что миллионы мусульман, поданных ВЕЛИКАГО ГОСУДАРЯ, никогда еще не были стесняемы в свободном отправлении обрядов своей веры»^[403].

Но как и везде в империи, веротерпимость не означала невмешательства; о конкретных деталях нужно было договариваться с посредниками, и они вносили свои изменения. В речи перед собранием знатных ташкентцев после прибытия в город в 1868 г. Кауфман объявил, что царский режим станет защитником традиции, и осудил местных правителей, которые «ради корысти... нарушали иногда мусульманские законы и налагали противозаконные подати». Тем не менее генерал-губернатор внес изменения в доколониальные практики. Жителям Ташкента и «все другие сарты» позволялось выбирать старейшин (*аксакалов*) и судей исламского права (*казиев*). За исключением «только некоторых преступлений», правосудие должны были отправлять выборные казии «по шариату и обычаю таким образом, что в приговоры казиев не будут иметь право вмешиваться русские чиновники». Если обе стороны соглашались судиться в царском суде, они имели право на разрешение своего спора в нем «по совести». С этой точки зрения «коренные» суды имели лишь «переходный» характер. Постепенно, по мере того как местные жители получали бы доступ к российским законам и учили бы русский язык, а русские поселенцы прибывали бы, укрепляя связи

с центром, эти суды проложили бы путь к имперскому законодательству. Тем временем, как объяснял Кауфман, «правительство предлагает передать в руки народа большую часть управления». В то же время он просил своих слушателей, «лучших людей Ташкента», передать другим жителям, что взамен правительство ожидает от них сотрудничества. Правительство не хотело, «чтобы его приказания исполнялись ради страха», а «ради сознания собственной пользы» народа^[404].

Режим вовсе не поддерживал статус-кво, а трансформировал функции религиозных институтов. В 1865 г. Черняев утвердил сделанное последним кокандским ханом назначение на должность старшего судьи как главы исламской иерархии. Его преемник Романовский попытался заменить эту должность коллегиальным органом по модели судов, учрежденных на Кавказе и в Алжире, где совместно заседали избранные народом судьи и колониальные чиновники. Но этот суд продержался только полгода или около того. Имперские власти вскоре избавились и от старшего судьи, и от цензора^[405].

Как и в Поволжье и на Урале, власти искали влиятельных людей в туркестанских общинах мечетей; и многие туркестанские мусульмане, подобно своим единоверцам в империи, искали союзников в борьбе внутри своих собственных общин за установление священного закона. Режим не поддерживал официальную исламскую иерархию в Туркестане, потому что чиновники боялись повторения негативных аспектов истории ОМДС. Они не хотели давать исламу организационную структуру, которая могла бы оказать еще более пагубное воздействие на кочевое население региона.

Но те же бюрократы, которые боролись с распространением ислама у казахов, признавали, что с оседлыми жителями региона следует обращаться по-другому. Они боялись, что любые ограничения, наложенные на ислам в городах, где эта религия глубоко укоренилась, поставят под угрозу присутствие царской власти. Многие считали, что древние медресе Самарканда и Бухары дают более «фанатичных» выпускников, чем где-либо в империи. Поэтому царские чиновники действовали осторожно, создавая законы и учреждения для нового генерал-губернаторства. Подходя к делу *ad hoc* и неформально, царские власти снова вступали в союз с теми религиозными учеными и мирянами, которые, по их мнению, отстаивали исламскую ортодоксию.

Власти ценили стабильность, которую связывали с ханским наследием, даже если она противоречила их декларациям о цивилизующей миссии России. Хотя у государства не было такого обширного

бюрократического аппарата, как в Поволжье и на Урале, полиция и чиновники стали важными участниками религиозных дискуссий и вмешивались в конфликты между кварталами в Ташкенте, Самарканде, Коканде и других городах. Посредничая в спорах между мусульманами и реагируя на жалобы клириков и мирян, они также распространяли свое влияние на сельскую местность.

В Туркестане их задача была особенно сложной, поскольку царским властям в поисках представителей «ортодоксального» ислама приходилось учитывать ханское наследие. Они опасались вводить институциональные новшества, которые могли бы спровоцировать мусульманское сопротивление, а оно – поставить под угрозу их неустойчивый контроль над территорией, служившей предметом притязаний нескольких держав. Но прежде чем подтвердить традиционные источники морального и правового авторитета, власти должны были их найти. Многие туркестанцы предлагали сотрудничество в поисках преемственности с наследием ханов. Поэтому царским чиновникам приходилось разбираться в противоречивых заявлениях этих информантов о характере исламских кадров и учреждений при ханской власти^[406].

В результате признание местных старейшин и судей в качестве носителей имперского авторитета не просто утверждало кадры и институты, унаследованные от доколониального прошлого, или ставило на них новый штамп. Религиозные семьи давно владели определенными должностями. Уже знакомый нам историк Мухаммад Салих унаследовал должность имама в Ташкенте от деда^[407]. Но многие из желавших занять такие должности не всегда были истинными наследниками, хотя иногда их претензии на подобный статус вводили в заблуждение имперские власти. Когда правительство ввело выборный принцип отбора на должности, это лишь усилило соперничество между туркестанцами.

Царский режим в Туркестане функционировал как арбитр в религиозных спорах. Государство было слабее, чем в других мусульманских регионах, его позиции были уязвимее как из-за численности населения, так и из-за близости региона к соперничающим империям. Но фундаментом режима были не столько цивилизаторские замыслы имперских элит, сколько тактические альянсы, выраставшие из посредничества в низовых конфликтах между мусульманами. Учитывая уязвимость режима в Туркестане, можно согласиться, что здесь эти взаимодействия были важнее для его функционирования, чем где-либо еще.

Государство не парило над институтами, которые власть признала традиционными, а глубоко встраивалось в туркестанские общины благодаря участию в конфликтах, которые помогало разрешать. Оно не стало вводить в этом регионе единую официальную исламскую иерархию, но уездные начальники и полиция внедрялись в линии разлома между кварталами и деревнями, возникшие из-за конкуренции за официальный патронат. Местные общины отличались от поволжско-уральских тем, что не имели длительного опыта взаимодействия с царскими законами и институтами. Некоторые туркестанцы, возможно, надеялись, что мусульманское политическое господство будет восстановлено. Но значительно бóльшая доля жителей этих общин быстро адаптировалась к институтам империи, используя эти новые ресурсы для арбитража в религиозных конфликтах со своими родственниками и соседями и придавая царскому государству главную роль в дискуссиях, уже шедших в местных мечетях и медресе.

Вопреки вечным опасениям колониальных чиновников и экспертов, глубокое взаимопроникновение исламских конфликтов и царской администрации обусловило относительную прочность и устойчивость имперского порядка в Центральной Азии. Горожане поднимали мятежи в исключительных обстоятельствах (например, холерные бунты 1892 г. в Ташкенте), а киргизы иногда сталкивались с русскими поселенцами или войсками (особенно знаменито Андижанское восстание 1898 г.). Однако зачинщики этих кровопролитий выступали не только против русских. Во время холерных бунтов главной жертвой толпы был один местный аристократ, связанный с администрацией; в ходе Андижанского восстания 1898 г. на царский гарнизон напала вооруженная толпа примерно из двух тысяч человек и убила двадцать двух солдат^[408]. Их предводитель Дукчи-ишан стремился не только прогнать из этого края русских, но и создать общество, полностью подчиненное шариату, и отмести все то, что он считал испорченной религией традиционных суфиев и ученых. Таким образом, даже в этих исключительных случаях массовых волнений главными объектами народного недовольства были местные деятели-посредники между мусульманскими общинами и государством^[409]. В течение первого полувека царской власти в Туркестане враждебность к этим посредникам была для империи скорее плюсом, чем минусом. Большинство мусульман в своей повседневной жизни занимались борьбой друг с другом, а не с режимом. Местные администраторы всегда были готовы выступить судьями в этих конфликтах.

КОЛОНИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВА

В конце 1867 – начале 1868 г. заработала административная машина Туркестанского генерал-губернаторства, и мусульмане начали привлекать власти к посредничеству в тех самых спорах, которые государственные чиновники отнесли к неприкосновенным областям «религии» и «обычая». Это были, в частности, правовые вопросы, касающиеся семьи, хотя власти считали, что государственное вмешательство именно в эту область права вызовет наибольшее противодействие. Но тяжущиеся мусульмане приходили в новопостроенные присутственные места местной имперской бюрократии и просили помощи в разрешении семейных конфликтов. В июле 1868 г. Шакир Биккулов обратился к коменданту Ташкента Россицкому за помощью в возвращении жены, которая бежала к своим родственникам, прихватив пятисотрублевый выкуп. В этот раз Россицкий отказался вмешиваться напрямую и передал дело казию Ташкента. Но вести о том, что новые власти могут решать некоторые дела в чью-то пользу, продолжали распространяться, и местные жители стали добиваться преимуществ против своих оппонентов. Некоторые искали пути в обход легальных институтов и сетей патроната и авторитета; другие, гораздо более многочисленные, искали альтернативы индивидуальным решениям исламских судов, но не отказывались от обращений в эти суды вообще. Туркестанцы ждали от новых властей исполнения ролей, взятых на себя прежними правителями, особенно в области семейного права и управления вакфами^[410].

Хотя русские считали туркестанцев невеждами в области «права», те быстро познакомились с имперской административной и судебной практикой и сделали царское законодательство своим ресурсом в спорах о шариате. Мусульманские элиты и миряне признавали новых правителей потенциальными союзниками в борьбе за культивирование общества, основанного на шариате, что было их ответом на генеральские манифесты об официальном признании местных обычаев и религии. Хотя правила 1867 г. разрешали «туземцам» обращаться с тяжбами в имперские суды по взаимному согласию сторон, мусульмане редко подавали иски в эти суды^[411]. Чаще они просили о вмешательстве на основе шариата против несправедливых приговоров своих собственных судов.

Горожане и крестьяне выдвигались на низшие административные должности, особенно полицейских, сборщиков налогов и переводчиков.

Постепенное расширение государственного аппарата и рост числа поселенцев давали возможность купцам и ремесленникам включиться в растущую колониальную экономику^[412]. Некоторые предприниматели уже познакомились с русской жизнью. Купцы участвовали в торговле на дальние расстояния через русские рынки; многие десятилетия они ездили в Оренбург (с окрестностями) и другие города, связанные с восточными торговыми сетями (а иногда и жили в них), и опирались на этот опыт^[413]. Татарские солдаты и переводчики, служившие в царской армии, также завязывали контакты со своими единоверцами, язык которых был им понятен^[414].

Для мусульман отношения с уездным начальником могли принести существенные выгоды. Мусульманские критики жаловались, что «денежная знать» и «улемская знать» скопила личные состояния благодаря связям с механизмом имперского управления^[415]. Однако этими возможностями пользовалась не только знать, и не всегда они давали одну лишь финансовую выгоду. Дружба с чиновником могла в конце концов принести материальную выгоду мусульманскому купцу или предпринимателю, но для враждующих ученых, соседей, мужей и жен на кону стояло гораздо большее. В особенности же связи с имперскими властями и доступ к полиции, в том числе возможность обеспечить заключение или ссылку для соперников, усиливали судебские полномочия принуждения, основанные на религиозном и общинном авторитете.

Знатные люди ожидали от царской администрации подтверждения прежних привилегий. Демонстрация ханского монаршего декрета стала служить обоснованием для самых разных притязаний, от контроля над имуществом (особенно вакфами), до судейства и других официальных должностей. Государственные власти по-разному отвечали на требования местных жителей о признании институтов и практик, ассоциировавшихся с ханской властью. Многие чиновники подозревали, что этот порядок узаконивал махинации претендентов на данные должности.

Подобные опасения преследовали чиновников. Юджин Скайлер, американский дипломат, посетивший этот регион в 1870-х гг., утверждал, что система выборов судей, старейшин и полицейских «оказалась очень плохой, исход выборов решают взятки и коррупция, а иногда прямое давление со стороны властей в пользу их фаворитов, некоторых людей исключают из списков за фанатизм, а выбор других производится почти по приказу». Скайлер отмечал также, что опора царского режима на лиц, презираемых местным обществом, порождает интриги знатных людей,

громко требующих государственной поддержки. Он указывал на Саида Азима, человека с хорошими связями, как на ярчайший образец посредника, по-видимому, всем обязанного имперской власти. Скайлер утверждал, что «на самом деле сарты ненавидят его», и отмечал: «Я не раз слышал от людей, что если русские когда-нибудь уйдут из Ташкента, то первым делом надо будет убить Саида Азима. Он вмешивается во все дела и, как говорят, ведет свои многочисленные тяжбы с наймом свидетелей и подкупом казиев; и у коренных жителей немного найдется важных дел, в которых он каким-то образом не приобрел бы решающего голоса». Контроль российских властей над назначениями на должности также имел реальное влияние на практику обычного права, включая шариат. Скайлер отмечал, что «приговоры неумелых и продажных судей в конце концов неизбежно приводят к недоверию и жалобам, и русским приходится вмешиваться, чтобы аннулировать приговоры или настаивать на их исполнении, а это возбуждает недовольство в русских владениях»^[416].

Напротив, в Зарафшане местный администратор Георгий Алексеевич Арендаренко видел в конкуренции за выборные судебские посты возможность манипулировать исходом выборов. Резерв кандидатов позволял заполнять вакансии лицами, «преданнейшими нашим интересам». Будучи защитником шариата как «древнего законодательства, в котором наряду с суровой жестокостью карательных законов, наряду с частными недостатками, признаваемыми и мусульманскими юристами, встречается и много прогрессивных, много гуманных начал», Арендаренко доказывал, что эти судьи «в большинстве, исполняли свои обязанности превосходно, оставаясь в должностях по несколько лет»^[417].

Одни улемы избегали связываться с русскими, другие искали нового покровителя. Им удавалось добиться от царских властей уважения к практикам, которые они представляли как традиционные, утвердившиеся при ханах. В 1868 г. четыре ташкентских казия подали коменданту прошение о том, чтобы юрисконсультам и другим правоведам было позволено сохранить за собой функции советников и писцов и получать фиксированный доход от гражданских тяжб. Комендант не увидел в этом ничего «подозрительного»; он заключил, что эта практика не нарушает мусульманского «обычая», и добавил, что рассмотрение дел благодаря ей может даже стать «правильнее»^[418].

Другие улемы уговаривали царские власти предоставить им государственное жалованье. Муллы в Новом Маргелане, по-видимому, по приказу генерал-губернатора получали 180 рублей в год за оформление

присяг и другие услуги. Другой мулла из Ошского уезда обратился к уездному начальнику с просьбой о выплате ему денег (как «семейному человеку»), ссылаясь на свою пятилетнюю службу при местном судебном следователе, местном командире, полевом госпитале и других учреждениях, для которых он оформлял присяги и хоронил мусульманских чиновников низшего звена^[419].

Исламские судьи в Наманганском уезде Ферганской области увидели в появлении царских властей потенциальный ресурс в борьбе за достойное место в общинах своих мечетей. В течение трех лет после аннексии этого региона империей в 1876 г. несколько судей подали прошения, чтобы им официально предоставили исключительное право контролировать назначения на должности при мечетях, исламских школах, вакфах и судах «согласно шариату». Им должны были подчиняться имамы, учителя, распорядители вакфов, юрисконсульты и др. Казии стремились заручиться поддержкой наманганского уездного начальника против действий мирян, которые, по их словам, «захватили в свои руки право сменять и назначать на эти должности по своему усмотрению, производя у себя выборы»^[420].

Губернатор Абрамов, исследовав эти заявления, установил, что уездные начальники в Ферганской области выдавали противоречивые решения в ответ на конфликтующие запросы казиев и мирян. Кокандский уездный начальник подполковник Батырев рапортовал, что «прихожане» сами избирают и содержат имамов, учителей и служителей мечетей, тогда как он назначает юрисконсультов и правоведов как по рекомендации казиев, так и по своему усмотрению. Уездный начальник также назначал преподавателей медресе (*мударрисов*) и управляющих вакфами (*мутевалиев*). Он объяснял, что поскольку эти лица «должны отличаться особой нравственностью и известными познаниями», ему помогала при этих назначениях комиссия из четырех городских казиев и «наиболее ученых и нравственных 4 мударисов», проверяя знания кандидатов и собирая о них сведения. Но окончательный выбор кандидата оставался за уездным начальником. Батырев рекомендовал придерживаться той же политики во всем крае, отмечая, что исполнение требований наманганских казиев приведет только к «злоупотреблениям, так как казии будут или торговать местами или назначать только одних своих родственников»^[421].

Другие уездные начальники брали на себя более скромную роль, обычно ограничиваясь утверждением кандидатов, выдвинутых общинами мечетей или судьями. В Маргеланском уезде члены общин мечетей избирали имамов и учителей, а казии назначали юрисконсультов

и правоведов. Хотя кокандский уездный начальник настаивал на том, чтобы самому назначать преподавателей медресе и распорядителей вакфов, его маргеланский коллега предоставил это право основателям вакфов (которые также содержали медресе). Андижанский уездный начальник рапортовал, что, по словам «почетных и старожилых туземцев» его уезда, прежде на все эти должности назначали ханы или их представители, а казии никогда не имели такого права. Этот подполковник делал вывод, что запрос казиев был «вопреки правил шариата». Он предлагал организовать процесс проверки квалификации кандидатов, как при ханах. Андижанский уездный начальник также указывал, что лица, назначенные ханами, сохранили должности и при царском правлении, и добавлял, что предписал им выставить свои кандидатуры для переутверждения на должностях в 1876 г. и в каждом последующем году^[422].

Военный губернатор, размышляя, как справиться с этим хаосом, подчеркивал необходимость проводить во всем крае единообразную политику, которая «бы не слишком шла в разрез с прежними порядками, практиковавшимися по настоящему предмету до сих пор, и соответствовала бы целям, преследуемым в крае нашим правительством и пользе народной». Абрамов делал вывод, что намаганские казии, вопреки их заявлениям, никогда не имели права назначать людей на эти разнообразные должности. Уездный начальник должен был играть главную роль в утверждении этих назначений, чтобы гарантировать, что лица, «отличающиеся религиозным фанатизмом и не благонадежные к своим убеждениям в политическом отношении», не будут допущены на эти должности. Местные чиновники должны были собрать как можно больше информации о лицах, занимающих эти должности, чтобы гарантировать назначение квалифицированных кандидатов, которые не были бы «не способными противодействовать осуществлению наших задач в краю». Абрамов резко критиковал участие комиссии из местных ученых, подобно работавшей в Коканде, в проверке компетенции кандидатов. Он отмечал: «Я конечно, далек от мысли допустить учреждение для этого особых испытательных комиссий, которые во-первых не установлены ни для каких общественных, административных и судебных должностей действующим Проектом положения, а во-вторых, от них трудно ожидать какой либо действительной пользы уже потому, что при современном, сравнительно низком умственном состоянии мусульманского населения, из которого должно состоять комиссия, члены оной не в состоянии отнестись к экзаменуемым беспристрастно и действовали бы в своих личных интересах». Он рекомендовал постепенно ликвидировать кокандскую

комиссию и предупреждал уездных начальников, что эти важные функции нужно исполнять «осмотрительно и беспристрастно так как только этими качествами можно внушить населению веру в справедливость наших, по отношению к нему, действий и уважение к лицам, управляющим населением»^[423].

Авторитетные исламские фигуры обнаружили, что они прокладывают связь между имперскими властями и общественным мнением – в ханскую эпоху они не сталкивались с этой дилеммой в таком масштабе. В 1879 г. жители Андижана жаловались на несправедливые приговоры исламских судей. Царские власти провели расследование и выявили неоднозначное отношение к этим казиям. Не все жители жаловались, но некоторые ссылались на случаи несправедливых решений. В ноябре 1882 г. Масадьк Аманбаев подал губернатору жалобу на казия Юсуфа Али Ходжу, который, по его утверждению, дважды ударил его плетью во время судебного разбирательства. Семь свидетелей подтвердили обвинения Аманбаева. Юсуф Али возразил, что Аманбаев вмешался не в свое дело и оскорбил его, назвав «сумасшедшим». Судья признал, что выгнал истца из зала суда, но отрицал, что бил его плетью. Позже стороны, видимо, примирились, но царские власти продолжали заниматься этим делом, потому что судья выдвинул обвинение в «оскорблении» при «исполнении служебных обязанностей», что было уголовным преступлением. Судьи в Кокандском уезде сталкивались с аналогичными затруднениями; за десять лет власти уволили одиннадцать казиев из тридцати трех, а семнадцать из них подвергли судебному преследованию^[424].

Жалобы мирян не всегда имели успех. В 1881 г. знатные люди города Ультармы подали кокандскому уездному начальнику просьбу сместить их казия, Муллу Хусейна Магомета Рахимбаева, которого обвинили в «безнравственном поведении (педерастии)». Уездный начальник Батырев нашел обвинения «недостаточными», потому что все обвинители опирались на свидетельство одного местного жителя, которого невозможно было найти. Батырев рапортовал, что считает аргументы в защиту Рахимбаева более убедительными, поскольку слышал, что его обвинители регулярно пользуются своим статусом выборщиков городских чиновников и судей для личного обогащения, продавая свои голоса перспективным кандидатам. Несмотря на скептицизм, Батырев иногда находил обвинения других старейшин убедительными. В 1882 г. он сместил судью после жалобы старейшин на то, как он вел по меньшей мере одно дело о наследовании^[425].

Но, как и мусульманские авторитеты в других частях империи, туркестанские улемы зачастую ощущали усиление своего влияния благодаря поддержке государства, чья полицейская власть была намного сильнее, чем у прежних государств региона. Исламские суды получили особенно много новых полномочий. Правительство ликвидировало некоторые должности и запретило этим судам приговаривать к телесным наказаниям и смертной казни; оно поставило судей в зависимость от народных выборов, назначило трехлетний срок полномочий и тщательно проверяло судей и их приговоры. В то же время положение 1886 г. об управлении территорией предоставило этим судьям новые инструменты влияния. Новый режим порвал с гибкой доколониальной практикой, когда тяжущиеся могли сами выбирать, какому судье подать иск, и придал их юрисдикциям территориальный характер. Теперь тяжущиеся должны были обращаться к судье своего городского квартала. Далее, эти судьи получали расширенные дискреционные полномочия, включая право налагать на тяжущихся штраф в размере до трехсот рублей за различные правонарушения и, что самое важное, приговаривать мусульман, которые нарушали шариат, к тюремным срокам до восемнадцати месяцев. Тяжущиеся сохраняли право апелляции как к собранию судей, так и к царским властям. Но множество наказаний – включая штрафы до тридцати рублей и тюремные сроки до семи дней – не подлежали обжалованию. Царский режим привнес в исламскую судебную систему Туркестана не только новые наказания, но и полицейскую власть, способную осуществлять такие приговоры и принуждать тяжущихся, в том числе евреев, обращаться к казиям^[426].

Царские чиновники плохо разбирались в работе этих судов; только расследование начала XX в. показало, до какой степени мусульманские судьи адаптировали возможности режима к своим собственным целям. Следователи испытали шок, когда обнаружили, что суды преследуют людей за религиозные правонарушения. Один судья в Ташкенте приговорил к четырехмесячному заключению двух мужчин и женщину за «занятие противощариатными делами»: они пили пиво и играли на струнном инструменте (*дутаре*) в доме одного из них. Другой ташкентский казий, согласно рапорту, приговорил карточных игроков к месяцу тюрьмы, а казий из города Маргелана в Ферганской долине посадил в тюрьму на три месяца двух сартских женщин за то, что они «проводили время в обществе посторонних мужчин», и оштрафовал одного мусульманина за общение с игроками и пьяницами. Сартские женщины, как оказалось, получали тюремные сроки «иногда, на несколько месяцев» за ношение

русской одежды и появление на улице с незакрытым лицом^[427].

Царское законодательство уполномочило администраторов аннулировать подобные приговоры. Сенатор граф Константин Константинович Пален, возглавлявший расследование, сделал вывод, что «[П]одобных нарушителей шариата и адата русская государственная власть, конечно, не может почитать преступниками». Пален утверждал, что каждый раз, когда власти на основе статьи отменяли приговор или решение такого суда, судьи видели, что «они являются не обособленными и всемогущими блюстителями мусульманского права и религии, а представителями единой Русской Верховной власти и исполнителями общего для всей России закона». Но по итогам расследования Пален признал, что ни действующее законодательство, ни местная административная практика не давали ясных указаний, как реагировать на приговоры, в которых отдельные действия трактовались по местным законам как преступления, хотя царское законодательство не считало их таковыми. Хотя некоторые уездные суды аннулировали подобные постановления, другие отказывались пересматривать их. Между 1905 и 1907 гг. обвинители повторно рассмотрели шестьдесят одно такое дело на апелляционной основе и отменили приговоры по пятидесяти семи из них. Пален в своем рапорте опротестовал три из пяти постановлений различных уездных судов: трехмесячное тюремное заключение «за употребление пива», четырехмесячный срок «за дурное поведение» и еще четыре месяца «за нетрезвое поведение, в пример и поучение другим». Обвинитель Самаркандского уездного суда аннулировал пятнадцатидневное тюремное заключение, назначенное мусульманину-мяснику, который продал другим мусульманам ягненка, приготовленного евреями. Но в 1908 г. другой обвинитель одобрил постановление казиза из города Аулиеата в Сырдарьинской области, отправившего в тюрьму двух мясников за продажу мусульманам такого мяса^[428].

* * *

Из истории исламских судов в этом регионе видно, каким образом мусульмане иногда использовали царскую полицию и тюрьмы в своих целях, чтобы усилить влияние определенных представлений о шариате, но надо сказать, что и режим адаптировал исламское право к своим потребностям. Поддержка шариата как пример терпимости России к ее

мусульманским соседям явно обеспечивала не только общественный порядок. Как ни парадоксально, она также давала государству в руки инструменты для присвоения крупных земельных участков в казну Романовых и для поселенческой колонизации.

Подобно другим колониальным державам, царский режим столкнулся с таким препятствием для апроприации земли государством, как исламский правовой институт религиозного благотворительного фонда (вакф). К моменту завоевания вакфы, приданные мавзолеям, мечетям, медресе и другим учреждениям, контролировали огромные участки сельскохозяйственной земли. Во многих местах фонды управляли доступом общин к воде^[429]. Медресе получали значительный ежегодный доход от сотен лавок, караван-сараев, мельниц, базарных ларьков, фруктовых садов, огородов и полей в сельских поселениях. Ташкентское медресе Ходжа Ахрар распоряжалось караван-сараями, пятьюдесятью двумя лавками, тремястами амбарами и другим имуществом, дававшим школе совокупный годовой доход в размере более шестисот рублей. В одном Ферганском уезде площадь вакфных земель превышала сто квадратных километров^[430]. Эти фонды, учрежденные для благочестивых целей согласно исламским правовым принципам, спонсировали мечети, медресе, школы и столовые для бедняков, а также платили милостыню нищенствующим мистикам вроде тех, что изображены на *ил.* 7. В то же время вакфы давали доход потомкам своих основателей, включая представителей суфийских династий. Во многих местах семьи *ходжей*, претендовавших на происхождение от святых, сохраняли контроль над огромными земельными фондами – и зависимыми людьми, жившими на этих землях, – на протяжении более трехсот лет. Потомки мистика Ходжи Ахрара в начале XX века еще контролировали большую часть вакфов, основанных им в конце XV в.^[431]

Сразу после завоевания российские администраторы плохо представляли себе социальную и религиозную опору вакфов. Опасаясь оппозиции со стороны «фанатичных» классов, которые пострадали бы от конфискации, они обещали уважать неприкосновенность вакфов, но в то же время отбирали имущество у политических противников. В Фергане русские присвоили собственность, ранее принадлежавшую лицам вроде последнего хана Абдулбека, бежавшего в Афганистан. Но они оставили в неприкосновенности фонды, основанные Абдулбеком для мавзолеев и медресе в Оше, и его сыновья продолжали управлять этим имуществом^[432]. Споры об управлении такими фондами – а также

школами и мечетями, которые содержались на их средства, – давали местным администраторам поводы для вмешательства.

Эта борьба оказалась особенно непримиримой, потому что сплеталась с семейной политикой: схватки за контроль над фондами вовлекали в себя враждующие родовые кланы, фракции улемов и учеников медресе. В 1868 г. братья Беклербеки, два сына основателя одного из фондов, написали письмо ташкентскому коменданту Россицкому, в котором жаловались на «деспотизм», воцарившийся в большом медресе и нескольких мечетях, основанных их отцом. Они обвиняли в этом беззаконии преподавателя Шарафутдина Маззума. По их словам, он не мог исполнять свои обязанности из-за пристрастия к опиуму. Братья также утверждали, что тот вмешивается в дела управляющего вакфом и использует его средства для собственной выгоды, тогда как здания ветшают, а ученики страдают от ненадлежащего обучения. Братья просили коменданта разоблачить «вероломство» преподавателя-опиомана и сместить его с должности, чтобы они могли назначить другого^[433].

Восемнадцать учеников Маззума подали опровержение этих обвинений. Они выражали удовлетворение своим преподавателем и добавляли: он «день и ночь заботится о нашем обучении». Они утверждали, что жалобы братьев на него есть не что иное, как «ложь и клевета». Комендант передал это дело старейшинам, и, согласно рапорту, оно окончилось примирением^[434].

Другой казус в Коканде демонстрирует решающую роль, которую брали на себя царские власти в спорах о контроле над религиозными общинами и их ресурсами. В 1881 г. Батырев обнаружил нарушения при выборах на пост управляющего вакфом медресе Чальпак. На утверждение к нему явился Халькджан Касымбаев, заявивший, что его поддерживают преподаватели медресе. Батырев утвердил назначение, но после узнал, что заявление Касымбаева было ложью, и сместил его с должности.

Вслед за тем расследование установило, что мошенническую схему разработал второй управляющий, связанный с медресе, – Мулла Ахмет. Он организовал «выборы» Касымбаева, потребовав за это плату наличными. Согласно Батыреву, Касымбаев после вступления в должность совершенно забыл о сделке, и Мулла Ахмет повел кампанию за его смещение. Батырев счел Касымбаева главным инициатором этой «интриги», приговорил к десятидневному аресту и попросил начальников Касымбаева наказать его дополнительно. Во множестве эпизодов такого рода чиновники вмешивались в управление собственностью вакфов, назначая и смещая их

управляющих^[435].

Посредничая в конфликтах вокруг этих фондов, царские власти уделяли все больше внимания документам, где намерения основателей устанавливались и обосновывались исламскими правовыми конвенциями. Как и с другими институтами, режим стремился сохранять преемственность с прежними практиками. Освобождение от налогов стало важнейшим «правом», которое управляющие вакфами рассчитывали обеспечить себе под властью России. Для проверки этих заявлений государство провело опись уставов и других документов фондов; целью было доказательство их аутентичности и определение статуса при доколониальных правителях. Но эта опись оказалась превыше возможностей чиновников. Им не хватало необходимых лингвистических и технических знаний, некоторые учреждения не смогли представить уставы, многие документы никогда не подвергались должной проверке, и сохранялись региональные административные особенности.

Все же генерал-губернаторам удалось внести в этот проект интеллектуальную целостность. Опираясь на востоковедческую интерпретацию шариата как систему зафиксированных текстов, разработанную Казем-Беком и другими учеными в Казани и Петербурге, администраторы читали документы фондов с намерением оценить их соответствие строгой букве исламского законодательства о вакфах^[436]. Царские чиновники, начиная с Кауфмана, видели в центральноазиатских вакфах извращение исламских правовых принципов алчными элитами, прячущимися под прикрытием религии. Как и в других европейских державах, царские власти прибегали к якобы более «аутентичному» прочтению исламского права для делегитимизации современного им состояния мусульманских фондов как отступивших от принципов, основанных на текстах^[437]. В России чиновники иногда заявляли, что исправляют нарушения шариата, когда конфисковывали «незаконные» вакфы. Такая позиция, подобно антиклерикальному ориентализму Казем-Бека, позволяла режиму рядиться в популистские одежды. Отвергая притязания на вакфы, царская власть демонстрировала преданность «ортодоксальному» исламскому праву и в то же время делала эти спорные ресурсы доступными для казны и «освобождала» работавших на них зависимых людей.

Царские конфискации никогда не достигали масштаба французских в Алжире. Но их политика все равно вызывала противодействие, хотя не все учреждения испытывали его в равной степени. Медресе Алымбек

в Оше получало доход более чем с шестнадцати квадратных километров земли в сельском поселении Чин-Абаде. В самом Оше ему принадлежало не менее 161 лавки. Все эти лавки платили налоги на содержание медресе. Этот вакф оказался жизнеспособным: на рубеже веков приписанные к нему лавки давали медресе 1350 рублей дохода. В 1906–1907 гг. около 120 лавок все еще платили в этот фонд. Сокращение фондов повсеместно приводило к разорению многих медресе, и жители некоторых кварталов видели в этом очередное доказательство упадка морали при царском правлении. В Андижане, напротив, доходы вакфов в пользу местных медресе с 1892 по 1908 г. почти утроились^[438].

Хотя чиновники вроде Кауфмана предвкушали ослабление религиозных чувств среди «туземцев», не все радовались последствиям неравномерного преследования мусульманских фондов. К 1890-м гг. рассказы путешественников и фотографии свидетельствовали о том, что некогда величественные архитектурные ансамбли Самарканда, Бухары и других городов пришли в долгожданный упадок. Обшарпанные, растрескавшиеся фасады мечетей и медресе представляли русским наблюдателям живописный нарратив, служивший наглядным доказательством тезиса о мусульманском упадке и относивший к далекому прошлому мусульманскую инициативность. Однако некоторые наблюдатели делали вывод, что «жалкое состояние» памятников Самарканда связано с современной политикой. Один ученый указывал, что у знаменитой мечети Биби Ханым нет фонда (вакфа). Ветшающая постройка, которую русские одновременно пытались растащить и сохранить, «не только... не поддерживается, но даже систематически разрушается»^[439].

К концу века администраторов все больше стал тревожить видимый упадок исламских учреждений, а с ними и поддержания религиозной дисциплины. Чиновники в Фергане даже предлагали вмешаться и поддержать некоторые бедные медресе. В 1895 г. они рекомендовали ввести налог в 1% на имущество вакфов, который должен был идти на субсидии обедневшим медресе. Генерал-губернатор А. Б. Вревский отверг это предложение после консультаций с улемами, которые протестовали против увеличения налогов на существующие вакфы^[440].

Не только конфискации вакфов делали натянутыми отношения режима с его мусульманскими посредниками. Вблизи главных городских центров региона строились города поселенцев-славян, численность которых росла, а это усиливало санитарные проблемы и провоцировало

конфликты с горожанами. Карантины и санитарные инспекции – и применение полицейской власти, благодаря которой эти практики стали возможны, – провоцировали периодические протесты. Военные чиновники, а позже гражданские врачи считали источниками заразы запутанные сети каналов, узкие извилистые улицы, плотные скопления крытых помещений и мусульманских кладбищ внутри городских стен. Заселение соседствующих «русских» или «новых» городов сопровождалось призывами закрыть или перенести эти кладбища из городов коренного населения. Самый серьезный конфликт произошел в 1892 г., когда разразился кризис из-за принятых мер против вспышки холеры. Распространялись слухи о русском заговоре с целью отравить источники воды, а тем временем ташкентцы сопротивлялись санитарным инспекциям и карантинным мерам. Протестовавшие мусульмане изгнали одного старейшину из Старого Ташкента в русский город и собрались перед городской комендатурой. К казакам, которым приказали рассеять толпу, присоединились русские погромщики, убившие более сотни мусульман. Несколько знатных ташкентцев были приговорены к смертной казни за нарушение «общественного порядка», хотя позже эти приговоры заменили ссылкой^[441].

Казии выступали от имени городских мусульман – таких, как жители города Чуст в Ферганской области – против новых санитарных мер, которые шли вразрез с исламскими погребальными практиками. В 1879 г. мусульмане этого города обратились к казиям соседнего Коканда, чтобы те выступили против запрета на погребение почивших членов семьи и соседей на кладбищах внутри города. Судьи написали брошюру в поддержку жителей, протестовавших против запретов, и подали его царским чиновникам, а те в ответ сместили казиев. Чиновники рапортовали, что их решение вызвало «беспорядки» среди жителей, которые протестовали против смещения казиев и требовали их возвращения на должности, по-видимому, безуспешно^[442].

Признавая важность конфликтов между авторитарным царским чиновничеством и мусульманскими служителями религии, не следует упускать из виду тех моментов, когда последние мобилизовали принуждающую власть имперского режима во имя истинной веры. Исламские авторитеты регулярно заручались поддержкой царской полиции для подавления действий, которые они считали противоречащими шариату. Их апелляции зачастую бывали успешны, хотя царские власти действовали непоследовательно.

С точки зрения многих религиозных ученых, ремесло мальчиков, которые красились и одевались как женщины, танцевали и пели для увеселения мужчин в чайханах и на базарах, было главнейшим злом, с которым следовало бороться в том числе и с помощью русских, если она была необходима. В 1872 г. ташкентские ученые привлекли внимание царских властей к этой практике. Судьи и другие образованные мусульмане попросили, чтобы новый режим реализовал их запрет на танцы мальчиков и другие спорные обычаи. Но танцы продолжались, и судьи снова обратились к коменданту в 1884 г. Они назвали эту практику «грехом», подавление которого властями будет вознаграждено «милостью Божией». Хотя комендант уклонился от издания прямого приказа, отвечавшего требованиям казиев, он предписал официально признанным старейшинам и их помощникам убеждать людей, что «всякий добропорядочный человек, в свободное от труда время, найдет себе развлечение не противное долгу чести и шариату»^[443].

В аналогичном случае знатный ташкентец Саид Азим обратился к вице-губернатору с просьбой запретить «танцы и другие увеселения», которые планировал устроить на празднике один из его соперников (не пригласивший его). Саид Азим жаловался русским, что такие действия оскорбляют религиозные чувства. Но американский дипломат Скайлер отметил, что около тысячи присутствовавших гостей не согласились бы с утверждением Саида Азима, что «строгая буква религии» запрещает такие представления^[444].

Политику «игнорирования ислама» оказалось все труднее проводить, когда сами мусульмане настаивали на государственном вмешательстве. Мусульмане не только доносили на аморальное поведение других людей, но и обвиняли своих соседей и родственников в гетеродоксии и недозволенных новшествах. В 1885 г. Мулла Бабыджан Хальп Рахманкулов написал ферганскому губернатору «По доверенности от жителей» селения Сох в Кокандском и Маргеланском уездах, чтобы привлечь внимание к одному киргизу по имени Джапаркул. Он жаловался, что Джапаркул объявил себя «святым» и собирает последователей. Джапаркул нарушил «весь закон Магометанский» и объявил остальных «не правочерными». Рахманкулов вызывал его к местному казию, но Джапаркул не пожелал «повиноваться Шариату» и потому не пришел. Рахманкулов объяснял, что просит губернатора приказать кому-нибудь «поймать» Джапаркула и «привлечь его к ответственности, за мучение тем людей и за Богохульства и за самоуправство, за насилие и за захват чужаго

скота». Он требовал, чтобы власти также привлекли к суду «волостного Управителя Ашар Али за соучастия в беспорядках и за вымогательство»^[445].

Чиновник, посланный расследовать дело, изложил его суть иначе. Подполковник узнал, что и Джапаркул, и Рахманкулов были суфийскими наставниками (ишанами) и имели последователей среди киргизов в двух местных городках. Джапаркул учился в медресе в Коканде и был учеником Хахима Хальфа, «главного ишана в Коканде». Следователь также выяснил, что Рахманкулов «нигде не учился, и даже, как говорят, не грамотный». Далее, в ходе допросов он выяснил, что Джапаркул пользуется уважением у местного кочевого и оседлого населения; информаторы «отзываются о нем с самой лучшей стороны, как о человеке вполне честном ведущем жизнь скромную и тихую». Подполковник заключал, что обвинения Рахманкулова ничем не подтверждены, и добавлял, что местные жители не подавали ни жалоб, ни исков против Джапаркула. Опрошенные им мусульмане отвечали, что Джапаркул «ничего против религии не проповедует а напротив, сам строго исполняет все обряды и правила шариата, и не стесняется уличать прямо и открыто тех, кто не исполняет этих правил»^[446].

Следователь пришел к выводу, что подоплекой конфликта была борьба Джапаркула с сомнительной религиозной деятельностью самого Рахманкулова. Местные жители обвиняли Рахманкулова в том, что он собирает последователей по вечерам. Они встречаются не в мечети, а в частном доме, и мужчины с женщинами молятся вместе в одной комнате. После молитв Рахманкулов и его последователи танцуют и играют на гитарах, а потом засыпают на полу друг возле друга в спальных одеждах. Ишан в открытую проводил эти общие для мужчин и женщин молитвы, и Джапаркул счел необходимым выступить против них. Он объявил, что эти собрания не только нарушают правила шариата, но и «безнравственны в высшей степени»^[447]. Чиновник добавлял, что примерно двумя неделями ранее последователи Джапаркула начали срамить последователей Рахманкулова за участие в этих вечерних собраниях. Оскорбленный Рахманкулов отправился в город Маргелан и написал донос на своего соперника.

Губернатор Ферганской области отреагировал на эти новости с некоторым трепетом. В июне 1885 г. он разослал всем уездным начальникам секретный циркуляр, предупредив их о «наличности в населении области духовной секты». Он описал дела, приписываемые

этой группе, включая вечерние молитвенные собрания, танцы, игру на гитаре и совместный сон, и провел аналогию между последователями Рахманкулова и хорошо известной группой русских сектантов, объявленных вне закона и православной церковью, и государством: «по своим приемам и обстановке напоминает преследуемую нашими законами секту хлыстов»^[448].

Губернатор в своем циркуляре также признал сложности в применении подходящих законов. В предшествовавшей переписке с генерал-губернатором он отмечал, что опасно допускать существование такой группы: «...открытая секта безнравственна и вводит разврат в среду населения, нарушая более или менее чистое мусульманское учение». В то же время он не решался рекомендовать администрации, чтобы она сама «без вызова к тому со стороны населения, стать на страже чистоты мусульманства и преследовать уклоняющихся в ересь, хотя бы и с обрядами, нарушающими общие понятия о нравственности». Он советовал чиновникам «действовать через туземную администрацию», но предупреждал о продажности «туземных» чиновников. В конце концов генерал-губернатор согласился с выводом ферганского губернатора о том, что имперские власти должны маскировать свое вторжение в этот религиозный конфликт, в очередной раз действуя через влиятельных посредников. Они должны были «официально игнорировать вопрос об этой секте». Изучив эту группу «исподволь и негласно», власти должны были «действовать на население добрыми советами через духовных лиц и уважаемых в народе жителей»^[449]. Таким образом, царские власти сражались бы с «ересью», но только под прикрытием своих мусульманских прислужников.

Многие другие примеры показывают, что призывы к царским властям стали главной стратегией не только у клерикальных элит и претендентов на духовное наставничество. Как и в общинах мечетей под властью ОМДС, просьбы об административном или судебном вмешательстве против исламских авторитетов или соседей стали незаменимым – хотя зачастую непредсказуемым – инструментом в руках мирян, споривших о законах. В январе 1874 г. Саид Махмуд-хан послал прошение санкт-петербургским жандармам, добиваясь «Августейшего покровительства» против замыслов Саида Азима (уже знакомого нам противника «танцев и других развлечений»). Проситель заявлял, что Саид Азим хочет взять в жены его девятилетнюю дочь силой и при поддержке мусульманских авторитетов. Алим Ходжа Юнусов, получивший от государства звание «почетного

гражданина», также жаловался в Санкт-Петербург на Саида Азима, утверждая, что последний обманом заставил ташкентских казиев утвердить брак. Юнусов тоже просил о вмешательстве суверена как «защитника порядка и закона Империи»: протесты против решения казиев привели его в тюрьму, и Юнусов просил, чтобы его освободили как «старика не виновного»^[450].

Саид Азим, «потомственный почетный гражданин» со множеством знакомств в русских деловых и официальных кругах, инициировал вмешательство государства, подав жалобу на Саида Махмуд-хана полковнику Мединскому. Согласно Саиду Азиму, Саид Махмуд-хан согласился выдать за него свою дочь и даже организовал смотрины, но затем отказался от сделки. Мединский приказал казиям рассмотреть дело. Они приняли решение в пользу Саида Азима с условием, чтобы брак был заключен после того, как девочка вырастет^[451].

Саид Махмуд и его семья объявили, что не признают решения казиев, и апеллировали к губернатору, генералу Головачеву.

Мединский собрал участников конфликта и объявил, что губернатор подтвердил решение казиев (но также предположил возможность вновь подать иск, когда девочка достигнет зрелости). На этой встрече Юнусов, как утверждалось, объявил «громко и с авторитетом, что Губернатор ни решает Шариат». Когда Юнусов отказался подписать документ, декларировавший его согласие от имени Саида Махмуда, Мединский предупредил, что такое действие, предпринятое человеком, хорошо знающим русский язык (каким, очевидно, был Юнусов), было равносильно преступной «дерзости». За это полковник арестовал его и сослал в Сибирь^[452].

Мирыне из менее привилегированных слоев также договаривались о прохождении через эти изменчивые судебные структуры и подавали свои дела на рассмотрение имперским чиновникам. В 1876 г. Фатима Магометова, татарка из Ташкента, обратилась к Мединскому за «заступничеством и содействия к разводу», жалуясь на «пьяную и распутную жизнь» мужа и заявляя, что тот бьет ее и не дает денег. Ее муж, киргиз, живший в Кураминском уезде, также обратился к Мединскому, чтобы тот обеспечил возвращение жены к нему. Вместо того чтобы передать дело на арбитраж местным судьям (согласно имперскому закону), комендант приказал своему подчиненному провести расследование о муже и «образе его жизни». Согласно Мединскому, следствие подтвердило заявления женщины, собрав свидетельства, что муж

«с нею действительно обращается жестоко и даже бесчеловечно» и также отбирал у нее деньги и имущество. В то же время уездные начальники аннулировали решение казиев, позволив женщинам уходить от мужей, брака с которыми они не хотели. Аналогично в 1880 г. женщина по имени Хальбиби обратилась к коменданту Ташкента с просьбой приказать казиям поскорее разобрать ее дело. Она умоляла коменданта «предложить казиям дать мне окончательный развод с моим мужем». Жители Сабзарского уезда Ташкентской области также выступили против своего казиев, обвинив его в получении взяток при рассмотрении имущественных споров. Тяжущаяся женщина по фамилии Халмуратова и ее сын Сеид Акбаров также обвинили судью Мухутдина в «самоуправстве» при рассмотрении дела о наследовании, хотя в этом случае областная администрация нашла обвинения «необоснованными»^[453].

В то время как подобные споры разделяли сутяжническое общество, борьба за должности и лидерство в кварталах Ташкента, Самарканда, Коканда и других городов и селений вовлекала целые общины в более общие споры о религиозном авторитете, которые в свою очередь были отражением сложных поколенческих, социальных и экономических конфликтов. Вести о борьбе за лидерство в ташкентских общинах мечетей распространялись далеко за пределы Туркестана. В феврале 1889 г. одна мусульманская газета сообщила о скандале, вызванном предложением одного местного знатного человека построить новую мечеть у Чимкентских ворот. Хотя генерал-губернатор и городская дума одобрили предложение, план патрона застопорился, когда он не смог собрать двухсот подписей, необходимых для придания плану законной силы. Информанты указывали на «влиятельного муллу», чья «враждебность» к патрону обратила общину против новой мечети. В других случаях просители защищали судей и других видных религиозных деятелей, дискредитируя их обвинителей. В 1880 г. мулла Шакир обратился к коменданту Ташкента от имени жителей квартала Бишагач, которые переизбрали «за хорошую службу» своего казиев и старейшину, и поблагодарил чиновника за утверждение их выбора. Но горстка «дурных людей, беспокоящих как нас, так и начальство», обратилась к русским с обвинениями против него, «преследуя свои цели». Мулла Шакир жаловался, что, хотя власти обнаружили ложность этих обвинений в прошлом, эти «дурные люди» по-прежнему делали ложные заявления. От имени своего квартала он просил, чтобы комендант города «посоветовал плохим людям не делать ничего дурного, а словам их не верит»^[454].

Туркестанские мусульмане в своих обращениях к властям реже ссылались на имперские законы, чем их единоверцы в Поволжье и на Урале, которые лучше разбирались в имперских бюрократических процедурах. Но контакты с растущим пришлым населением новых городов давали мусульманам новые средства усиления их позиций в религиозных спорах. У русских и татарских иммигрантов туркестанцы учились новым стратегиям взаимодействия с имперским государственным аппаратом. Подобно тому как местные информанты предлагали режиму себя и свое знание местных обществ, роль имперских информантов играли лица, способные передать местным жителям ценную информацию о работе царских учреждений.

Царские администраторы пытались предотвратить манипуляции с бюрократическими процедурами со стороны русских и татар. В 1877 г. генерал-губернатор Кауфман угрожал ссылкой купцу по имени Зауэр за то, что он писал прошения от лица туркестанцев, а в 1882 г. предписал нижестоящим чиновникам отклонять прошения, написанные не теми, кто их подавал. Когда Министерство юстиции обнаружило, что Кауфман пытается сократить поток прошений и жалоб туркестанцев в государственные органы, оно отменило генерал-губернаторский приказ как нарушающий общие законы, и эта практика возродилась [\[455\]](#).

Один русский поселенец по имени Алексей Подгорбунский играл эту посредническую роль для некой сартской женщины из Коканда в 1889 г. В прошении, которое он составил для нее «по безграмотности ее и по личной ее просьбе», женщина просила губернатора Ферганской области помочь ей расторгнуть брак и освободиться от мужа. Благодаря жизни в городе – в данном случае, в борделе – эта женщина познакомилась со «многими хорошими русскими людьми, которые из сострадания ко мне разъясняли на сколько низко и грязно мое положение и советовали мне освободиться из дома терпимости». Новые советчики уговорили ее бросить проституцию, которой ее заставлял заниматься муж. Она обратилась к местным казиям и получила от них документ (*ривайет*), удостоверявший, что «та женщина которую муж позволяет торговать, не есть уже законная жена сего мужа». Затем она подала этот документ уездному начальнику и объявила: «Не желаю быть более проституткою, а желаю сделаться честною женщиною и принять православие». Далее она попросила, чтобы ее «освободили из дома терпимости и из рук моего мужа». Она сделала аналогичные заявления перед казиями, которым уездный начальник передал дело. Но из-за этого заявления ее лишь поместили под стражу в *казыхане* (здании суда) на четыре дня, после чего

она подчинилась приказу казиев «примириться» с мужем и оставить намерения перейти в христианство.

Ее муж, «тиран», затем заставил ее и еще трех жен вернуться в бордель. Она в конце концов обратилась к губернатору, чтобы тот освободил ее от мужа: «дабы я могла принять православие и сделаться честною и полезною женщиною для общества и Государства». Но полковник Батырев, уездный начальник, который направил дальше это прошение, заявил, что единственным автором текста был Подгорбунский. Он отметил, что судьи запретили мужу принуждать жену к проституции и что семья переехала в город Ходжент; тамошние власти рапортовали, что муж занялся другой «профессией». Губернатор решил «оставить без последствий» жалобу, которая теперь стала казаться весьма подозрительной^[456].

Со временем тяжущиеся мусульмане получили более широкий доступ к имперскому законодательству при выстраивании своей аргументации в религиозных диспутах, уже без посредников вроде Подгорбунского. В 1891 г. Каип Курбаев, казах из Уральской области, обратился в Военное министерство с протестом против решения суда казиев, который «лишил меня жены». Он сравнил ее с «куском моего тела, как и имуществом», имея в виду потерю брачного выкупа (в форме скота). Курбаев оспаривал интерпретацию шариата судьей и ложное свидетельство, на которое, по его словам, опиралось решение. Судья считал, что брак незаконен и потому недействителен, на что Курбаев возражал, что цитаты казия «из арабских книг» не относятся к его делу, и настаивал, что «такое супружество как по шариату так и другими законами признается вполне законным и не может быть опровержено»^[457].

Проситель одновременно придерживался и другой стратегии, которая противоречила его первым заявлениям. В первой части прошения он утверждал, что достаточно хорошо знает шариат, чтобы поставить под сомнение доводы судьи, признавшего брак недействительным. Во второй части он ссылаясь на временный устав администрации Уральской области, где объявлялось, что казахи должны быть исключены из юрисдикции шариата и «всецело подсудно суду киргизского народа, а не шариату». Он заключал, что в силу этого приговоры казиев в Мангышлаке и Ашхабаде «по не подсудному им делу не имеют существенные значения». Он просил, чтобы два приговора были аннулированы и чтобы его дело было передано в казахский суд обычного права. Хотя вторая стратегия Курбаева, с привлечением имперского законодательства, могла бы оказаться

эффективной в других уездах, местный чиновник в данном случае поддержал исламских судей. По его рекомендации Военное министерство отклонило попытки Курбаева найти какое-нибудь новое учреждение, где его тщетная судебная борьба имела бы успех.

Как обнаруживали истцы вроде Курбаева, апелляции в имперские судебные и административные органы зачастую влекли существенные риски. Царские власти не всегда реагировали так, как ожидали истцы, мало знакомые с имперской административной и судебной практикой. На ожидания обеих сторон влияли слухи и ошибочные толкования. Контакты с царскими властями иногда приводили к произвольному аресту, вымогательству и смещению с должности.

Вовлечение царской власти также создавало опасности для самого режима. Хотя многие тяжущиеся обращались к царским чиновникам с некоторой надеждой на правосудие и защиту, проигравшая в таком споре сторона могла обвинить власти, вмешавшиеся в дело. Суюндук Аргынбаев, казах из Акмолинской области, был одним из множества жителей, нашедших новые способы заработка под властью России. Он три месяца работал переводчиком в Андижанском уезде, а затем был вызван к судье в город Ходжент. По возвращении он обнаружил, что его жена сбежала и укрылась от него в Коканде. Городские власти нашли ее (видимо, по настоянию Аргынбаева) и приказали вместе с мужем предстать перед казиями в Коканде. Там она объявила, что никогда не была его законной женой.

Аргынбаеву пришлось ехать в Андижан и запрашивать у тамошних судей подтверждение законности своего брака. Он получил этот документ и предъявил его уездному начальнику подполковнику Оболенскому. Тем временем жена обратилась к Оболенскому с прошением, где заявляла, что они с Аргынбаевым никогда не состояли в законном браке, а только жили вместе. Кроме того, она утверждала, что бывший любовник украл у нее вещи. Когда Оболенский приказал одному из своих подчиненных конфисковать эти вещи у Аргынбаева, последовало столкновение (его детали из аргынбаевского рассказа неясны), и казах оказался в тюрьме.

Аргынбаев жаловался, что царские власти не уделили должного внимания документам, выданным андижанскими казиями, которые свидетельствовали о заключении имамом законного брака. В 1881 г. он привлек внимание губернатора к этой несправедливости и выразил протест против «вымогательства и несправедливого действия» Оболенского. Аргынбаев также обвинил последнего, что тот оскорбил его, попросив жену показать лицо в нарушение шариата, и что предпочел

поверить в ее «пустые заявления», проигнорировав документы и показания сотен свидетелей, знавших о его свадьбе^[458]. Аргынбаев уже знал, что обращение к российским чиновникам с целью восстановления порядка в его семье на основе исламского права связано с риском, но продолжал апеллировать к начальникам Оболенского, откуда видно, что он не вполне отказался от посредничества государства. У Аргынбаева больше не было возможностей отвергать его.

* * *

Российские власти правили Андижаном и другими городами Туркестана, беря на себя главную роль в разрешении споров наподобие аргынбаевского. Разумеется, они опирались на вооруженные силы, но им редко приходилось применять войска в первые тридцать лет царской власти над этой территорией. Провозглашая веротерпимость, законодатели опирались на правовую фикцию невмешательства в обычное право, в данном случае шариат, но фактически стали – наряду с мусульманскими религиозными авторитетами и мирянами – неотъемлемой частью процесса его выработки. Однако механизм вмешательства оставался неформальным и все еще в значительной мере зависел от инициативы туркестанцев. Чиновники низших уровней, глубоко вовлеченные в повседневную практику обычного права, чувствовали себя в роли важных арбитров во множестве ситуаций местной общинной жизни комфортно, даже когда поразительно напоминали в этой роли ханских функционеров. Царские власти оставались зависимыми от этих судов, как и от местных старейшин, полицейских, сборщиков налогов, переводчиков и других местных жителей, которые преобладали на низших уровнях организации империи^[459].

С точки зрения значительной части туркестанского общества царские власти стали неизбежными партнерами в ежедневной практике религиозного права, распространяя патронат, манипулируя назначениями и оказывая влияние на приговоры судов. Вероятно, многие считали, что данные меры коррумпируют эти суды, как предположил Скайлер. Они усиливали зависимость работы исламских судов от царской полицейской власти, поскольку чиновники заставляли исполнять непопулярные решения, а другие приговоры объявляли недействительными во имя соблюдения «гуманных» принципов. Но было бы преждевременным делать

вывод, как многие реформистски настроенные современники, о том, что царская политика полностью лишила туркестанцев доступа к правосудию, сделав их жертвами сначала ханского, а потом царского деспотизма. Туркестанцы регулярно обращали к своей выгоде идеи властей по поводу «обычного права» и универсального правосудия. Они использовали этот инструмент в конфликтах с соседями и родственниками – необязательно против режима.

С одной стороны, многие государственные функционеры руководствовались образом царской администрации как хранителя гуманности и универсального правосудия, когда решали, какие апелляции следует официально поддержать; такие чиновники обычно принимали сторону женщин и евреев, которые явно занимали невыгодные позиции в системе, критикуемой за патриархальность, теократию и коррупцию. Но когда дело рассматривали администраторы, искавшие в «местной традиции» инструмент поддержания царской власти, тяжущиеся могли апеллировать к традиции и тем самым придавать этим чиновникам роль, аналогичную той, что играли беки и ханы в доколониальный период.

За восстанием во главе с суфийским вождем в Андижане в Ферганской долине в 1898 г. последовали официальные призывы к полному переосмыслению российской политики в отношении ислама в Туркестане и других местах. Это событие продемонстрировало явную угрозу со стороны суфийских наставников. Ташкентские власти узнали, что многие ишаны имеют сотни верных последователей в городе и даже соседних селах. Дукчи-ишан, харизматический лидер, стоявший за восстанием 1898 г., имел около двух тысяч преданных последователей, в том числе одного царского офицера-мусульманина на юге Андижанского уезда. Генерал-губернатор Сергей Михайлович Духовской предупреждал: «Шамиль на практике доказал нам, что мусульмане-суфисты для нас во многих отношениях опаснее мусульман-ортодоксов, и возникновение среди мусульман какого либо объединяющего их учреждения или центра, снабженного духовной и гражданской властью, всегда может грозить нам самыми нежелательными осложнениями». Он предложил ввести новый строгий режим бюрократического контроля, предостерегая правительство о возможности появления будущих Шамилей и Дукчи-ишанов. Как мы увидим в главе 6, Духовской проиграл более влиятельным петербургским министрам и не смог переориентировать исламскую политику империи. А тем временем благодаря имперскому развитию Туркестана контроль над мусульманами в регионе еще больше ослаб. Железная дорога резко увеличила численность туркестанских паломников, выезжавших за

границу в хадж. Она же привлекла в Центральную Азию больше поселенцев-немусульман, которые конкурировали с мусульманами за сокращавшиеся ресурсы^[460].

Хотя бюрократия и особенно полиция в каждом местном возмущении пытались найти турецких агентов, опытные местные администраторы по-прежнему искали мусульманских посредников и маскировали имперскую политику исламской терминологией. Некоторые мусульмане, со своей стороны, обличали Дукчи-ишана в сатирических стихах, зачастую с целью снискать расположение русских. А накануне 1898 г. один такой администратор призывал вновь обратить внимание на старые принципы. А. И. Термен предлагал демонстрировать, что администрация уважает честность и «карает, что с точки зрения этики ислама караемо». На встречах с местными жителями он обращал внимание на сходные черты христианства и ислама, чтобы способствовать примирению. Далее, он рекомендовал, чтобы режим основывал свои требования на Коране и шариате, дабы завоевать симпатии народа и убедить его, что хотя им правят иноземцы, «тем не менее управители его знают его закон и дорожат тем, чтобы жители были хорошими людьми по своему закону»^[461].

Несмотря на возросшее внимание к «панисламизму» и «пантюркизму» как угрозам для царского правления в Центральной Азии, мусульмане все еще обращались к государственным властям за поддержкой в спорах с религиозными оппонентами. Так, в 1906 г. ташкентские улемы обратились в администрацию с просьбой закрыть реформистскую газету после публикации в ней критики одной коранической школы. Контроль властей над межмусульманскими спорами, в том числе между джадидами и их противниками, доходил до цензуры антиклерикальных статей в реформистской печати. Но, как отметила Ингеборг Бальдауф, официальное покровительство исламской иерархии в Туркестане не распространялось на суфийских мистиков. Царские власти увидели в джадидах союзников, стремившихся разоблачить как проповедников «недозволенных новшеств» суфийские братства, источник страхов для властей от Чечни до Ферганской долины^[462].

В начале XX в. мусульмане разделяли со своими правителями озабоченность упадком морали, хотя их рецепты преодоления кризиса различались. «Шейхи, мусульманские ученые и жители Амударьинского уезда» в прошении на имя сенатора Палена, чиновника, посланного для изучения условий в Туркестане в 1909 г., обратили внимание на источник этой озабоченности. С точки зрения просителей, упадок морали начался

совсем недавно. Во время завоевания власти пообещали, «что издревле существовавшие у нас порядки останутся без изменения» при назначениях на религиозные должности, «чему мы были очень рады и молились за здоровье их». По их словам, «старый строй наш» сохранялся и «казии назначались из лиц, хорошо знающих шариат». Кроме того, «муфтии и раисы существовали, благодаря чему нравственность мусульман стояла высоко». Но упадок начался, когда изменился порядок выбора судей. Когда старейшины получили право избирать казиев, они выбирали кандидатов, подобных себе, «неграмотных и безнравственных» и несведущих в исламском праве. Со временем русская администрация ограничила власть этих судов. Просители жаловались, что казиям «запрещается вмешиваться в религиозные дела»^[463].

Ограничения, наложенные на хранителей шариата, развязали моральный хаос. Женщины получили право свободно выбирать мужей. Судебные решения, предписывавшие им вернуться к мужьям, «всегда отменяются», и женщины получали документы, позволявшие им жить самостоятельно. Мужьям и женам было дозволено судиться по брачным делам как по обычным гражданским искам. Даже такие преступления, как убийство и грабеж, теперь стали ненаказуемы мусульманскими судами. Новые правила лишили казиев руководства муфтиев по интерпретации текстов, и казии стали выносить приговоры «вопреки шариата». Без полицейского надзора со стороны цензоров торговцы стали обманывать покупателей, а женщины попирали закон и «свободно имеют сношение с мужчинами на улицах». Эти перемены привели «бедных жителей» к конфликту с «основными правилами шариата».

Однако просителей заботило не только то, как скажется несоблюдение Божиих законов на спасении их собственных душ. Они опасались «за последствия, которые могут нас и Российскую Империю постигнуть за несоблюдение Богом данного нам закона, как гласят статьи шариата (написано на арабском языке)».

Чтобы восстановить моральный порядок, столь важный и для истинной религии, и для государства, они просили «со слезами на глазах» о восстановлении должностей муфтия и раиса. Они также просили, чтобы судей выбирали только из людей «нравственных и хорошо изучивших шариат», сдавших экзамен на знание исламского права. Наконец, просители желали, чтобы им позволили содержать мечети и медресе за счет благотворительных фондов^[464].

Царская власть сохраняла роль незаменимого фундамента для такого

морального порядка, а тем самым и для авторитета служителей религии. Подобно мусульманам в других частях империи, эти просители стремились приспособить веротерпимость к своим нуждам, постоянно подчеркивая ценность религии для империи. В то же время такие посредники ставили предел проникновению русских в свои общины. Более чем где-либо в империи государство оставалось зависимыми от недовольных мусульман, которые пытались завязывать контакты с местной администрацией, донося на своих врагов.

Разбирая конфликты между туркестанцами, режим вторгался в повседневную жизнь местных общин и в то же время налаживал связи с мусульманами и мусульманками в городских кварталах и селах всего региона. Но обращение к шариату имело непредвиденные последствия для обеих сторон. Зачастую имперские чиновники оказывались в зависимости от исламских институтов и стражей ортодоксии внутри них из-за того, что туркестанцы апеллировали к противоречивым принципам, лежавшим в основе царской политики.

И миряне, и клирики инициировали вмешательство царской власти в местные конфликты и ставили им границы, тем самым неосознанно ослабляя «цивилизующую миссию» имперских властей, вовлекая их в посредничество в общинных и семейных конфликтах. Однако практика принуждения мусульман к соблюдению буквы их собственного «закона» давала режиму ценный инструмент, увеличивавший эффективность управления этим населением и его ресурсами.

Терпимость к исламскому праву и институтам выполняла в Туркестане множество разнообразных и важных функций. Она освобождала Министерство финансов от затрат по созданию другой судебной системы для нескольких миллионов туркестанцев (вдобавок к аппарату генерал-губернаторства, и без того затратному). Кроме того, санкция на сохранение исламского права и поддерживавших его институтов позволила государству уклоняться от исполнения многих обещаний цивилизующей миссии – таких, как распространение на регион «власти закона» и тех ограниченных гражданских прав, которыми обладали имперские подданные в европейских губерниях^[465]. Такая политика поддерживала сохранение планов будущей экспансии на мусульманский восток за столь же низкую цену.

Глава 6

ЕРЕТИКИ, ГРАЖДАНЕ И РЕВОЛЮЦИОНЕРЫ

Строя империю в Центральной Азии, деятели «цивилизующего» царского режима нашли выгодным использовать мусульманских посредников и их религию как полезные инструменты социального контроля там, где более формальные институты российского государства оставались слабыми. Если администраторам в Туркестане было некомфортно в маскарадном костюме покровителей ислама, то еще теснее он сидел на чиновниках в европейской части империи. Там Крымская война и другие процессы заставили государство и церковь поставить новые вопросы не только о действующей политике в отношении исламских институтов, но и более общие – о характере Российской империи и ее отношений с Европой.

Со времен наполеоновского нашествия цари пытались адаптировать современную им европейскую идею о том, что народ, «нация», должен принимать участие в политике и что нации и государства должны по возможности совпадать. При Николае I правительство ответило на вызов национализма в своей мультиконфессиональной и мультиэтнической империи тем, что стало бороться за привлечение русской нации к поддержке монархии. Но зависимость династии от «православия, самодержавия и народности» как легитимирующих принципов росла, а вопрос о том, какое отношение имеет эта триада к неправославным и нерусским подданным царя, оставался неразрешенным. Существование исламских фондов, мечетей, судов и школ, с точки зрения критиков царской религиозной политики, свидетельствовало об отсталости государства в сравнении с Европой, где новые политические единицы вроде Германии, Италии и балканских стран формировались на базе единой «национальности» с общей историей, языком, культурой и религией. С 1860-х гг. петербургские бюрократы начали сталкиваться с националистическими движениями нерусских народов внутри империи. Они также боролись с угрозами существующему порядку в форме революционных и конституционалистских идеологий. Различные формы инакомыслия усиливали потребность в поиске политической стабильности через культурную и административную интеграцию разнородного

населения империи.

Начиная с правления Александра II режим усвоил свой собственный образ национальной монархии как особого выражения православия и воли русского народа. Царские чиновники из западных губерний, Балтии и Финляндии вместе с консервативными русскими националистами в столицах призывали режим бороться с сепаратизмом и революционными настроениями среди нерусских и укреплять государство на пограничных землях, вводя единообразные институты и законы, русский язык и православие^[466]. В мае 1867 г. националистическая ежедневная газета М. Н. Каткова «Московские ведомости» призвала государство опираться в этом деле на «свои национальные, а не чужие учреждения». Автор утверждал, что только «национальная» православная церковь, а не католицизм, иудаизм, ислам и другие конфессии, «присутствовала при начале нашего исторического бытия, при рождении нашего государства... Все наши воспоминания связаны с нею, вся наша история исполнена ею»^[467].

Автор передовицы признавал, что «цивилизованное государство» позволяет существовать различным конфессиям в своих границах, но доказывал, что это «совсем иное дело» – «давать силу и власть всяким другим религиозным учреждениям, не имеющим национального значения». Государство ошибочно смешало терпимость к католикам с охраной «чистоты» католицизма, стало принуждать к членству в церкви и к подчинению ей, и аналогичным образом ошибки имперской политики превратили Казанскую губернию в «пламенеющий очаг магометанства». «В магометанских государствах ислам слабеет и никнет пред цивилизацией христианскою», но «под православною русскою державою... могущественное правительство России стало в этих местах татарско-магометанским». Русское правительство на западных границах приняло «образ немецкого и польского», а на Волге – «характер татарско-магометанского». Господствующее представление о веротерпимости «действовало в подрыв своей национальности и своему государству как могли бы действовать лишь его злейшие противники»^[468].

Генерал-губернатор Оренбургской губернии Николай Крыжановский намеревался укрепить государство, следуя этим рекомендациям на практике. В 1866 г. он заключил, что поскольку «разнообразие верований имеет вредное влияние на нравственную и на политическую жизнь народа и потому все действия местного начальства должны клониться к тому, чтобы уменьшать, различными мерами, как самый корень зла, т. е.

разнообразии в вере, также вредные результаты этого разнообразия». С целью борьбы с этим злом он предписал чиновникам вести всех к «господству церкви» путем «убеждения и просвещения». Но Крыжановский не интерпретировал государственную поддержку церкви как нарушение фундаментальных принципов веротерпимости: «соблюдая вполне принцип веротерпимости, нельзя однако-же согласиться, чтобы магометанство и раскол приняли форму пропаганды, в явный ущерб господствующей вере»^[469].

В 1869 г. Крыжановский выступил против тех чиновников, которые из-за неправильного понимания веротерпимости отдали полицию, по его словам, в распоряжение исламских авторитетов в качестве инструмента насаждения религиозных норм. Он отмечал: «Ни одно из существующих в Империи иноверческих исповеданий, ни католическое, ни лютеранское, не имеют права обращаться за содействием полицейских властей для внушения своему духовенству и своим прихожанам религиозных их обязанностей. Тем менее такое содействие было бы уместно и сообразно с видами государственной пользы в отношении религии магометанской... коего один из главных догматов проповедовать ненависть к Христианам».

Крыжановский замечал, что было бы «по меньшей мере странно и крайне не политично, если бы русской полиции было поставлено в обязанность употреблять дарованную ей власть для утверждения магометанских мулл в правилах шариата» и «если бы русские власти вселяли в магометанских прихожанах усердие к магометанской вере и полицейскими мерами поощряли их поддерживать денежными приношениями мечети и магометанское духовенство». Он доказывал: «Заставить же русскую полицию утверждать и распространять у себя в России шариат, гнать народ в мечети и приглашать прихожан к денежному платежу в пользу изуверства, по истине, можно принять за насмешку над русскими властями»^[470].

И Катков, и Крыжановский апеллировали к историческим образам древней вражды между родной государственной церковью и якобы иностранным исламом. Но их консервативные с виду предложения влекли за собой более радикальную программу. Требуя разрыва царской полицейской власти с мусульманскими религиозными институтами, они выдвигали фундаментально новый взгляд на роль режима в местной жизни. Их критика ставила под вопрос моральный мир, общий для мусульман и власти, сложившийся в итоге десятков лет административной практики, чьей основой служили государственный патронат над

мусульманскими учеными и выборочная защита исламских правовых норм и доктрин.

Многие историки комментировали эти опасения конца XIX – начала XX в. перед мусульманской угрозой для целостности империи. В некоторых работах эти явления связывают с появлением панисламских и пантюркистских симпатий среди татарских и других мусульманских элит. Другие рассматривают недоверие к мусульманам через призму тогдашней борьбы между мусульманскими реформистами-«джадидами» и «традиционалистами». В таких исследованиях мусульманского реформизма подчеркивается враждебность русских к предполагаемым агентам перемен в этих сообществах и выделяются случаи тайных сговоров между царскими властями и «консерваторами» против их общих врагов. Эти авторы доказывают, что реформаторы, гонимые и преследуемые полицейскими агентами режима, боролись и против своих мусульманских оппонентов, и против государства за то, чтобы научить своих единоверцев светским наукам и национальному самосознанию и обеспечить автономию для реформированной религии и модернистской нации. В этом свете представляется, что цели мусульман-реформистов эпохи *fin de siècle* основывались на старых требованиях Каткова и Крыжановского об отделении ислама от государственных институтов.

Однако более широкого охвата исследование мусульманских реакций на эти процессы выявляет иную картину. В этой главе мы смещаем фокус анализа от узкой прослойки реформистской элиты к более широкому слою деятелей и показываем, что в последние годы империи царские институты сохраняли главную роль в конфликтах *внутри* мусульманских общин за религиозный авторитет и полномочия определять исламскую ортодоксию. В исследованиях реформизма и национализма у мусульман эти движения обычно рассматривались вне структуры имперских институтов. Но связи между полицейским контролем и мусульманским активизмом, порицаемые и некоторыми русскими националистами, и мусульманскими элитами, сохранялись и в XX в., хотя их институциональный и лингвистический контекст постоянно развивался.

Важное значение для сохранения этих связей имела активность мусульман. Новые исследования показали, что и джадида, и их оппоненты часто искали поддержки государства^[471]. Они выявили и нечто более важное: влияние реформистской программы на местные общины мечетей было весьма ограниченным. В этих работах также был поставлен вопрос, в какой степени несогласие во мнениях между реформистами и их критиками порождало глубокие расколы внутри этих общин до начала

Первой мировой войны^[472]. Но мусульмане, бесспорно, не образовывали статичного и однородного монолита. Продолжались многие старые конфликты из-за первенства в местных мечетях. Наряду с джадидизмом, интенсивные дебаты и яростные конфликты в мусульманских областях возникали из-за продолжавшихся тяжб, нерешенных споров о религиозных ритуалах и новых течений исламской мысли. В эпоху направляемых государством реформ, начавшуюся с освобождения русских крепостных при Александре II, возросшая мобильность, социальная стратификация, урбанизация, всеобщая воинская обязанность, контакты с русскими соседями и бюрократами, равно как и распространение книжной торговли, печати и грамотности, привели к тому, что попытки защитить ортодоксию и направить общину к жизни по шариату стали еще более настойчивыми.

По мере того как приобретали все большую популярность новые голоса, претендовавшие на право говорить от имени традиции, роль государства как арбитра в спорах и как врага ереси и измены Божиим законам в глазах множества мусульман и мусульманок становилась более значимой, чем когда-либо. Сохранялась возможность избегать всего русского. Но для прослойки мусульманских активистов – а они, мужчины и женщины, клирики и миряне, всегда прочно занимали место в общинах мечетей – оказалось очень сложно игнорировать мир моральных феноменов, огражденный стеной царских учреждений, несмотря на эволюцию этих органов. Призывы русских критиков распустить ОМДС не имели успеха в Санкт-Петербурге. Однако они влияли на подбор кадров правительством. Хотя профессор Александр Казем-Бек выступал за выбор муфтия мусульманами, поскольку это больше соответствовало исламскому праву, правительство предпочло сохранить контроль; несомненно, антиклерикальный дух бюрократии снова играл решающую роль, когда МВД назначало на этот пост Салимгарея Тевкелева (в должности с 1865 по 1885 г.) и Мухамедьяра Султанова (1886–1915) – оба они были татарскими землевладельцами, а не уважаемыми религиозными учеными^[473]. Эти назначения ослабили авторитет ОМДС в глазах некоторых мусульманских критиков, но до конца XIX в. у нас мало свидетельств о полностью автономных общинных механизмах, посредством которых такие мусульмане Поволжья и Урала могли бы исполнять религиозный долг «побуждать к благу и отвращать от дурного». Несомненно, за пределами государственных институтов существовали некоторые формы посредничества; но когда консенсус рушился, открывались возможности для государства. Устойчивость этих взаимодействий заставляет усомниться

в том, что мусульмане жили «в ином мире», нежели государство, и что этническую или религиозную солидарность можно считать главной и неизменной основой общин.

Мир общин мечетей охватывал империю и простирался за ее пределы. Мусульмане и мусульманки жили внутри преимущественно сельской экономики, и в то же время – в правовой культуре и структуре государственных институтов, формировавших местный репертуар исламских дискуссий и конфликтов. Зависимость от режимных механизмов принуждения не делала мусульман бессильными. Долгая история коммуникации с бюрократией, судами, законами и административными процедурами способствовала тому, что они адаптировались к новым условиям и усваивали новые языки взаимодействия с режимом. Она направляла государственное вмешательство по одним путям и блокировала его на других.

Хотя русские националисты стремились маргинализировать место ислама в империи, в которой, как они надеялись, все сильнее доминирует русская нация, мусульмане продолжали адаптироваться к условиям империи и находить в ней религиозное прибежище. В начале XX в. они заявляли о своих правах на гражданство и стремились приобрести его в рамках режима ограниченных гражданских прав самодержавной России; в то же время они требовали государственной поддержки «ортодоксии» в своих конфликтах представлений об исламе. Подъем националистических движений не привел к расхождению путей царского режима и массы его мусульманских подданных. Разумеется, в последние тридцать лет существования империи выросло число крайних экстремистов, призывавших к конфронтации и отделению. Но шум их назойливых голосов (зачастую сильнее раздававшийся за пределами России) не должен заглушать голосов большинства, которое по-прежнему стремилось приспособиться и интегрироваться. И мусульмане, и имперские элиты боролись за выживание в непредсказуемом мире на бурном рубеже столетий в империи, переживавшей стремительные социально-экономические трансформации и политические волнения. Многие мусульмане и государственные чиновники крайне нуждались в исламе как якорю стабильности. Более чем когда-либо угрозы, надвигавшиеся из-за границы, – особенно панисламистские движения, поддерживаемые Османской империей и европейскими державами, – служили для более умеренных российских государственных деятелей подтверждением ценности веротерпимости и мультиконфессионального порядка романовской империи. С этой точки зрения ислам оставался

источником силы для государства и ценностью, которую использовали бы к своей выгоде враги России – от Германии и Японии до Османской империи, – если бы Россия ею пренебрегла.

ПРОТИВ ИСЛАМА

После Крымской войны представители церкви и государства на местах провели новые границы веротерпимости, но не прямо нападая на ислам, а заявляя о покровительстве христианам в Поволжье и потенциальным христианам среди степных кочевников^[474]. Во время войны правительство закрыло орган мусульманского самоуправления (*Татарскую ратушу*) в Татарской слободе Казани. Режим требовал от мусульманских авторитетов проповедей с призывами к жертвам во имя царя и отечества, притом что мусульман также обвиняли в уклонении от исполнения долга^[475]. Некоторые из них сопротивлялись рекрутскому набору или дезертировали, как и другие подданные. Небольшое число мусульман с Волги и Урала также предпочли эмигрировать в Османскую империю во время Крымской войны, или сразу после нее, или позже, в 1877–1878 гг., хотя оренбургский муфтий предостерегал их против бегства из родной страны^[476]. В большинстве случаев мусульмане с сомнением воспринимали слухи о правительственном плане обратить рекрутов в христианство, и подчинялись призыву к оружию^[477].

Российские власти осознанно стремились сделать свою политику созвучной другим имперским державам и ответить на новые вызовы со стороны исламского мира. Они следили за тем, как британцы возложили главную ответственность за индийское восстание 1857 г. на мусульман, которым приписывали стремление восстановить мусульманский суверенитет^[478]. В Африке мусульман тоже называли главным врагом европейской цивилизации, а ислам – причиной противостояния британскому и французскому правлению и культурной альтернативой их цивилизаторским миссиям. Признаки исламских реформ и мобилизации в Османской империи, Египте, Китае и повсеместно вызывали неоднозначную реакцию тревожности (и реже – восхищения, в тех случаях, когда их можно было истолковать как принятие идеалов европейской рациональности). Русские следили за европейской прессой, которая была тревогу из-за панисламизма, привлекая внимание к интеллектуалам вроде Джамаладина Афгани (1838–1897), который призывал мусульман объединиться против иностранного господства. Комментаторы указывали на угрозы европейскому превосходству в мире со стороны «фанатичного» населения, пробуждавшегося от вялости и застоя. Французский текст под названием «Ислам в XIX веке», распространившийся среди царских

чиновников, обращал особое внимание на угрозы «реформаторских тенденций», которыми питались «народные движения в пользу национальной и духовной власти против светской власти узурпаторов или иностранцев». Автор определял «удивительное движение обновления и пропаганды» в Азии и Африке как «серьезную опасность» для «действительных интересов цивилизованного мира»^[479]. Внутри Российской империи Шамиль и Дукчи-ишан служили напоминанием об этой опасности, хотя первого взяли в плен в 1859 г. и затем позволили эмигрировать после короткого пребывания в плену в роли своего рода знаменитости, а второго повесили^[480].

Происходившее в Османской империи выглядело особенно угрожающим. Абдул-Хамид II (годы правления 1876–1908) восстановил значимость султанских притязаний на титул халифа – политического лидера всей мусульманской уммы (всемирной общины верующих), в качестве инструмента внутренней и внешней политики^[481]. Кроме того, Санкт-Петербург подозревал, что интерес России к судьбе православных единоверцев и славянских «братьев» на Балканах встретит противодействие турок и их султана-халифа, которые будут аналогичным образом взывать к лояльности мусульман в центре России. Русско-турецкая война 1877–1918 гг. дала антимусульманским комментаторам повод отождествить преследователей православных болгар и сербов с российскими мусульманами. Популярные листовки изображали этот конфликт как войну между православием и исламом, войну за то, чтобы повергнуть «надменный полумесяц» османского флага, а миссионер Михаил Машанов предостерегал, что у мусульманина нет отечества: «его отечество там, где ислам»^[482].

Религиозные и языковые критерии все больше конкурировали с преданностью династии в качестве маркеров верности имперскому порядку. Ранее патриотизм измерялся лишь лояльностью к монарху, но знание русского языка и принадлежность к православной церкви приобретали все более высокий приоритет в эпоху, когда будущим Европы представлялись государства, реорганизованные согласно национальным границам. О подрывных замыслах мусульман, якобы координируемых внутренними и внешними политическими противниками, часто рассуждали в националистических кругах, включавших в себя представителей российской элиты, от издателей газет до высших чинов Святейшего синода и других министерств. Но мусульманские недруги «государственных» интересов никогда не были единственным предметом

внимания русских правых, панславистских и православных представителей элиты в Москве и Санкт-Петербурге. С ними конкурировали евреи, поляки, немцы, армяне и другие неправославные христиане, революционеры, мятежные крестьяне и рабочие. Не были мусульмане и главными целями правых. Например, в Казанской губернии в 1905 г. монархические «черные сотни» даже организовали местные отделения для привлечения мусульман в свои ряды^[483]. Мусульмане выступали в качестве козлов отпущения за разнообразные общественные болезни пореформенной эпохи то чаще, то реже, в зависимости от перемен в тревожных настроениях образованных русских людей в отношении этих других групп.

Местные особенности придавали различный колорит конфликту с исламом, как его воспринимали бюрократы в Самаре, Уфе, Симбирске, Оренбурге и Казани. Состав православного сообщества оставался в центре внимания еще с николаевской эпохи. Церковное исследование выявило, что из 213 приходов Казанской губернии 109 имели смешанный состав с долей нерусских («инородцев»), которых церковь по-прежнему считала «новообращенными». В одной Казанской епархии исследование обнаружило более четырнадцать тысяч «крещеных татар»^[484].

Бывали скандалы, когда новообращенные сотнями отвергали православие при воцарении Александра I и Николая I и еще раз в 1866 г. Отступничество распространялось по каналам, проложенным активистами (и их союзниками на низших уровнях бюрократии), которые координировали кампании и раздавали копии тех же самых прошений новообращенным, искавшим царского согласия – и тем самым правовой поддержки – на свой возврат к «вере предков». Служители церкви, разочарованные своей неспособностью пресечь массовые отступничества в смешанных поселениях, добивались у центральных правительственных органов разрешения возобновить миссионерскую деятельность.

При Николае I миссионерство дало церкви новую опору в локальной политике, и имперское законодательство обязало светские власти защищать привилегированное положение царской веры. Но церковь превратила себя в могучую политическую силу даже в тех аспектах губернского управления, которые не были напрямую связаны с состоянием миссионерской работы. Охрана паствы приводила ее к конфликту с мусульманами, которые поддерживали связи с крещеными соседями и родственниками. Епископы инициировали вмешательство полиции, например, когда убеждали губернаторов посылать следователей и полицию на места «религиозных преступлений».

Употребление полицейской власти не могло вполне воспрепятствовать смене религии и смещению конфессий. Но церковные инициативы оказывали глубокое влияние на жизнь людей, которые от рождения или благодаря личному обращению считались членами церкви. Крещеные – или те, чьи предки восприняли это таинство, – подлежали ряду наказаний за пренебрежение обязанностями, наложенными на всех, кто вступил в церковь через крещение. Наказания простирались от порицания приходским священником до покаяния в монастыре или исправительном заведении. Церковь и государственные власти ссылали новообращенных, которые не могли усвоить «русский образ жизни». В частности, их принудительно переселяли туда, где жители, как казалось властям, были тверже в православии – в какую-нибудь русскую деревню в другом уезде или губернии^[485]. В 1840–1850-х гг. власти перемещали население, разрывая и рассеивая по всему краю семьи и целые деревни.

Церковь также боролась с мусульманским книгоизданием, которое священник Евфимий Малов назвал «опорой магометанства» и «оружием» против христианства. Синод осудил публикацию татарских, персидских и арабских книг в издательстве при Казанском университете, заявив, что это усиливает мусульманскую солидарность и побуждает к отступничеству. МВД сочувствовало этой точке зрения. Оно доказывало, что царская веротерпимость не позволяет печатать Коран, в частности потому, что сами мусульмане считают это изменой своей вере, а значит, «при существующей в России веротерпимости, никакие отступления от древних правил и обычаев всех терпимых в России исповеданий (поколику оные не противные Государственным постановлениям) допускаемы быть не должны, особенно в пользу частных спекуляций». Но ответ казанского губернатора, основанный на сообщениях местных мусульманских информантов, противоречил этим заявлениям. Он указывал, что мусульмане не возражают против печати и что ограничения могут оказаться вредными для империи. Губернатор предупреждал, что британцы и их агенты могут захватить книготорговлю в свои руки, и заключал: «печатание в России коранов и других книг на Восточных языках должно распространять в соседних мусульманских народах доверие к покровительству и веротерпимости России, что может быть не бесполезно». В результате Коран и другие исламские тексты продолжали печатать в частных и университетских издательствах, и церковь не смогла ликвидировать этот аспект веротерпимости^[486].

Со второй четверти века духовенство и многие государственные

чиновники стали воспринимать своих мусульманских коллег и подданных сквозь призму конфессиональной борьбы. Малов жаловался: «Число мечетей поражает всякого православного русского христианина, когда он является напр. в Казани или ее окрестностях». По данным переписей, во многих уездах мусульмане образовывали значительные группы населения; в Уфимской губернии они составляли абсолютное большинство. Христиане-раскольники, казалось, усиливали угрозу мусульманского прозелитизма среди христиан и язычников. Уфимский епископ предупреждал свою паству о наличии «95 тысяч язычников, 16 тысяч разных сект раскольников и 1 мил. 31 тысяча мусульман». Он указывал, что «это – все враги православных христиан и церкви Христовой». Кроме того, появление османских подданных, которые ездили по этому краю как торговцы и зачастую были связаны с суфийскими организациями, вызывало страхи перед тем, что христианская страна обложена осадой и превращается в «мусульманскую территорию»^[487].

В 1860-х и 1870-х гг. эти общины столкнулись с новыми вызовами со стороны церкви и государства. Церковь при помощи различных организаций мирян стала проводить ряд мер, нацеленных на углубление привязанности нерусских новообращенных к христианству. В 1863 г. Николай Ильминский, профессор Казанской духовной академии и единомышленник Казем-Бека, начал создавать сеть школ, где нерусские могли бы получать русское образование отчасти на своих собственных языках. Он утверждал, что эти «русско-татарские школы» представляют собой «самый многообещающий путь для будущего распространения русского языка и русского образа жизни». Они были одним из элементов более общей стратегии, нацеленной на защиту нерусских христиан от влияния ислама. Мирские миссионерские общества совместно с миссионерским подразделением Академии боролись с «совращением» в ислам нерусских новообращенных православных. Они также спонсировали публикации полемических брошюр на татарском языке, опровергавших, по их заявлениям, ошибки мусульман^[488].

Губернские чиновники помогали церкви бороться с распространением ислама. Губернаторы отклоняли прошения общин об открытии новых мечетей в тех селах и городах, где старых приходов и мулл не хватало для обслуживания выросшего населения. С середины 1850-х гг. они поставили себе целью снизить численность «магометанского духовенства», чьи книги и «пропаганду» обвиняли в отходе новообращенных православных от церкви^[489].

Инцидент осквернения иконы Богоматери человеческим калом в Казанской губернии в 1867 г. спровоцировал жестокий конфессиональный конфликт, когда подозрение пало на татар, работавших в том селе. По царскому уголовному уложению, за осквернение иконы можно было наказать любого, но власти интерпретировали подобные действия в этом регионе как свидетельства нападений мусульман на православие и государство. Мировой судья в Свяжском уезде выразил это чувство в контексте «мусульманской пропаганды». Это осквернение показалось ему особенно примечательным тем, что подозреваемые пришли из единственной татарской деревни на правом берегу реки Свяги. Эти татары жили среди русских и никогда не выказывали «фанатизма». Судья утверждал, что они скорее других «способны бы были к обрусению, если бы на это своевременно обращено было должное внимание». Обозленный мировой судья выражал свою «готовность» полностью посвятить себя этому «доброму делу»^[490].

Архиепископ, как и полиция, интерпретировал нападение на икону в контексте фундаментальной борьбы между православием и исламом. Святыня была осквернена калом не из-за «невежества или не понимания», согласно выводу сельского священника Федора Лебедева. В этом акте проявилось «злостное презрение к Православной вере и исповедникам оной, совершенное с целью поколебать уважение к святыне и почитание икон», и это «не может, не должно остаться без преследования и строгого взыскания с виновных». Осквернение образа Богоматери было произведено «с презрением и кощунством» и «крайне оскорбило религиозное чувство всех набожных христиан деревни Маматказин». Поддерживая подозрительность селян в отношении их татарских соседей, которые во множестве присутствовали тем вечером, когда совершилось преступление, и «пьянствовали» с одним русским крестьянином, архиепископ требовал «разыскания виновного или по крайней мере... строгого обуздания всех магометан деревни Татарского Маматказина, дабы они впредь не смели издеваться над Святыню Христианскою». После полицейского расследования следователь арестовал и посадил в тюрьму одного татарина по фамилии Биккулов, хотя признавал, что не имел «совершенных доказательств его виновности». Итак, даже когда дело не касалось судьбы новообращенных и конфессиональных границ, местные представители церкви имели возможность мобилизовать государственные инструменты принуждения, чтобы подтвердить превосходство государственной религии над всего лишь терпимыми верами^[491].

Хотя церковь ограничивала практику веротерпимости во многих смешанных поселениях, мусульмане по-прежнему апеллировали к старым образам религии, на которые с конца XVIII в. опиралась официальная поддержка исламских правовых и этических норм как основ дисциплинированного социального порядка. Когда симбирские власти в 1870-х гг. узнали, что жители нескольких сел в Буинском уезде вышли из православия, они определили, что источником «сворачивания» была мечеть в селе Трехбалтаево. Хотя церковные власти убеждали Сенат, что мечеть была построена без разрешения (и без необходимого минимума приходского населения в двести душ), чиновник Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД заключил: закрытие мечети «было бы не согласно с 45 ст. Основных Законов, которая присваивает магометанам свободу веры, а потому не считаю возможным согласиться с настоящим определением Прав. Сената»^[492].

Жители села Трехбалтаево также протестовали против закрытия. Местный мулла обратился с прошением к Александру II, апеллируя к полезности его религии для царя и к общей выгоде правильной интерпретации имперских законов. В марте 1874 г. мулла Токтамыш Абекеев указал на ошибки, сделанные местной администрацией. Он утверждал, что мечеть не была построена без разрешения, а иначе он не получил бы официальной должности при ней. Кроме того, он имел лицензию как доказательство. В приходе состояло 214 членов, то есть больше минимума в двести человек, причем он отмечал, что этот минимум требуется только для *новых* мечетей, а не для уже существующих. Поэтому администрация действовала «не вполне здравосмысленно», и ее решение закрыть мечеть налагало «стеснение нашей религии». На обвинения в сворачивании местных христиан Абекеев отвечал, что расстояние до местной церкви больше версты. Мулла добавлял, что церкви было не больше тридцати лет, а мечети – больше ста. Поэтому ответственность лежала в первую очередь на тех, кто позволил построить церковь так близко к уже существующей мечети^[493]. Абекеев также отвергал заявления церковных властей, что существование мечетей угрожает христианам, и ссылаясь на примеры таких городов, как Симбирск и Казань, где мечети и православные церкви отстояли друг от друга на двести метров и меньше. В этих городах христиане не соблазнились исламом.

Абекеев доказывал, что правительственный приказ жителям Трехбалтаево приписаться к другой мечети более чем в шести километрах оставит его народ без религии – а такое царь вряд ли мог допустить. Он

объяснял: согласно шариату, мусульмане должны молиться в определенное время в течение дня, поэтому «заккрытие нашей мечети, будет служить убийственным положением для нашей жизни». Мулла ссылаясь на значимость ежедневных молитв: «Ведь мы не знаем, когда нам Бог пошлет смерть, и потому мы должны быть готовы всегда и на всякий час и потому не в праве отлагать приношения обязательных молитв... а тем более, что и существование нашей мечети не противно и Закону Тобой Самодержавнейший Государь! постановленному». Исполнение религиозного долга было особенно важно, потому что «ныне народ стал весьма слабый, в особенности молодой, который требует строго и постоянно самого назидательного наставления; во первых о познании Бога, во вторых Царя своего и священного закона и в третьих о приношении Богу молитв за своего Царя Православного и всего Августейшего Дома! и наконец за ближних своих и за всех живущих на земли и как нам строго повелевает о том наш Закон Шариат...»

Чтобы соответствовать современным условиям, нужно было больше мечетей, а не меньше. Благодаря росту числа мечетей «увеличится и назидание в магометанском народе, который чтоб знал и понимал: что есть Бог? Что есть Царь? что есть человек? и цель жизни человека?». Люди научатся «при внушении и толковании закона и священного, и царского». Но когда мечети закрыты, то, как предупреждал мулла, никто не «сочтет себя обязанным таким назиданием заниматься и когда в наших селениях нет почти грамотных и тогда положительно магометанский народ должен гибнуть: ибо к доброму или к правде как-то мало стремятся, а стараются и быстро пролагают себе пространный путь ко всему худому и без наставников»^[494].

Абекеев умолял императора «обновить наш путь к исполнению нашего священного долга», но не был услышан, несмотря на обещание горячо молиться за царя и его семью. Граф Эммануэль Сиверс, управляющий Департаментом духовных дел, отменил прежнее постановление своего департамента и встал на сторону Сената. В своем окончательном отчете он ссылаясь на статью имперского «Строительного уложения» в оправдание закрытия мечети – и покровительства местным христианам^[495].

Конфессиональные различия также усиливали напряжение между соседями и родственниками в татарских общинах. Те, кто был крещен, но не отделял себя от местной мусульманской общины посещением церкви или соблюдением ритуалов и праздников православного календаря, зачастую оставались на периферии мусульманской общины. Другие

новообращенные поддерживали связи с исламом благодаря узам родства и профессии. Но другие новообращенные, по-видимому, разрывали все связи с мусульманскими родственниками и соседями, или те разрывали их со своей стороны. В некоторых общинах мусульмане полностью отторгали тех, кто поддерживал хотя бы эфемерную связь с церковью. С XVIII в. знатные мусульмане иногда обращались в Санкт-Петербург с просьбой о помощи в изгнании отступников из их рядов. Вряд ли религиозные ученые применяли наказание, которое многие исламские юристы назначали вероотступникам, – смертную казнь. Но в 1879 г. полиция в Спасском уезде расследовала убийство, возможно, совершенное в наказание за отступничество. Пять крестьян обвинялись в том, что забили до смерти женщину, которая якобы выразила желание обратиться в христианство и получила от губернских чиновников награду в шестьдесят рублей^[496].

Совместные усилия церкви, ее помощников-мирян и провинциальных администраторов порождали слухи об официальных планах насильственного крещения мусульман. Татары читали о санкционированных государством миссионерских мероприятиях в прессе и в татароязычных брошюрах, распространяемых миссионерами. По деревням и городам разносились вести о том, что епископы и священники призывают всех русских, от крестьян до чиновников, просвещать своих нехристианских соседей учением Христа. Слухи о кампаниях обращения тревожили членов общин мечетей до самого падения царского режима. Эта тема более, чем какая-либо другая, отравляла отношения между мусульманами и властями в Поволжье и на Урале.

Таким образом, мусульмане интерпретировали административные и образовательные реформы как завуалированные попытки подвергнуть их христианизации. В 1865 г. государство передало башкир на Урале под управление гражданской администрации. В 1870-х гг. оно ввело новые виды налогов для крестьян в поволжских губерниях, что спровоцировало конфликты между сельскими татарами и властями в некоторых уездах Казанской губернии. Объявления о планах ввести уроки русского языка в нерусских школах вызывали протесты у более широкого круга мусульман. В 1870 г. Министерство просвещения доказывало необходимость распространения русского языка и общего образования среди черемисов, чувашей, вотяков и других народов, находившихся под угрозой, что они «отатарятся и омагометанятся так же, как отатарились и омагометанились Башкиры, Мещеряки и, почти на нашей памяти, Киргизы». Министерство

ставило целями борьбу с «магометанским влиянием», «обрусение» нерусских людей и их «слияние с русским народом». Министерство просвещения отрицало обвинения в том, что этот план нарушает принцип веротерпимости: «Обучение русскому языку не имеет ничего общего с гонением магометанской религии»^[497].

Многие мусульмане соглашались. Сотни молодых людей записывались в школы, основанные Министерством просвещения для подготовки татар – учителей русского языка. Казанские купцы и предприниматели также поддерживали обучение русскому языку в основанных ими коранических школах (мектебах) и колледжах (медресе). Мусульманские элиты призывали своих единоверцев учить государственный язык, чтобы успешнее конкурировать с русскими в торговле, защищаться в русских судах и, по мнению реформистов, получать доступ к более совершенному европейскому образованию.

Планы Министерства по распространению обучения русскому языку имели среди мусульман и сторонников, и противников.

Но два связанные с ними мероприятия, объявленные в министерских резолюциях от февраля 1870 г., встретили более единодушную враждебную реакцию. Мектебы и медресе, ранее автономные, переходили под юрисдикцию образовательной инспекции. Чтобы поощрить мусульман к изучению русского языка и получению русского образования, Совет министров постановил, что для занятия государственных должностей (в том числе в пореформенных органах местного самоуправления, земствах) мусульмане должны продемонстрировать перед государственным органом свое умение читать и писать по-русски.

С точки зрения общин мечетей важнее было то, что правительство предлагало и мусульманским клирикам выполнить это требование перед получением лицензии^[498]. В страхе, что государственное вмешательство станет первым шагом к ликвидации исламского образования, мусульмане протестовали и против расширения полномочий инспекции, и против требования, чтобы улемы отрывались от религиозного обучения и тратили время на изучение русского языка. Этот проект вызвал возражения и внутри бюрократии. МВД выступило против Министерства просвещения, указав на опасность беспорядков в татарских общинах. В итоге правительство отсрочило введение требования владеть русским языком для мусульманских клириков^[499].

Эти меры были частью более общей стратегии, направленной на культурную интеграцию нерусских в институциональную жизнь империи.

В 1874 г. правительство ввело всеобщую воинскую повинность. Хотя от нее были освобождены жители степного и туркестанского генерал-губернаторств, военный министр Дмитрий Милютин уделял особое внимание культурному влиянию военной службы на нерусских. Он утверждал, что это усилит империю благодаря более глубокой интеграции ее нерусских народов. Он доказывал: «Соединение под одним знаменем лиц всех сословий и из всех частей России послужит могущественным средством к ослаблению в народе сословной и племенной розни, к правильному соединению всех сил государства и направлению их к одной общей цели».

Хотя большинство мусульман подчинились закону, общины опасались, что призывники начнут испытывать вредные влияния, например христианства, или начнут употреблять алкоголь. Вице-губернатор Самарской губернии, как и многие другие чиновники, признавал, что недоверие, беспорядки и паника, возможно, будут угрожать общественному порядку. Чтобы восстановить некоторый уровень доверия, он привлек оренбургского муфтия, чтобы тот заглушил такие разговоры. В декабре 1878 г. он обратился к муфтию Салимгарею Тевкелеву с просьбой распространить тысячу экземпляров циркуляра, убеждавшего мусульман, что слухи о неминуемом обращении мусульман в христианство ни на чем не основаны, и подтверждавшего «неприкосновенности магометанской религии»^[500].

В этой обстановке конфессионального конфликта мусульмане в 1888 г. узнали о плане принять ранее отложенный закон, требовавший от мусульманских клириков учить русский язык. Эта новость спровоцировала кампанию прошений, объединившую села в нескольких губерниях. Движение, опиравшееся на прежние попытки добиться разрешения на переход из православия в ислам, политизировало десятки тысяч крестьян и горожан. По всему региону миряне и клирики апеллировали к царскому законодательству в защиту веротерпимости, которую, по их словам, нарушало языковое требование. Хотя режим в 1870-х гг. организовал инспекцию для нерусских школ, языковой закон оказал бы более глубокое влияние, потому что его введение потребовало бы изучать русский язык в течение нескольких лет. Мусульманские критики указывали, что это сократило бы время на изучение языков и религиозных наук, необходимых для мусульманского образования, и разрушило бы систему передачи религиозного знания. Они доказывали, что это тяжелое требование оставило бы общины мечетей без квалифицированных кадров для руководства молитвами, совершения обязательных ритуалов, разрешения

споров и интерпретации шариата.

Координация кампании прошений против этого закона основывалась на ранее существовавших горизонтальных связях между разрозненными общинами мечетей и, вероятно, распространялась благодаря им. Торговля, образование, почитание местных святых и растущий интерес к общему прошлому, восходившему к древним волжским булгарам, долгое время связывали между собой мусульман этого края. Прежние случаи, когда податели апелляций от имени новообращенных координировали свои действия, научили их коммуникации с бюрократией. Общины объединялись друг с другом и апеллировали к собственным законам режима о веротерпимости, чтобы не дать пройти этому положению. Старейшины во многих селах хранили копии законов, относившихся к историческому прошлому села, передавая их из поколения в поколение. На основе таких записей мусульманские историки составляли хроники знаменательных дат юридической истории местных общин^[501]. Теневой мир двуязычных клерков, торговцев и отставных солдат процветал между мечетями и губернскими канцеляриями. Информанты помогали просителям составлять и воспроизводить прошения от имени мусульманских общин на пространстве от Волги до Амударьи и оформлять их требования в виде «прав».

Рынок знаний имперского права распространялся вместе с коммерческой книготорговлей. Мусульмане не всегда сами печатали соответствующие справочники и руководства, но издатели стремились удовлетворить их спрос. В 1898 г. в Казани был опубликован неофициальный сборник законов, относящихся к мусульманскому «духовенству» и школам. Его издатель советовал читателям вспомнить статью 45 первого тома «Свода законов», где говорилось: «все подданные Российского государства пользуются повсеместно свободным отправлением веры и богослужения по обрядам ея». Таким образом, этот сборник был «необходим» для ахундов, мулл, учителей медресе и мектебов, потому что он «раскрывает требования закона и разъясняет обязанности и обширные права, дарованные русским Правительством, почему к нему со стороны мусульман должна выражаться постоянная и беспредельная признательность»^[502].

Эти прошения, копируемые и циркулирующие по всему краю, апеллировали к царскому законодательству и защищаемым им «правам» и «привилегиям». Для представителей многих общин новый языковой закон означал разрыв с правами и привилегиями той «свободы

вероисповедания», которой пользовались они и их предки. В течение трех веков с тех пор, как предки жителей села Шугур в Самарской губернии вступили «под покровительством Российской Империи», они всегда «пользовались свободой веры, без малейшего со стороны кого-либо стеснения». Автор прошения Хайретдин Мавлютов, чьи устные слова записал один житель села, отсчитывал начало притеснений этих древних прав с учреждения «Противомусульманского миссионерского отделения» Казанской духовной академии, которое посвящало статьи и целые книги нападкам на «смирных и вечно покорных соседей своих татар мусульман». Мавлютов ссылаясь на первый «Противомусульманский сборник» 1873 г., который, по его словам, разгневал мусульман тем, что предлагал ввести обучение на русском языке как средство раскрыть заблуждения мулл. Мавлютов объяснял гнев своих единоверцев, цитируя слова третьей суры Корана против выхода из ислама, виновный в котором осуждался: «в будущей жизни он будет из числа несчастных». Он также жаловался, что сходство языка «Сборника» и царских указов – от 1870 г. (о расширении юрисдикции Министерства просвещения) и новейшего от 1888 г. – произвело на мусульман «удручающее впечатление». Мавлютов добавлял, что новый закон противоречит шариату. Подобно тысячам других мусульман, которые боялись отступничества и гибели религии, Мавлютов заявлял, что языковое требование оставило их «отталкивающими от религиозности»^[503].

Эта кампания повсеместно политизировала мусульманские села и кварталы, однако не следует переоценивать консенсус, порожденный столь широкомасштабной оппозицией языковому закону. Последний поставил в неловкое положение тех мусульман, которые уже выучили русский язык или выступали за его изучение. Мулла из Тетюшинского уезда в письме к казанскому губернатору просил защиты от «насильственной расправы» со стороны общины его мечети. Прихожане, которых мулла назвал «фанатическим обществом», угрожали сместить его с должности, поскольку он отказывался подписать их резолюцию против закона. Мулла объяснял, что он уже окончил курс подготовки учителей русского языка, «зная хорошо громадного значения русского языка, и даже имея в виду необходимость, оно для нас русским магометанам с точки зрения обще-образовательного, а также при ежедневных сношениях наших с русскими, как обще-употребительного господствующе-национального и наконец как Государственного, имеющего все мирное значение, языка с точки зрения политической...»^[504].

Поскольку мулла сопротивлялся, прихожане не позволили ему посещать мечеть, так что он не мог возносить молитвы за царя и императорскую фамилию. Крестьяне даже заклеили его как «отступника от Магометанской веры»^[505].

ХРАНИТЬ ИСТИННЫЙ ПУТЬ ВО ВРЕМЕНА ГРЕХА

Подобные призывы к сохранению неприкосновенности ислама перед лицом законов о русском языке и других новых форм государственного вмешательства не означали полного разворота религиозных споров в общинах мечетей прочь от государственных институтов и имперских законов. Мусульмане скорее стремились выговорить новую роль государства в процессе формирования и полицейской охраны границ мусульманской общины, взывая к принципам веротерпимости и автономии религии. Несмотря на закрытие мечетей, притеснение служителей религии и слежку за ними, отказы в выдаче виз для хаджа и периодические слухи о широкомасштабной кампании крещения, мусульмане по-прежнему апеллировали к государству и его полицейским органам, когда стремились реализовать конкурирующие представления о Божией воле и коллективных обязательствах исламской общины. Государство со своей стороны по-прежнему обращалось к мусульманским клирикам как внутри, так и вне официальной иерархии, за религиозной легитимацией повседневного администрирования империи. Оно также продолжало предоставлять мусульманам площадки для разрешения религиозных споров. Хотя Санкт-Петербург отказался от поддержки официальной исламской иерархии в степи и Туркестане, он, как и прежде, старался организовать подобные иерархии в других местах. В 1872 г. государство учредило отдельные административные органы для суннитов и шиитов в Закавказье^[506].

Мусульманские клирики и миряне также продолжали воспринимать царскую власть как инструмент исламской ортодоксии. Местное начальство по-прежнему принимало на себя эту роль, хотя порой уже не так охотно и более скрытно. ОМДС получило инструкции направлять мусульман в уездную полицию не так часто и с бóльшим разбором. Тем не менее в 1861 г. оно попросило казанского губернатора запретить празднество (*жиен*) в селах губернии как неисламское действо, отмеченное аморальным поведением и легкомысленными тратами. Губернатор поддержал прошение и предписал местной полиции предотвращать такие празднования. Когда в 1884 г. один татарский крестьянин подал губернатору сходную жалобу на это «вредное для общества мусульманского гуляние», «которое не относится к „шариату“», губернатор Н. Андреевский снова приказал полиции запретить его как

«вредное в нравственном отношении и разорительное в благосостоянии крестьян» и «не установленный шариатом праздник». Но когда имамы из Мамадышского уезда Казанской губернии в 1865 г. обратились в ОМДС, чтобы оно поддержало запрет мусульманским женщинам ездить на соседний русский базар с непокрытыми лицами, ОМДС ответило, что просители сами должны отговаривать женщин от нарушения шариата. В следующем году оно предписало местным жителям в случае «шариату противных поступков» искать «содействие местного начальства словесно и не письменно»^[507].

Несмотря на некоторые попытки освободить бюрократию от мусульманских жалобщиков, мусульманские активисты настаивали, что государству принадлежит решающая роль в осуществлении Божьего плана, особенно когда интерпретаторы традиции приходили к выводам, по мнению единоверцев, выходящим за рамки ортодоксии. С точки зрения этих ревнителей ортодоксии, подобные движения оправдывали вмешательство государства как необходимое средство исправления тех, кто отступил с истинного пути шариата.

Главная роль государства эпохи реформ во внутриисламских спорах, возможно, лучше всего проявилась в истории группы, которая в начале 1860-х гг. стала называть себя «Божьим полком староверческого мусульманского общества»^[508]. Дердеменд Дервиш Багаутдин Ваисов объявил себя «поверенным ислама»: стараюсь силою святой науки гирфании [*араб.* истинное познание] образовать по Божьему народ, чрез Божие издание духовных, военных и гражданских законов и как можно между народом прекратить негодяя, соблазнитель, прелюбодея, бунтовщика и пьяницу и научаю поступать как справедливо признание Бога и Царя.

Ваисов, уроженец села Мальвино Свияжского уезда Казанской губернии и член суфийского братства Накшбандийя, возводил этот род к святому по имени Ваис, который жил во времена Мухаммеда и передал учение Пророка в чистейшем виде. Представители рода переехали в Поволжье в IX в., когда один из «воинов» принес «истинную веру» в Булгарское царство.

Ваисов собрал последователей в Казани и отстранился от городских мечетей, где муллы и ученые оспаривали его притязания. Противники издевались над ним, высмеивали и бросали в него на улицах камни. Ваисов как хранитель древней истины, основанной на более точной передаче учений Пророка, проповедовал против мусульманских клириков этого

края. Он объявлял их «ваххабитами» и «еретиками», отступниками от Корана, пренебрегающими чистотой веры в угоду влиятельным людям. Ваисов носил титул «главы» (*сардара*) «Божьего полка староверческого мусульманского общества» и наставлял своих учеников, что полк подчиняется только шариату и отвергает местные власти и имперские законы, в том числе о налогообложении и воинской обязанности. В особенности он презирал ОМДС, называя его должностных лиц «идолопоклонниками», «раскольниками», «свиньями» и «Антихристическими собаками»^[509]. Однако Ваисов решил, что его движение должно иметь статус имперского учреждения, подотчетного только Богу и императору. В 1862 г. он основал в Казани «государственный молитвенный дом», как утверждал, с разрешения Александра II.

Ваисов начал конфликтовать с официальной иерархией в начале 1860-х гг., когда запросил у правительства государственной поддержки (и финансирования) суфийской общины (*текке*) в Саратове при мавзолее слепого мистика Джагфара Салихова, посвятившего его в суфийскую традицию, а иерархия не поддержала это прошение. По рекомендации официальных мусульманских клириков и Александра Казем-Бека правительство отклонило его запрос. В 1872 г. оренбургский муфтий также отказал Ваисову, который хотел работать на ОМДС в качестве правоведа. Муфтий Салимгарей Тевкелев бранил его «полную невежественность» в шариате, предупреждал правительство о его опасности «как для общества, так и лиц начальственных» и просил губернские власти запретить Ваисову выезд из его места жительства, чтобы тот не контактировал с другими мусульманами края. После неоднократных конфликтов Ваисова с ОМДС судьи безрезультатно апеллировали к МВД, прося поместить его в исправительное заведение на четыре месяца за нарушение шариата и царского закона о запрете «распространения ложных слухов» (статья 933 Уложения о наказаниях) – эта мера часто применялась против тех, чье поведение ОМДС считало неортодоксальным^[510].

Это движение было характерным порождением российской имперской среды. Ваисов и его «полк» обвиняли ОМДС в упадке веры и морали, отвергали многие имперские институты и законы, но клялись в верности императору. Группа Ваисова не только усвоила полемический язык, общий для официальной церкви и ее раскольников – старообрядцев, но и организовала в Казани «Всего Мира Государственный молитвенный дом и автономная духовная управления» по образцу ОМДС и вела приходскую метрическую книгу для своих членов. При этом доме также

имелись школа и казна. Он позже служил для «полка» как «Канцелярия духовного отца ВАЙСОВА, сотрудника всего мира, староверческого мусульманского общества» – там печатались бланки собственного образца и оттуда рассылались публичные объявления и декларации для государственных властей^[511].

В начале 1880-х гг. отношения Ваисова с местными мусульманами и государственными властями ухудшились. Он по-прежнему осуждал упадок религии и в ноябре 1882 г. (в начале 1300 года исламского летоисчисления) даже предрек конец света и наказание «неверных»^[512]. Два года спустя из-за отказа его последователей платить налоги – и непрерывных доносов от противников из казанских общин мечетей – произошла серьезная стычка с полицией. Ваисов и его последователи забаррикадировались в своем молитвенном доме, а полиция штурмовала его и убила несколько человек.

В 1885 г. выжившие обратились к Александру III за защитой. Они объяснили, что подчиняются только «одной Верховной начальству, а не гражданской власти начальству», потому что «мы не суть татары и православные крестьяне и проч. и проч. и проч., а мы Божий полк суть верноподданные присяжные Бога, Царя, т. е. природные духовные староверского общества». Поэтому они живут лишь «на основании святого Шаригата и согласно святому Отечеству, а не по этому поганому... для антихристических собак проклятому закону». Они просили помощи против местных гражданских властей, которые разрушили их «Императорские Молитвенные Дома»^[513].

Власти отправили Ваисова в клинику для душевнобольных, но у него остались верные последователи, возможно, тысячи человек. В их числе была его жена, называвшая себя «духовной матерью» движения и «сотрудницей всего мира». В конце 1880-х гг. она периодически просила казанского губернатора оказать помощь ее семье, предоставив жилище и защитив от «безверных Татар» и полиции. Другие члены «Божьего полка» также просили у царя и губернатора вооруженной охраны для защиты от камней и оскорблений со стороны соседей, «Антихристических собак». В июле 1890 г. просители из восемнадцати домохозяйств села Каршам, верные «старой вере», предупредили, что собираются устроить праздник, а это может вызвать беспорядки, и попросили защиты^[514].

Активисты-единомышленники, взаимодействуя с государством, использовали язык, который одновременно связывал религиозную гетеродоксию с нелояльностью царю и сопрягал местные споры об

исламской идентичности с более масштабными дискуссиями в мусульманском мире. В 1881 г. Абдуллатиф Халитов, мусульманский клирик из Симбирской губернии, обратился к министру внутренних дел Михаилу Лорис-Меликову с предупреждением об опасной «секте» в селе. Халитов искал помощи министра против этой секты и «пагубных последствий» ее учения. Окончив обучение в одном или нескольких медресе в 1840-х гг., Халитов сдал экзамен перед ОМДС, от которого получил разрешение руководить молитвами, учить и отправлять правосудие в соответствии с шариатом. В своем прошении Халитов писал: «сорок лет был муллой, никогда не уклонялся от закона и шариата; также соответственно своему воспитанию не допускал никакого еретического учения, держась веры Мохаммеда в чистоте». В 1862 г. губернские власти разрешили ему построить мечеть и медресе. Но в середине 1870-х гг. ему пришлось обратиться в ОМДС за помощью в восстановлении ортодоксии в своей деревне, когда некая «секта эбахизэ [ваххабитская] якобы начала свращать «не только простых мужиков», но и «малограмотных мулл»^[515].

Жизнь в селе Беденги с населением около 330 душ на западном берегу Волги перевернулась с ног на голову из-за последователей «ваххабизма». Когда Халитов выступил против них, они набросились на имама, по его словам, потому что он молился за царя, а их учение запрещало это. Во время столкновения в мечети последователи ваххабитской секты не только оскорбляли Халитова, но и били, и сместили его с должности. Теперь бывший имам апеллировал к министру внутренних дел, чтобы тот во имя «справедливого русского закона» продемонстрировал, что «право всегда берет верх». Для Халитова «справедливый русский закон» означал полицейское расследование учений ваххабитов и восстановление в должности имама, что позволило бы ему молиться за «Его Императорское Величество» и «Ваше Превосходительство» Лорис-Меликова.

Даже в эпоху Александра III, стремившегося представить монархию воплощением православия и этнической русскости, религиозная гетеродоксия среди неправославных оставалась вопросом политического значения. Несмотря на ряд уступок сектантским группам при Александре II, обвинений Халитова оказалось достаточно, чтобы начать множество расследований религиозной жизни и политических настроений в Беденги. Он гарантировал, что власти свяжут ложные верования с нелояльностью, обвинив своих противников в том, что они нападали на него за защиту молитв за царя. Сам же Халитов демонстрировал свою преданность имперским законам, шариату и царю. Он защитил веру от

ереси и принял участие в полезной научной работе, в частности перевел арабоязычный исламский правовой текст, подготовленный профессором Казем-Бекем; он также был соавтором публикаций некоего ученого, которого назвал просто Ваисовым.

Халитов не уточнял, какие именно ваххабитские учения привели к тому, что он называл «пагубными последствиями», но добавлял, что один мулла из ОмДС, которому было поручено расследовать обвинения в 1876 г., был его «личный враг». Халитов протестовал против назначения этого муллы Мустаича, который, по его словам, был «самым главным приверженцем Эбахия» и вопреки возражениям Халитова собирал деньги для турок, а затем поехал в Турцию на хадж. Он вернулся в конце 1880 г., по словам Халитова, чтобы собрать больше денег и распространить «это еретическое учение». Из-за «клеветы» на Халитова Мустаичу, автору лишь «одной маленькой брошюры под названием *Мухтасари Иман* (Краткая вера), которая наполнена самыми разными еретическими учениями с грубым Богохульством», удалось сместить с должности ученого Халитова.

Обвинения, связанные с богохульством и отрицанием царской власти, по-прежнему приводили к вмешательству полиции. Халитов с его стратегией – представлять религиозный спор как политическое преступление – спровоцировал расследование, но в конце концов не смог заставить полицию и «справедливый русский закон» «побудить к благому и отвратить от дурного». Другие, более успешные деятели, смогли изменить условия исламской дискуссии с ее потенциалом порождать широкий спектр множественных исходов. Они перевели ее на бинарный язык ортодоксии и ереси, соответствовавший уже сложившимся убеждениям полиции. В данном случае отсылки к ваххабизму, движению, основанному Мухаммадом Ибн Абд аль-Ваххабом в Аравии XVIII в. с целью очистить ислам от якобы языческих практик, как кажется, не подействовали на чиновников. Но для мусульман того времени это было важным положением, говорившим об исламской ортодоксии и ее отношениях с российским государством. Обвинения в «ваххабизме» в данном случае, по-видимому, служили защитой суфийских практик от их реформистских критиков.

Но Халитов не просто защищал статичный и изолированный ислам. В своем последнем письме в Санкт-Петербург он называл себя «старовером Мухамеданином», тем самым раскрывая свою приверженность благочестивому протестному движению Ваисова, осуждавшему растущую социальную стратификацию российского

мусульманского общества и коррупцию официальной исламской иерархии. С точки зрения «ваххабитов» и «мусульман староверов», мусульманское сообщество и истинную веру нужно было формировать вместе с государством, а не против него. Борьба добра со злом требовала привлечения полиции, царского законодательства и шариата.

Среди мусульман не только активисты вроде Ваисова и его сторонника Халитова посвящали себя борьбе с упадком религии. Ускорение социально-экономических изменений в последней четверти XIX в. усиливало страхи вокруг конфликтующих заявлений об истинной религии. Новые силы, высвобожденные индустриализацией, изменили села, малые и большие города. Масштабные изменения на рынке труда и повышение мобильности формировали более разнообразные рабочие места для молодежи и женщин. Распространение железных дорог и телеграфа, массовые миграции в города, бурный рост числа новых работников на фабриках, в шахтах и различных коммерческих фирмах, развитие массового рынка потребительских товаров – все это вызывало ощущение кризиса у представителей официальной власти. Та же дилемма стояла и перед улемами и мирскими активистами. Наряду с этим продолжались и старые конфликты. Даже знаменитые ученые становились жертвами доносов и наказаний от рук своих врагов из-за того, что совершали спорные ритуалы. Как и для прежних поколений, особые споры вызывал вопрос о времени молитв и постов в условиях северной Евразии с ее долгими темными зимними днями и светлыми летними ночами. Шихабетдин Марджани, один из самых прославленных ученых Поволжья, в 1874 г. был на полгода смещен с официальной должности имама и проповедника в связи с протестами в ОМДС против того, что он начал пост в Рамадан днем раньше^[516].

Власти иногда не решались посредничать в религиозных конфликтах мирян и клириков, но при Александре II и Александре III они стали уделять больше внимания контролю над улемами. Государственное вмешательство выразилось в более аккуратной слежке и эпизодических арестах клириков, подозреваемых в панисламистских и антиправительственных настроениях. Но и здесь мусульмане адаптировали свои жалобы и доносы к этому сдвигу государственных приоритетов. В 1870 г. уфимская администрация начала следить за деятельностью Зайнуллы Расулева (Зейнуллы Хабибуллина), шейха суфийского братства Накшбандийя. Чиновники получали донесения, что мусульмане со всего края приходят и воздают ему почести как «святому», хотя он ввел практики, не санкционированные Кораном, – например, такое «новшество», как молитва с четками. В праздник дня

рождения Мухаммеда около трех тысяч башкир пришли встретиться с ним и поучаствовать в празднестве, включавшем в себя пир и чтение религиозных текстов^[517].

Следить за Расулевым администрации помогали доносы местных мусульман. В 1872 г. религиозные ученые из Стерлибашево (Истерлибаш) донесли на него в ОМДС, обвиняя в «ереси и искажении ислама». Они указывали, что Расулев исполняет ритуальное поминание Бога (зикр) вслух, а эту практику осуждало большинство местных последователей Накшбандийя и запрещала официальная иерархия. В 1862 г. ОМДС объявило практикующих ее «отступниками от шариата» и закрыло им доступ в мечети. Недруги Расулева не только протестовали против того, что считали незаконным новшеством, но и были враждебны новой ветви Накшбандийя – братству Халидийя, к которому принадлежал шейх. Незадолго до того Зайнулла по дороге в Мекку останавливался в Стамбуле, где его посвятил в Халидийя шейх Ахмад Зияуддин Гюмюшханеви, тесно связанный с султаном и османской бюрократией. Шейхи-соперники, возможно, выступали против Зайнуллы еще и потому, что он уводил от них местных татарских, башкирских и казахских последователей. Хотя Расулев успешно защищался перед ОМДС, местные власти арестовали его и сослали почти на девять лет. Похоже, противники Расулева убедили администрацию, что благодаря связям с Гюмюшханеви и стамбульскими Халидийя он оказывает вредное влияние на множество своих учеников и представляет угрозу государству. Повсеместно власти явно продолжали преследовать суфийские практики, осуждаемые ОМДС. Один имам в Астраханской губернии убедил полицейского надзирателя приказать некоему прихожанину, чтобы тот прекратил наставлять других людей в «учении шейха» у себя на дому^[518].

ИМПЕРСКАЯ МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА

Все эти процессы вкупе с рождением мусульманской периодической печати и появлением альтернатив обучению в официальных мектебах и медресе в 1880-х гг. усилили напряжение между конкурентами, выступавшими от имени исламской традиции. Исмаил-бей Гаспринский и новое поколение реформистов в Крыму, в Поволжье, в Сибири и, позже, в Центральной Азии считали школу «органом умственного и нравственного воспитания» и главное внимание обращали на исламские школы как на основной инструмент для реформы ислама. Этот рецепт они во многом заимствовали из европейской востоковедческой литературы об «отсталости» и «застое» ислама, которые мусульманские реформаторы противопоставляли европейскому «просвещению» и «прогрессу». Ахмед-Заки Валиди Тоган в своих мемуарах описывал, каким образом знакомство с востоковедением, популярной научной литературой и атеистическими брошюрами, направленными против православной церкви, привело его к убеждению, что ислам и, в частности, мусульманское образование нуждаются в радикальной «реформе»^[519]. После основания Гаспринским в 1883 г. двуязычной турецко-русской газеты «Терджуман/Переводчик» реформисты стали при помощи прессы и театра убеждать своих единоверцев стремиться к «знанию и просвещению». Они стали называться «джадидами» из-за введенных ими образовательных новшеств – например, фонетического метода изучения арабского алфавита (*усули джадид*), которым они предлагали заменить силлабический метод. Также они выступали за введение новых предметов, включая математику, естественные науки, географию, историю и иногда русский язык^[520].

Многие мусульманские ученые, получившие традиционное образование, выступали против этих инноваций. Но и реформаторы, и их критики обращали главное внимание на упадок морали. Стефан Дюдуаньон доказывал, что конкурирующие элиты различались по поколенческому и социально-экономическому профилю, но одинаково заботились о восстановлении «моральной стойкости» мусульманского сообщества, которое, по их мнению, пришло в упадок под властью христиан^[521]. Как и в русских деревнях и беспорядочно растущих городах, общественная мораль оказывалась одной из самых несчастных жертв социальных и поколенческих неурядиц и неустройств, порожденных быстрыми социально-экономическими изменениями. Но, как мы видели

в предыдущих главах, публичное пьянство, уличные драки, внебрачный секс, непосещение мечетей, неуважение к родителям и старикам предшествовали локомотивам, современным фабрикам и анонимности городской жизни. Несомненно, такое поведение долгое время было предметом споров и раздоров, которые разрывали ткань общин мечетей и настраивали друг против друга соперничавшие сельские фракции, родственные группы, мулл, мирян и мирянок.

Теперь многие реформисты видели в таком поведении симптом более общего кризиса, вызванного пренебрежением изначальным Божиим замыслом, примеры которого давали Мухаммед и его спутники в ранний период истории ислама. Журналы и газеты в Казани, Оренбурге, Бахчисарае, Баку и других городах призывали вернуться к образцу Пророка и к изначальным принципам раннеисламской правовой интерпретации и передачи религиозных знаний и в то же время настаивали на совместимости ислама с современной наукой. Интеллектуалы посредством новой периодической печати корректировали заблуждения своих единоверцев, а миряне-активисты продолжали использовать привычные связи с местными полицейскими органами.

Два этих пространства протеста также пересекались между собой. Новая мусульманская пресса стала очередным форумом для выяснения отношений в общинах мечетей. Мусульманские читатели от Волги до Туркестана следили за историями интриг в местных сообществах. «Терджуман» сообщал о многих таких конфликтах, но его издатели также понимали, что соперничающие фракции стремятся использовать эту газету для продвижения собственных интересов. После сообщения о планах знатного оренбуржца Хусаинова основать «новое, преобразованное» медресе редактор отмечал, что в газету пришло три письма с опровержением этой истории. «Терджуман» признавал, что важнее здесь было не преобразование школы, а спор внутри общины, касавшийся выборов учителя. Триста членов общины выбрали одного муллу, но Хусаинов отверг их выбор. Далее последовала «история весьма обыкновенная среди мусульман, когда надо кого-либо избирать»: «жалобы в Губернское Правление, дознание о лицах, подписавших приговор и т. д.»^[522].

Предки этих общинных активистов также прибегали к царской администрации и судебным органам, когда хотели навязать свой взгляд на исламскую ортодоксию несогласным муллам и мирянам. Эти предшественники освоили терминологию морального упадка из суфийских стихов и песен, но многие активисты конца XIX – начала XX в.,

миряне и клирики, использовали более широкий и разнообразный спектр концептуальных и риторических ресурсов. Они преодолевали границы интерналистского языка суфизма и исламского реформизма и ссылались на более общее состояние морального кризиса, порожденного современным экономическим крахом и социальным распадом. Ссылаясь на «традицию», они директивно провозглашали, какими нормами поведения *должна* руководствоваться исламская община. Апелляции к этому более общему контексту сильно расширили привычную стратегию, основанную на переводе терминов исламской дискуссии на язык правовых и религиозных категорий государственных властей. В то же время реформисты не принимали секуляризм в том смысле, какой им приписывают многие историки. «Терджуман» не раз доказывал, что равенство мусульманских и немусульманских подданных означает, что «светские власти» должны последовательно поддерживать решения исламских судов по семейным вопросам. В 1891 г. Гаспринский даже доказывал, что принцип веротерпимости запрещает мусульманам обращаться в какие-либо суды, кроме религиозных^[523].

Мусульманские активисты осуждали признанный распад семейного порядка – и сексуальные девиации за его пределами – как незаконное новшество, наказуемое и по шариату, и по имперским законам. Они представляли проституцию как чуждое и доселе неизвестное социальное зло, пришедшее в мусульманские общины в эпоху нарастающего упадка. Хотя члены общин мечетей защищали своих имамов, сыновей и дочерей от государства, когда оно вторглось в область исламского образования, самопровозглашенные хранители исламской морали призывали полицию употребить силу, чтобы не позволить мусульманкам торговать своим телом.

Мусульмане также обращались по вопросам морали в мировые суды. В конце 1888 или начале 1889 г. молодая женщина по фамилии Галиакбарова подала в казанский городской мировой суд иск против мусульманской горожанки Хисамудиновой. Галиакбарова нанялась работать белошвейкой у Хисамудиновой на квартире. Согласно описанию казуса в газете «Терджуман», однажды вечером истица пришла в эту квартиру работать и обнаружила, что ее посещают мужчины «с весьма беззастенчивыми манерами». И когда Хисамудинова пригласила молодую женщину к «гостям», Галиакбарова поняла, что стала «жертвой гнустнаго обмана» и обратилась в суд за удовлетворением. «Терджуман» со своей стороны аплодировал решению молодой женщины и призывал «общество» помочь «честно устроиться бравою девушке Галиакбаровой» и исключить

из своих рядов Хисамуддинову как «безнравственную и вредную женщину»^[524].

Аналогично в 1889 г. тридцать два мусульманина из города Чистополя в Казанской губернии обратились к муфтию Мухамедьяру Султанову, а через него к губернатору, с просьбой пресечь деятельность мусульманских проституток в этом городе. Они апеллировали «как по шариату, так и по закону гражданскому», желая положить конец «такому мерзкому поведению среди мусульманок», и объясняли, что эти женщины не только торгуют собой в их городе, но и совращают других женщин из местной бедноты. Число проституток росло за счет тех, кто не мог заработать на жизнь, «так что без всякого стеснения с открытыми лицами и натяжения ходят и бродят по всем улицам, базарам и площадям»^[525].

Но полицейские власти прохладно реагировали на эти жалобы. Офицеры, посланные расследовать дело, рапортовали, что до них не доходили сведения о мусульманках с непокрытым лицом на публике и что они не встречались с этим феноменом. Они знали только одну мусульманку-проститутку в селе Какмыш Мамадышского уезда и сообщали, что в Чистополе никогда не было больше четырех проституток. Кроме того, они отметили, что местные власти никогда не принимали мер против них. Офицер, занимавшийся этим делом, завершил свой рапорт на скептической ноте. Из бесед с местными мусульманами он сделал вывод, что внешность этих проституток не скандализировало тамошнее мусульманское сообщество. Инициатива протеста исходила от одного человека, Ахмета Абдулвахитова Каримова, о котором этот чиновник уже имел случай рапортовать своему начальству в августе предыдущего года. По его словам, Каримов написал прошение от своего имени, а от местных жителей добился, чтобы они его подписали.

* * *

В царствование благочестивого и консервативного Николая II (годы правления 1894–1917) полиция противодействовала контактам между мусульманами из разных частей империи и их общению с единоверцами в Бухаре, Каире, Дели и Стамбуле, видя в этом нити панисламистского заговора, которым дирижировали из османской столицы. Но эти связи все же укреплялись благодаря растущему числу паломничеств и контактов через периодическую печать. В то же время собственная политика режима

парадоксальным образом содействовала сложению общей конфессиональной и политической идентичности среди разбросанных и разнообразных мусульманских общин. Подобно британцам в колониальной Индии, режим все чаще трактовал разнородные мусульманские народности и социальные группы как единую сущность со своими собственными партикулярными политическими интересами, определяемыми не национальностью и не этничностью, а религией^[526].

Особенно важную роль в этом процессе сыграла первая всеобщая перепись населения империи в 1897 г. Переписчики воскресили слухи о государственной поддержке обращения в христианство и встретили в Казани сопротивление со стороны последователей Ваисова. Но перепись также дала возможность изобрести новый образ единого мусульманского коллектива в Российской империи. Конфессия была одной из главных категорий переписи наряду с родным языком, собственностью, профессией и образованием. В 1897 г. насчитали около 14 миллионов мусульман из 150 миллионов подданных царя; при этом власть признавала, что не посчитала многих мусульман, особенно женщин, поскольку в местных общинах переписчиков внутрь жилищ зачастую не пускали^[527].

В начале XX в., когда Николай II столкнулся с повсеместной оппозицией и призывами к представительному правлению, мусульманские активисты по всей империи, ссылаясь на свой количественный вес, выявленный переписью 1897 г., стали требовать политического представительства по конфессиям пропорционально своей численности. Но мусульмане также ухватились за признания самих переписчиков, что те недоучли их единоверцев. Крестьяне, горожане, купцы, казаки и члены других социальных групп из Поволжья, с Урала, Кавказа, из степи, Сибири и Туркестана просили царя и его министров признать политические и гражданские права «двадцати миллионов мусульман» империи. Некоторые утверждали, что принадлежат к сообществу из тридцати или даже сорока миллионов^[528].

После поражения России в Русско-японской войне 1904–1905 гг. и «Кровавого воскресенья» в январе 1905 г. в обществе распространилась политическая оппозиция самодержавию. Эта волна политизации затронула мусульман всей империи, и они вместе с другими царскими подданными стали требовать у Николая II фундаментальных политических перемен. Вместе с другими разрозненными группами оппозиции весной и летом 1905 г. они разделяли нечеткий консенсус вокруг центрального набора требований, включавшего призывы расширить гражданские права

и учредить представительные институты. В ходе революционного кризиса 1905 г. они вместе со старообрядцами, армянами и другими требовали расширения веротерпимости. В указе от 26 февраля 1903 г. правительство декларировало намерения «укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в Основных Законах Империи Российской».

Для успокоения оппозиционных групп 12 декабря 1904 г. режим издал другой указ, где обещал реформы местного управления, фабричного законодательства, цензуры и других областей. Он обещал «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям», с целью «закрепления» основ веротерпимости в империи. Он ручался, что устранил «в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного, стеснения». Но, как отметили критики, этот закон все еще не разрешал «свободу совести», то есть право выбора конфессии или свободу заниматься миссионерством. Тем самым закон запрещал выход из православия. Государство также сохраняло за собой право регулировать межконфессиональные браки.

Хотя жертвами дискриминационного законодательства конца XIX в. были в основном евреи, ограничения налагались и на нехристиан в целом. Закон запрещал браки нехристиан с католиками и православными. (Браки между мусульманами и протестантами разрешались, но протестанты не могли заключать браки с «язычниками».) Христиане не могли усыновлять нехристианских детей, и наоборот. Далее, нехристиане, не имевшие статуса «туземцев», не могли приобретать недвижимость в Туркестане и степи. Закон 1889 г. ограничил права нехристиан выступать присяжными в суде или частными адвокатами без специального разрешения от министров юстиции и внутренних дел, а также участвовать в уездных и губернских комиссиях по просвещению. В некоторых губерниях закон запрещал нехристианам служить старшинами присяжных или работать домашними учителями и гувернерами^[529].

Другой указ от апреля 1905 г. прямо касался веротерпимости и отменял существовавшую дискриминацию нехристиан и старообрядцев. Наконец, манифест от 17 октября 1905 г. установил «свободу совести»^[530]. Когда революция заставила Николая II разрешить создание парламента – Думы – в качестве уступки вездесущей оппозиции, мусульманские политики доказывали, что демографический вес мусульман должен транслироваться в политическую власть, а именно – в право

переопределить принципы веротерпимости и увеличить автономию мусульманских школ, печати и официальных иерархий в Уфе, Крыму и на Кавказе.

В думский период мусульмане участвовали в политической жизни прежде всего в качестве мусульман, а не купцов, крестьян или представителей другой социальной группы, определяемой рождением или родом занятий. Копируя институциональную архитектуру империи, они действовали через партии, организованные на конфессиональной основе. Мусульманская фракция в Думе первоначально выступала по многим вопросам в союзе с либеральными конституционными демократами, но другие мусульмане нашли точки соприкосновения с левыми социалистами-революционерами. Цензурные послабления после октябрьского манифеста облегчили положение мусульманской прессы. Ее тиражи увеличились, и она доносила до малых городов и сел думскую политику и дебаты о реформах мусульманского образования и исламских институтов^[531]. Конфликты с православной церковью, петиционные кампании и даже вопрос о подчинении ОмДС влияли на формирование нового общеконфессионального сознания мусульман всей империи. Перепись и расширявшиеся коммуникационные и транспортные сети связывали мусульман в Казани, Оренбурге, Уфе и прочих местах с другими мусульманскими подданными в Сибири, на Кавказе, в степи и Туркестане, а также с международным мусульманским сообществом. Многие знатные мусульмане, принадлежа к космополитической элите, также следовали реформистским течениям исламской мысли XIX – начала XX в., включая те, что подчеркивали необходимость объединения и сотрудничества мусульман всего мира.

Всеобъемлющий «мусульманский вопрос» свел мусульманские общины воедино, но между ними по-прежнему существовали глубокие различия. Международные события вроде Русско-японской войны влияли на выбор риторики враждующими клириками, которые обвиняли соперников в молитвах за японцев и «мусульманских братьев». Теологические диспуты вели к обострению старых социальных и поколенческих трений. Региональные и местные идентичности и представления о религиозном авторитете сохраняли свою силу. В Туркестане некоторые жители Ташкента не принимали татар-иммигрантов в свои общины мечетей, а казахи в степи добивались учреждения собственного муфтията. Напряжение существовало и среди мусульман на оренбургском фронтире. Мусульманский политический активист Заки Валиди Тоган вспоминал, что башкиры и казахи не любили

татарского ученого Марджани, который, по их мнению, допустил «уничижительные выражения» об их познаниях в исламе; один мулла даже сжег копию его главного компендиума биографий местных ученых, потому что в нем башкирам приписывался шаманизм^[532].

Петиции мусульман во время революции 1905 г. отражали спектр политических и религиозных взглядов, но главным общим знаменателем было внимание к гражданским правам. В этих петициях проявлялась обширная область коллективных интересов мусульман, общая для них и для других социальных, политических, этнических и национальных групп империи. Но по мере знакомства мусульман с возможностями нового политического порядка возникали некоторые темы, отделявшие их от немусульман. Мусульманские требования отражали партикуляристские устремления конфессиональной политики. Они создавали одну из линий разлома, вдоль которых распался консенсус, объединявший оппозиционное общество, в октябре 1905 г., когда царь даровал представительное собрание.

В январе 1905 г. мусульмане из села Тойгузино в Вятской губернии обратились в Санкт-Петербург с просьбой, чтобы ОМДС надзидало за мечетями и школами без вмешательства губернских властей. Они просили об освобождении мулл от военной службы «как не соответствующей их положению в обществе» и добавляли, что призыв мулл во время последней войны оставил их без имамов. Вятские просители также хотели, чтобы муфтия избирало местное духовенство и те из «ученых магометан, которые вполне знакомы с правилами своей религии, так как им ближе известны лица, способные и достойные занять должность муфтия». Они также просили, чтобы духовенству было позволено судить бракоразводные дела «по шариату, не подчиняя этого рода дел общим гражданским законам», и объясняли, что это последнее пожелание было мотивировано известиями о проекте нового гражданского кодекса, который ставил мусульманский брак под юрисдикцию «суда гражданского». Крестьяне отмечали, что эти законопроекты «являются прямо противоречащими правилам Корана и учению нашей веры, и поэтому в случае утверждения этого проекта в таком виде исполнение этого закона повлечет со стороны нас, магометан, принудительное отступление от правил религии». Наконец, вятские крестьяне просили, чтобы их мулл освободили от изучения русского языка: из-за этого требования экзамену кандидатов на знание религиозных наук «придается второстепенное значение, каковое положение мы находим ненормальным»^[533].

Татары из Чистопольского уезда Казанской губернии, которых православная церковь считала обращенными, просили премьер-министра Сергея Витте признать их мусульманами. Они отрицали даже, что им дали православные имена, и объясняли, что местные муллы «несмотря на то, что мы постоянно ходим в мечеть для моления Богу, нам при рождении имен не назначают, браков не совершают и нас даже по магометанскому обряду не хоронят и метрических книг о рождении и бракосочетании и умерших в местной мечети не ведется». Просители жаловались, что подвержены разным лишениям из-за своего статуса: «часто из наших семей молодые люди призываются к исполнению воинской повинности по наружному виду и в других отношениях мы себя находили, положив руку на сердце, в крайне стеснительном положении». Они уверяли, что всегда были мусульманами и не принадлежали ни православной, ни «староверской секте», и просили власти известить местных мулл, что они не отступники от ислама (указывая: «почему нас называют отпавшими мы и сами этого не понимаем»)^[534].

Делегация видных мусульманских реформистов из Казани в составе Саида Алкина, Габдуллы Апанаева, Ахметзяна Сайдатева и Юсуфа Акчурина подала прошение от имени мусульманского сообщества в целом. Они выражали лояльность и преданность царю и отечеству и сокрушались, что за «грехи наши Отечество наше посещено тягчайшим из всех зол – внутренней смутой».

Поскольку правительство приступило к исполнению царского манифеста от декабря 1904 г., они просили, чтобы Совет министров озаботился исправлением «некоторых весьма существенных недостатков, пробелов и несовершенств этого закона, как не вполне согласованного с духом божественного откровения, данного нам через пророка». Во-первых, они просили, чтобы три судьи ОМДС и особенно его глава были «только лица, которые испытанно сведущи и научно просвещены знанием всех правил Корана, в особенности же во главе этого учреждения должно состоять лицо духовное в полном значении этого термина», учитывая обязанность этого учреждения надзирать над всем, что относится к священному праву. Они предлагали, чтобы муфтия и трех кадиев ОМДС выбирало исключительно из клириков все мусульманское сообщество, подчиненное муфтияту.

Просители замечали, что «малейшее несоблюдение в чем-либо правил шариата поставляется каждому правоверному мусульманину в тяжкий грех», и просили, чтобы «всякий соблазн к сему греху» был ликвидирован законом, который подчинил бы все мусульманские брачные, семейные

и наследственные дела «только нашим религиозным законом». Они хотели, чтобы только ОМДС надзидало над исламским образованием и вакфами как общественной собственностью, предназначенной для благотворительных и религиозных целей. Известные казанцы также добивались свободы слова и печати для мусульман и освобождения исламской литературы от всякой цензуры помимо ОМДС. Просители, как и другие татары, требовали, чтобы люди, зарегистрированные как православные, но остававшиеся мусульманами, получили право регистрироваться в соответствии со своей подлинной религией: «Наша святая обязанность о них позаботиться, дабы они нелегально исповедуя святой для нас ислам, не стояли бы в подневольной лжи»^[535].

«Относительная свобода» сексуальных отношений, возросшая в последние годы среди всех народов империи, затронула и мусульманских женщин. Видные казанцы указывали, что мусульманки иногда совершают детоубийство из страха, что внебрачные дети, брошенные ими, будут воспитаны как христиане. Они просили, чтобы мусульманским общинам было позволено принимать и воспитывать брошенных детей из этих общин или даже из других, если у них видны «все признаки расового мусульманского происхождения».

Казанские реформисты также указывали, что их духовенство не имеет такого престижа, как духовенство христианских конфессий в России. Клирики оставались крестьянами и мещанами и никак не выделялись среди «темных и невежественных сельчан». Отсутствие у них статуса вредило религии, потому что побуждало прихожан обращаться со своими муллами с «низменным панибратством». Казанская делегация просила, чтобы государство привлекало к официальным должностям лучших людей, давая им такие же привилегии и титулы, что и духовенству других религий, и приравнивая к «духовенству господствующей в государстве церкви». Они предлагали, чтобы мусульманским клирикам присваивался наследственный титул «почетных граждан» с теми же правами, что у православных священников, но без требования изучать русский язык. Наконец, видные реформисты просили, чтобы мусульманам было позволено занимать все ранги государственной службы и приобретать имущество во всей империи^[536].

В петициях из степи доминировали две темы: земля и религия. Поддерживаемая государством миграция безземельных крестьян из европейской России лишала казахов их пастбищных земель. Но для многих общин столь же важна была религия и конфликт между обычным правом

(адамом) и шариатом. В июне 1905 г. казахи из Тургайской области подали в МВД прошение о государственной поддержке исламских учреждений у них. Они утверждали, что их народ обратился в ислам в 1262 г., ссылаясь на немецкого востоковеда «историка мусульманства Август Мюллера». Они объясняли, что их религия учила послушанию «Царю Небесному», как и «Царю Земному» – принципу, который «охраняет наш народ от увлечений в сторону либерализма и удерживает поныне в полной покорности и уважении к властям и законам». Далее они отмечали, что попытки разорвать связи между казахами и татарами остались бесплодными. Они сравнивали влияние официальных ограничений на численность мулл в степи с феноменом «беспоповщины» у раскольников православной церкви, отрицавших авторитет священников. Согласно степному уложению 1891 г., на каждый уезд назначался один мулла, благодаря чему мусульманам на территории величиной с Францию приходилось искать единственного клирика для исполнения важнейших религиозных обязанностей. Без легальной регистрации в официальных метрических книгах «всякий киргиз обесправен этим законом настолько, что он лишен возможности доказывать законность своего происхождения, возраст и права состояния»^[537].

По словам тургайских казахов, эта мера также означала, что мертвые оставались без погребения, а брак, «не будучи освящен религией, должен обратиться в простой торговый договор купли-продажи, который может быть нарушен легко и произвольно контрагентами». Дети от этих браков считались незаконнорожденными. После произошедшего в 1868 г. отказа от поддержки ислама среди казахов их моральное состояние и политическая лояльность пострадали из-за подавления ислама.

Народ сорок лет не слышал слова Божия из уст своего духовного пастыря, не слышал ни единой проповеди об обязанностях каждого перед Богом, Царствующим Государем Императором и всем вообще правительством, о чем единоверцы киргизов татары, башкиры и мещеряки слышат каждую пятницу в своих мечетях от своих указных мулл.

Кроме того, казахские дети были вынуждены жить в «полном невежестве» правил своей религии. Просители ссылались на дело Байты Асанова, которого государство осудило в 1899 г. за обучение детей религии у себя на дому. Асанов ответил вопросом: «За что меня наказывают, ведь не кабак и не публичное заведение»^[538].

Эта группа тургайских казахов протестовала против секретных правительственных мер по их христианизации. Они выражали особое

недовольство генерал-губернатором Крыжановским, который, по их словам, хвастался, что окрестить казахов будет «так же легко, как легко надеть на голову свою фуражку». Просители также отвергали попытки Ильминского и министра просвещения Д. А. Толстого перевести их язык на русский алфавит. Тургайские казахи желали, чтобы правительство дало населению «пять миллионов киргиз» их собственное «духовное управление» с одним муфтием и одним судьей (кадием) на область. Наличие единой иерархии гарантировало бы единообразное применение шариата. Они просили, чтобы муфтий был европейски образованным человеком, избираемым народом. Он должен направлять духовно-религиозное развитие народа в сторону гуманности, человеколюбия без различия национальности и веры, рассеивать враждебные проявления мусульманского фанатизма, проводить в жизнь начала равенства полов и уважения к личности и свободе женщин.

В заключение просители соглашались подчиниться ОМДС, если казахов будут назначать муфтиями или их помощниками^[539].

По всей степи общины, считавшие себя мусульманскими, просили государство дать им собственные муфтияты или приписать их к муфтияту в Уфе. Некоторые просители, например из Семиреченской области, просили не только об отдельном муфтияте (в Пишпекке), но и об отмене судов обычного права, решения которых «ни на чем не основываются, кроме устарелых обычаев, неподходящих нашему культурному времени и духу религии». Как и другие казахи, они добивались разрешения открывать школы и мечети и учреждать фонды для их финансирования^[540].

Весной 1905 г. купцы и клирики из Оренбурга и соседнего татарского селения Каргалы подали заявление, где призывы к равноправию мусульман и остальных граждан сложным образом смешивались с отличительными конфессиональными требованиями. Авторы указывали, что прошло двести лет, как мусульмане получили право селиться в Оренбургской губернии. Условия этого соглашения, «возглашено с высоты Престола», включали «признания в нас полноправных граждан, как со стороны правовой, юридической, так и со стороны духовной, нравственной и религиозной». С тех пор они пожертвовали много усилий и жизней для превращения Оренбургской губернии в «край торговый». Но их «права все более и более уменьшались, и из полноправных граждан мы превратились в какую-то особенную народность, как бы не имеющую ничего общего с российскими подданными»^[541].

Заявители из Каргалы дали ясно понять, что, по их убеждению, их

аномальный статус относится не только к региональной истории. Они сетовали на судьбу всех мусульманских подданных и призывали поменять политику в отношении мусульман вообще и в частности взаимодействие между ОМДС и другими государственными институтами. «В чаянии света и справедливости» они просили, во-первых, чтобы «все брачные, наследственные, семейные дела мусульман и дела касающиеся их духовного просвещения» находились в ведении ОМДС, которое пользовалось бы исключительным правом выносить «окончательное разрешение» по этим делам. Они просили разрешения учреждать благотворительные фонды и поручать ОМДС контроль над ними. Они настаивали, что мусульманам следует разрешить избирать муфтия и судей духовных собраний через своих представителей. Просители желали организовать улемов империи в единую структуру поверх отдельных региональных юрисдикций четырех официальных иерархий ради достижения консенсуса в религиозной интерпретации. Они добивались разрешения созывать «ежегодные съезды мулл для единообразного разрешения могущих возникнуть новых вопросов»^[542].

Эти просители не только добивались автономии и стандартизации исламских учреждений, но и предлагали способы переопределить их место в качестве мусульман в рамках более широкой имперской политики. Они призывали покончить с цензурой мусульманских книг и добивались «свободы слова и печати». Для своих улемов они просили отменить требование об изучении русского языка и исполнить давние (особенно для этого региона) просьбы о том, чтобы режим дал «нашему духовенству равные права с духовенством православным». Желание получить равные права с церковью отразилось также в их требовании, чтобы государство приостановило обращения из ислама. Мусульманские авторитеты должны были иметь право «увещевать» людей, «сворачивающихся из мусульманства», не менее шести месяцев. Просители настаивали, чтобы людям разрешали обращаться только после подтверждения этого «увещания». Кроме того, они требовали, чтобы мусульманам не разрешалось обращаться, когда они в меньшинстве. Другая просьба, нацеленная на выправление баланса между мусульманами и христианами, была о том, чтобы городские власти не запрещали мусульманам торговать в христианские праздники^[543].

Эта группа мусульман со всеми своими требованиями религиозной автономии считала самоочевидным, что интеграция их единоверцев в такие имперские институты, как государственные школы, армия и бюрократия, будет продолжаться, хотя и с новыми законами,

гарантирующими равенство и смягчение религиозных различий. Просители хотели, чтобы призывникам разрешалось давать присягу на татарском (вместо русского) и чтобы им выдавали только позволенную религией пищу. Они просили, чтобы ученикам государственных школ в младших и средних классах давалось столько же часов в неделю на изучение «закона Божьего», что и православным школьникам. Заявители не только добивались права открывать светские татароязычные школы без государственного вмешательства, но и призывали государственные власти покончить с «руссифицирующим направлением в русских школах». Они советовали отменить «все ограничения, связанные с исповеданием мусульманской религии», например процентную норму в высших учебных заведениях и на государственных должностях, а также запрет на приобретение имущества в Туркестане.

Хотя в этих и подобных петициях было очень много нового, мусульмане по-прежнему опирались на полицейскую власть режима как на незаменимую опору исламского сообщества, каким они представляли его. Они сохраняли за государством эту роль, несмотря на то что сами они и другие люди мечтали о всесторонней трансформации государственного аппарата во множестве областей жизни в разгар революционной смуты 1905–1907 гг. Ярчайший пример – просьба об официальном запрете выхода из ислама (без шестимесячного «увещания» от мусульманского религиозного деятеля). Единогласный призыв к «свободе совести и религии» объединял старообрядцев и другие раскольнические ветви православия с нехристианами – евреями, буддистами и, конечно, мусульманами. Для последних, в частности, право выйти из православия, особенно когда крещение было принудительным или обусловленным крещением предков, фигурировало как один из главных поводов для недовольства государственными чиновниками, слишком низко склонявшимися перед крестом.

Призывая к государственному посредничеству в случаях выхода из ислама, эти мусульмане стремились к равному положению с влиятельной церковной фракцией, настаивавшей на государственной защите своей религии. Они требовали у государства ограничить свободу совести для мусульман, когда эта свобода позволяла им выходить из ислама. Тем самым эти просители подставляли себя под такую же критику, что направлялась против православных иерархов, сделавших полицейское принуждение краеугольным камнем церкви. Эта симметрия выглядит тем удивительнее, если вспомнить пункты этой же оренбургской петиции, в которых предполагалась расширенная роль государства в дисциплинировании

мусульманской общины и в регуляции ее морали. К пункту о продовольственном обеспечении мусульманских призывников добавлялось, что мусульман следует держать подальше от вина. В других пунктах повторялись многочисленные просьбы мусульман к правительственным чиновникам при Николае II: «Для ограждения святости семейного очага и сохранения в чистоте наших семей» просители желали, чтобы государственные власти «воспретили мусульманам открытие домов терпимости, а женщин мусульманок безусловно не допускать к занятию проституцией»^[544].

* * *

В 1905 и 1906 гг. мусульмане стали значительно активнее в политике. Представители мусульманской элиты, как мужчины, так и женщины, подобно другим образованным россиянам, основывали газеты, журналы и гражданские организации для распространения образования и филантропии^[545]. Известные люди собирали съезды для выработки политических требований (четвертый такой съезд прошел в 1914 г.). Делегаты, как и мусульманские просители со всех концов империи в 1905 г., требовали конституционной монархии и равноправия с христианами и другими подданными царя. Они добивались, в частности, уважения к мусульманским праздникам и публичной поддержки их школ и духовенства^[546]. Они стремились реорганизовать официальные исламские иерархии, в частности основать муфтият для туркестанских мусульман, и предлагали, чтобы каждого муфтия выбирали голосованием всей общины на пятилетний срок. Следовало учредить новую верховную должность – *раис аль-улама*, который контролировал бы их всех как высший представитель российских мусульман с правом доклада напрямую царю^[547].

Мусульманам не удалось заручиться поддержкой этих реформ в Думе, которая уделила преимущественное внимание улучшению положения старообрядцев^[548]. После 1909 г. церковь препятствовала плану правительства по принципиальной реформе законодательства о неправославных конфессиях. Премьер-министр Петр Столыпин, в прошлом сторонник расширения веротерпимости, провозгласил перед Думой весной 1909 г.: «Монарх, согласно нашему закону, есть защитник Православной Церкви и хранитель ее догм... [и] эти религиозные законы

будут действовать в русском государстве и будут утверждены русским царем, который для более чем ста миллионов человек был, есть и будет царем православным»^[549].

Несмотря на прошения мусульман, правительство стало бороться с «панисламизмом», который, по его мнению, усилился благодаря поражению от японцев. Представители Министерства внутренних дел, просвещения, юстиции и Военного министерства ухватились за мусульманские политические требования как за свидетельство «сепаратизма». В 1910 и 1913 г. они собирали специальные комиссии для обсуждения «мусульманского вопроса» и пересмотра законодательства по исламским делам. К участию в этих комиссиях пригласили миссионеров из Поволжья, которые требовали более строгого государственного контроля над мусульманскими школами и ликвидации официальных исламских иерархий^[550].

Несмотря на это наступление, ОмДС по-прежнему выполняло свои функции как инструмент клерикальной дисциплины и центр исламского правового и доктринального авторитета. В 1889 г. оно контролировало 4254 прихода, где 7203 клирика обслуживали примерно 3,5 миллиона мусульман. Согласно обзору, опубликованному к столетнему юбилею учреждения, между 1836 и 1889 г. оно выдало официальные лицензии 13 927 лицам (то есть в среднем их получало примерно 263 человека в год). В 1880-х гг. оно рассматривало около 1200 дел в год. Большинство их касалось непосредственно проверки и сертификации клириков и разрешения их конфликтов друг с другом и с непокорными прихожанами. Но оно также ежегодно разбирало от 200 до 250 тяжб о наследстве с участием клириков и мирян и около 150 дел о разводе^[551].

Хотя церковь и многие губернские властные органы обратились против ОмДС, в начале XX в. оно фактически углубило свое влияние на жизнь мусульман на местах, опираясь на растущий бюджет и улучшенные средства коммуникации, транспорта и бюрократического делопроизводства. Клирики, связанные с ОмДС, через печатные брошюры и один журнал убеждали подвластных им улемов и мирян признавать субординацию и уважать данные государством права и обязанности лицензированных авторитетов. Возросшие возможности дисциплинировать общины мечетей и вмешиваться в их дела позволяли ОмДС вести верующих в новом направлении, подчеркивая более однородный характер интерпретации исламского права и расписания молитв и праздников, хотя оно и не смогло в полной мере принудить

к исполнению своих требований^[552].

Таким образом, мусульманские миряне и клирики стремились уменьшить свою зависимость от ОМДС (и аналогичных органов), но не могли полностью порвать с государством. Соглашаясь с участием государства в исламских делах, они пытались влиять на форму этого участия. Реформисты не только призывали государство к поддержке духовенства и школ, но и придавали ему решающую роль в разрешении внутриобщинных и внутрисемейных конфликтов^[553]. Хотя во многих регионах значительно усилилось напряжение между местными мусульманскими общинами и государственными властями, мусульмане по-прежнему полагались на некоторые формы полицейского вмешательства.

Кое-где, возможно, это отношение усилилось из-за раскола общин по поколенческим и идеологическим границам. Ученики медресе бунтовали против своих учителей и увлекались левым радикализмом. Как показал Дюдуаньон, мусульманские активисты избрали новой мишенью народные традиции; они выделяли праздники вроде «дня плуга» (*сабантуй*) и пышные свадьбы, иногда предлагая праздновать вместо этого день рождения Пророка в качестве более экономной альтернативы. Раскол между «реформистами» и их противниками увеличился, когда из-за границы вернулись исламские ученые нового поколения (*яшлар*) и стали бороться со старшими имамами (и их покровителями) за должности в мечетях Поволжья. Эти конфликты, раздувавшиеся суровым тоном периодической печати, обострились после 1910 г., когда мусульман исключили из имперской парламентской системы^[554].

Однако мусульмане не были готовы отказаться от государства как потенциального союзника в деле утверждения исламской ортодоксии и дисциплинирования общины. К царским властям обращались даже такие активисты, как Габига Валиуллина, вдова сельского муллы из Казанской губернии. В прошении, поданном в 1910 г., она указывала, что после смерти мужа в 1897 г. она бесплатно преподавала религию 25–30 мусульманским девочкам у себя на дому. Но местный указной мулла обратился в полицию, чтобы та приказала Валиуллиной прекратить уроки, потому что, по ее словам, из-за этих уроков мулла лишился платы за обучение от родителей девочек. Она просила, чтобы государство дало ей возможность продолжать свою деятельность и защитило от жадного муллы^[555].

Кроме того, после 1905 г. царские власти и мусульмане имели новые мотивы для стремления к взаимному приспособлению. В 1910 г. Столыпин

как министр внутренних дел и председатель Государственного совета побуждал чиновников разыскивать турецких эмиссаров, ищущих поддержки для «единства всего мусульманского мира», отмечая в особенности угрозу «татарско-мусульманского движения» и его «центра» на Волге. Муллы научились использовать в своих интересах эту озабоченность властей революцией и панисламизмом. Многие выставляли своих врагов революционерами, обеспечивая полицию доносами, влекущими за собой преследование и закрытие горстки реформистских медресе^[556]. Вопреки неконкретным призывам основать империю на национальном фундаменте, ни церковь, ни чиновники какого-либо министерства никогда не приобретали полного контроля над царской политикой.

* * *

Геополитические соображения постоянно влияли на то, как царская элита управляла внутренней политикой. Даже война 1877–1878 г. с Османской империей и связанные с ней восстания мусульман на Северном Кавказе не привели к перевороту в умах чиновников, которые в такое время ломали головы над более общими проблемами управления империей. В 1878 г. князь Д. И. Святополк-Мирский писал в контексте кавказских проблем: «Факт победы над Турцией не должен служить препятствием к установлению нашей дружбы с мусульманством» и добавлял: «Мы должны являться в Азии в качестве защитников туземного населения от английского господства». В 1900 г. министр финансов Сергей Витте в ответ на предложения урезать права мусульман после Андижанского восстания в Ферганской долине напомнил своим коллегам: «Наша внутренняя политика по мусульманскому вопросу является важным фактором политики внешней». Подчеркивая культурное разнообразие мусульманских подданных и их территориальное распространение, он называл нереалистичными любые разговоры о «каком-нибудь религиозно-политическом единении между ними» и добавлял, что «мусульманский Восток» все более становится объектом интереса – и конкуренции – среди «культурных народов Европы», особенно немцев.

Российский посол в Стамбуле с такой же тревогой докладывал о межминистерских дискуссиях на тему ислама. Николай Валерьевич Чарыков указывал на международные последствия политики России. Посол привлекал внимание к разнообразным заговорам за кулисами таких

движений, как панисламизм. Он считал последний феноменом, за которым стоят сионисты, сосредоточивающие под турецкой эгидой «еврейскую ненависть к России и западноевропейский социализм и анархизм»^[557]. Чарыков, критик исламского «фанатизма», тем не менее продолжал обвинять немцев и японцев в том, что они тоже поддерживают эту силу, враждебную не только России, но и Британии и Франции. Добавляя к этому коктейлю расовый элемент, посол предлагал, чтобы «христианские государства» оградил себя от «желтой опасности» с Востока, обеспечив «содействие своих белых, хотя и мусульманских собратьев, имеющих общие с ними, глубокие расовые и вероисповедные корни». Таким образом, царское государство должно было по-прежнему заботиться о том, чтобы новые административные меры «не создали между христианами и мусульманами непримиримой вражды и непроходимой пропасти»^[558].

Эти защитные меры существовали не только в теории. Как писал из Тегерана Е. В. Саблин, для царских чиновников, контролировавших приобретение земли и расселение около трех тысяч колонистов в северной Персии накануне Первой мировой войны, ссылки на религиозный авторитет играли решающую роль, потому что «единственный и естественный закон страны шариат, весьма нам благоприятен, в особенности, если при совершении договоров все требуемые шариатом формальности будут соблюдены». Мусульмане имели аналогичные мотивы делать карьеру внутри империи в мирное время, хотя некоторые начали искать альтернативы за границей – в Токио или Стамбуле. Один молодой проповедник учил свою паству в проповеди, сданной в печать в 1908 г., что обязанность мигрировать на мусульманскую территорию (совершить хиджру) можно понимать и в таком смысле, что ее можно исполнить внутри страны: «Мы не вынуждены переезжать из городов отечества». Он добавлял: «Для нас необходима другая хиджра, от ревности и вражды до... любящей привязанности, от уклонения и несправедливости до верности и справедливости, от пренебрежения и лени к усилиям и стремлениям. ... [и] от рассеивания к единству». Даже в контексте Балканских войн 1912–1913 гг. мусульманские элиты отрицали, что имела место «война между „крестом“ и „полумесяцем“»^[559].

Лояльность империи не означала, что мусульмане оставили надежды на получение полноправного гражданства в реформированной России. Они по-прежнему протестовали против изменений в уголовном и гражданском кодексе, противоречивших мусульманским политическим

запросам. Поставленный либералами вопрос о том, должны ли будут мусульмане отказаться от шариата (в вопросах наследования, брака и развода) в пользу единого гражданского кодекса, вызывал у мусульман скептицизм. Некоторые мусульмане стали социалистами и либеральными конституционалистами. Но гораздо большее их число отвергали секулярные альтернативы традиционной правовой и институциональной системе, которая поддерживала и мусульманские общины, и имперские иерархии. Мусульмане добивались у режима равноправия и более широкой веротерпимости, но для большинства общин империи по-прежнему главную роль в исламе играла царская власть. Многие разделяло мусульманских активистов и полицию, но в последние годы царской власти они совместно работали против возможности реализации свободы совести. Разнообразные мусульманские общины по-прежнему были встроены в империю, основанную на религиозной дисциплине для всех царских чад, и содействовали ее стабильности.

ЭПИЛОГ

В 1913 г. Россия праздновала трехсотлетний юбилей династии Романовых. Официальные церемонии прославляли единство царя и народа^[560]. Хотя в праздновании доминировали символы православия XVII в., мусульмане тоже отметили трехсотлетие 21 февраля 1913 г. в мечетях по всей империи. Они воспользовались возможностью продемонстрировать свою лояльность монархии и российский патриотизм, но также заявить о своих правах «граждан», что в имперском контексте означало пользование теми же ограниченными правами, которыми пользовались и другие подданные империи. В Санкт-Петербурге бухарский эмир и хивинский хан молились вместе с мусульманскими депутатами Думы, представителем оренбургского муфтия и местными мусульманами, в числе которых были подполковник и генерал-майор. После чтения Корана представитель муфтия вознес хвалу Екатерине Великой и всем Романовым, первым государям, легализовавшим строительство мечетей в России. Количество мечетей в ведении ОМДС достигло шести тысяч. После проповеди Мухаммед Зариф Юнусов объявил, что «преданность престолу и любовь к родине указаны самим Аллахом и Пророком его Мухаммедом».

Он напомнил верующим о предписании Корана «Подчиняйтесь Аллаху, подчиняйтесь Пророкам и Властям, над вами поставленным» и о приписываемом Мухаммеду высказывании «Любовь к родине есть признак веры»^[561].

После молитв глава столичной мусульманской общины Мухаметсафа Баязитов, будущий оренбургский муфтий (в должности с 1915 по 1917 г.), произнес речь «на русском языке», как указано в официальном отчете. Он сказал, что мусульмане «вместе со всем отечеством нашим» преданы династии, и подчеркнул, что его единоверцы совместно и наравне с русскими заложили основу самодержавного государства: «Когда русские люди от всей земли 300 лет назад звали грамотою на царство предка Государя нашего, Михаила Федоровича Романова, несколько князей татарских подписали ту грамоту». Баязитов указал на эти подписи рядом с подписями русских священников и бояр и заключил, что «так православные русские люди и правоверные мусульмане в братском единении радели о великом деле государственном, не ведая ни розни веры, ни розни крови, ни розни языков, когда шла речь об устройении общего

отечества»^[562].

С началом Первой мировой войны эти чувства подверглись проверке. После того как глава османской религиозной иерархии выпустил фетву с призывом к мусульманам начать джихад против русских, британцев и французов, оренбургский муфтий Мухамедьяр Султанов выпустил свое собственное обращение к мусульманам, где призвал их показать свой патриотизм и заявил: «Русское государство есть наше отечество, дорогое и милое сердцу как нашему, сердцу мусульман, так и сердцу всех живущих в нем народов»^[563]. Более миллиона мусульман ответили на призыв, объявив себя «патриотами» и «истинными сынами отечества». Сражаясь бок о бок с православными, евреями, буддистами, католиками, протестантами и другими, они служили в смешанных частях, воевавших против османской, германской и австрийской армий. На фронте муллы руководили молитвами верующих в импровизированных полевых мечетях. Мусульманских воинов награждали медалями с двуглавым орлом вместо крестов Святого Георгия, дававшихся их православным соотечественникам. Хотя Николай II во время войны подчеркивал свое православное благочестие и эмоциональную связь с русским народом, он также укреплял свою легитимность за счет поддержки нерусских подданных. В поездках вдоль фронта в 1914 г. царь посещал как православные соборы, так и мечети, демонстрируя свою роль «отца» многоконфессионального имперского семейства^[564].

Визиты императора в мечети могли показаться неуместными в то время, когда многие деятели в правительстве и во всем обществе поднимали флаг русского национализма как силы, объединявшей империю. Но, как и проповеди в мечетях в 1913 г., поездки Николая II демонстрировали преемственность стратегии, которая давно стала ключевой для успешного управления империей династией Романовых. Последний царь унаследовал правительство, которое Екатерина Великая сделала покровителем ислама. МВД под влиянием экуменического благочестия Александра I придало институциональную форму екатерининскому, типично просвещенческому представлению о веротерпимости. Во второй четверти XIX в. милитаристский дисциплинарный режим Николая I выработал бюрократическую структуру для неправославных конфессий, включавшую в себя государственную исламскую иерархию для контроля над мусульманским «духовенством». Православная церковь при Николае вновь стала играть свою роль в тех сообществах, где она опасалась перехода христиан в ислам. Но ее давление

не заставило царское правительство прекратить разработку систематического законодательства по регуляции всех терпимых религий империи. Николаевское государство продолжало искать мусульманских посредников в деле управления империей даже в разгар войны с Шамилем на Северном Кавказе. В правление Александра II угроза для взаимоотношений российского государства с исламскими институтами стала исходить не только от церкви, но и от различных лагерей русских националистов внутри бюрократии и образованного общества. С точки зрения мыслителей-националистов, официальная поддержка ислама была предательством исторической миссии государства. Они успешно ограничили распространение исламских институтов, начиная с 1860-х гг., когда восточный фронт протянулся в степи к северу от Каспия и в Центральную Азию; в этих краях администраторы столкнулись с населением, непохожим на мусульман Поволжья. В конце XIX в. русские националистические элиты подталкивали режим в сторону более единообразного администрирования и более плотного контроля над нерусскими окраинами. Но несмотря на новое возросшее значение «национальности» как унифицирующего принципа европейских государств Нового времени в царствования Александра III и Николая II, эти цари не демонтировали имперскую архитектуру управления исламом в России. Основой империи по-прежнему оставалась партикуляристская организация конфессиональной политики.

Преемники Екатерины усвоили и адаптировали основные принципы ее подхода к исламу как к силе, поддерживающей социальную дисциплину и лояльность к империи. Но даже экстраординарно жестокие военные кампании против мусульман на Северном Кавказе не повлекли за собой отказа от екатерининской идеи использования государством ислама для укрепления стабильности империи. Во второй половине XIX в. церковь, Военное министерство, министерства внутренних дел, иностранных дел и просвещения, этнографы, востоковеды и другие эксперты расходились во мнениях об особенностях политики в отношении различных мусульманских народов империи. Эти разногласия порождали политические дискуссии, над которыми довели два взаимосвязанных государственных приоритета. Оба были в основе консервативны: забота о порядке и дисциплине среди мусульманского населения страны и внимание к репутации России в глазах иностранных мусульман почти всегда брали верх над радикальными призывами к режиму отказаться от следования екатерининской модели веротерпимости. МВД охраняло первый принцип, стремясь поддерживать стабильность прежде всего

в семье, а во вторую очередь в приходской структуре, подчиненной официальной исламской иерархии. МИД, зачастую в союзе с Военным министерством, уделяло первоочередное внимание потенциальному влиянию царской политики на соседей России. Таким образом, царская веротерпимость к исламу была продуманной системой политики как внутри мусульманского сообщества, так и на границах империи. Царские власти рассуждали, что эта стратегия должна улучшить перспективы будущей экспансии в слабые мусульманские страны вдоль южных границ.

С конца XVIII до начала XX в. из-за периодических столкновений с османами Санкт-Петербургу приходилось конкурировать на международной арене за лояльность своих мусульманских подданных^[565]. Российская политика в отношении ислама как наследие определенного этапа просвещенческой мысли также была частью динамичной имперской системы, связывавшей религиозные политики империй Габсбургов, Османов, Гогенцоллернов и Романовых. Например, Екатерина II вдохновлялась этицистским подходом Иосифа II к религии в габсбургских владениях. И Габсбурги, подобно России, после аннексии Боснии и Герцеговины в 1878 г. для пресечения османского влияния^[566] организовали у себя исламскую иерархию. Россия наряду с другими европейскими державами непосредственно влияла на характер османского управления немусульманами. С 1839 г. османское государство провело серию реформ, нацеленных на упрочение его власти под угрозой европейских держав, которые все сильнее давили на Порту, выступая в защиту ее немусульманских подданных. Реформаторы обещали равноправие для немусульман, но также расширяли и институционализировали османскую систему управления религиозными общинами (*миллетами*). Уступки государства и иностранное давление вели к распространению новых миллетов, чьи мирские и клерикальные элиты осуществляли централизованную власть над членами общин. Во многих еврейских и христианских общинах эти реформы усилили авторитет клириков^[567]. Как и в России, османское государство пыталось усилить свою власть, управляя посредством иерархий, конституированных этими административными единицами. В обеих странах режимы стремились работать со своими подданными не только как с членами замкнутых этнических или национальных групп, которые предпочитают изучать истории, но и как с членами религиозных сообществ.

Османская система миллетов и романовская веротерпимость представляли собой важнейшие структурные элементы империй. Оба

правительства знали о развитии национализма среди подвластных народов и эффективно превращали религию в инструмент управления группами населения, чья вера отличалась от веры правящей династии. Поддерживаемая государством конфессионализация этих разнородных групп приводила к формированию плотной сети административных учреждений. Имперские власти и там и там не скупилась на обещания официальной поддержки элитам, которые должны были именем религии дисциплинировать подчиненных им членов конкретных общин. В обоих случаях «веротерпимость» не давала прав индивидам. Оба режима использовали насилие, особенно на границах с соседними империями. Но внимание Османов и Романовых к конфессиональной политике – и посредничество в конфликтах, порождаемых сложными внутренними структурами каждого миллета или терпимой конфессии, – также объясняет относительную прочность и стабильность имперских обществ вплоть до Первой мировой войны.

Османская и романовская системы также поражают своими различиями. К концу XIX в. в обеих империях стали раздаваться призывы к увеличению автономии от имперского центра. Однако европейские покровители этих общин представляли бóльшую угрозу османскому контролю над немусульманами. Напротив, Санкт-Петербург никогда не противостоял иностранным державам, которые требовали бы обширного набора специальных уступок для своих единоверцев.

И все же история успеха конфессиональной политики России внутри империи будет неполна, если ограничиться лишь институтами и геополитикой. Империя была порождена не только грубым насилием, но и воображением, и не только элит, но и разнородных групп подданных. С конца XVIII и начала XIX в. государство поддерживало конфессиональные представления об империи. Но эта стратегия не была бы успешной, если бы не ее тесная связь с психологией огромного множества имперских подданных. Этот подход работал в случае мусульманских общин в значительной степени потому, что предлагал иерархическую структуру посредничества в конфликтах, тлевших в мечетях и медресе. Государство предоставляло свой авторитет для разрешения этих конфликтов раз и навсегда. Представления царской власти о веротерпимости обещали мир – как между правителями и подданными, так и между самими верующими. Эта система работала, потому что мусульмане, евреи и другие сами обращались к этим институтам-посредникам. Если говорить об исламе, мусульманам во многих местах даже удавалось использовать государство в своих

интересах, превратив его управленческие и судебные органы в инструмент сторон, конфликтовавших из-за интерпретаций религии. Царский порядок, охранявший «ортодоксию» всех религий, основывался на фундаменте раздоров и примирений, а религиозным деятелям, посвятившим себя реализации предписаний своей веры, империя давала мощные инструменты принуждения.

Подобные глубинные структуры мышления и практики были характерны не только для мусульман. Этому миру была всегда присуща антимусульманская полемика; она постоянно длилась и побуждала Россию к войне против мусульманских соседей. Но воинственные призывы приглушались и заграничными амбициями Санкт-Петербурга, и соображениями внутреннего порядка. Популярное историческое сочинение ассоциировало татар, турок и других с предательством и насилием. В начале XIX в. дворянка Анна Лабзина вспоминала, что ее мать не боялась ничего в этом мире, кроме татар^[568]. Но фигура опасного татарина не представляла единственную модель межобщинных взаимодействий.

Устойчиво существовало и влияло на взгляды русских представление о том, что все разнообразные народы империи подчиняются одному божественному владыке. Это представление отражало нечто вроде имперского монотеизма. Лабзина рассказывала, как ее мать вступила в опасный конфликт с группой башкир числом около двухсот, которые прискакали верхом к ее поместью около Екатеринбурга и затеяли спор об имуществе. Рассчитывая успокоить всадников, женщина предложила им обед, «бочки с пивом, вином и наливками», и заявила: «У меня нет другого защитника, кроме Бога, которого и вы знаете; Он один наш отец. Он как меня сотворил, так и вас, то не страдитесь ли вы Его правосудия? Куды ж вы меня сгоните с земли? Я у вас же буду жить и посвящу вам же себя на услуги. Есть и между вами любящие Бога, и я везде буду спокойно жить». Под влиянием этих добрых слов (и, возможно, алкоголя) башкиры подошли к ней «со слезами». Они заверили ее: «Будь спокойна, наша добрая соседка и друг, мы теперь не враги твои, а защитники»^[569]. Эта встреча окончилась объятиями и горячими заверениями в дружбе.

Мусульмане тоже усвоили этот образ социального порядка, основанного на религиозном подчинении единому Богу. В XVIII в. монотеизм стал распространенным общим местом в обращениях к имперским властям. Даже мятежник Пугачев, которого Святейший синод православной церкви клеймил «учеником антихриста Магомета», играл

на общей религиозности в сношениях с мусульманами, которых рекрутировал в свои ряды^[570].

Имперские представления об исламе постоянно менялись – то Пророк как «ученик антихриста» вызывал опасения и страхи, то двадцать миллионов мусульманских подданных Николая II казались панисламистской «пятой колонной». Конечно, государство никогда не было всего лишь нейтральным патроном ислама. Оно поддерживало только то, что его собственные эксперты – и их мусульманские информанты – считали ортодоксальным исламом. Для мусульман Поволжья, Урала, Сибири и столиц учреждение должности муфтия как единственного выразителя религиозной ортодоксии оказалось началом радикального разрыва с прошлым. Его бюрократический аппарат и регулирующая деятельность на уровне мечети преобразили местную религиозную жизнь, сделав ее более однообразной, культивируя преданность монархии и отечеству. Мусульманские реформисты и российские востоковеды представляли эти общины как образ стагнирующего и вневременного ислама, но они не увидели радикальных изменений, уже произошедших с конца XVIII в. Они недооценивали динамизм и живучесть религиозных разногласий, вызванных к жизни царскими учреждениями, и игнорировали инициативы мусульман-мирян, которые бросали вызов авторитету улемов, адаптируя имперское право и бюрократические процедуры к внутриисламским конфликтам. Российские мусульмане-общинники (*'авамм*) в большей степени, чем в других странах, были способны заключать союзы с полицейскими властями, помогая им формировать уклад местной религиозной жизни и дисциплинировать мужей, жен, детей и улемов, сошедших с истинного пути.

Переплетение имперских правовых и мусульманских религиозных концепций важно и в более общем плане – для понимания того, как режим управлял мусульманским населением и что стояло на кону для этих подданных, когда они выносили на суд российских чиновников религиозные разногласия с родственниками и соседями. Националистические и религиозные движения во всем мусульманском мире Нового времени ограничили защиту ислама областью частной жизни. Различные движения изображали женщин и семью наиболее аутентичными носителями исламской традиции и национальной культуры и клялись оберегать частные пространства от экспансии колониальных государств^[571]. Как предположил Ранаджит Гуха, подданные других империй могли воспринимать аппарат колониального государства как

«абсолютную экстернальность», но в царской России режим воспринимался мусульманами и мусульманками как хранитель священного закона там, где это было важнее всего, а именно в их частной жизни^[572].

В тех мусульманских регионах, где не было развитого бюрократического аппарата, связывавшего ислам с государством, царский режим принял другой облик. Государственные власти отказались от учреждения официальных исламских иерархий в Туркестане и степи и тем самым лишили себя механизма контроля над мусульманскими посредниками. Туркестанцы быстро научились использовать силу государства против своих оппонентов в религиозных диспутах, но режим, иницируя эти контакты, сохранял почти полную зависимость от местных улемов и мирян. В степи отсутствовали влиятельные учреждения, способные воздействовать на казахскую семью или искать точки соприкосновения между обычными и религиозными правовыми нормами и имперским правом. Полной интеграции народов степи и Туркестана препятствовало не сохранение обычного права, а неспособность государства наладить более обширные связи с мусульманскими институтами и своими сподвижниками.

Там, где империя учреждала официальные исламские структуры, например в Закавказье, Крыму и наиболее долгоживущую – на территории под юрисдикцией ОМДС, ей удавалось интегрировать мусульманские общины. Взаимозависимость, сформированная этим контролем над исламской ортодоксией, дала доступ в села и города, подчиненные этим учреждениям, и во время войны это дало людские ресурсы для фронта. Но в областях, подпавших под царскую власть в те времена, когда царское чиновничество не решалось подобным образом связывать себя с исламом, государство так и не достигло способности влиять на ситуацию во время военного кризиса. Эти подданные остались слабо интегрированными в империю и не превратили государство в тот воображаемый ресурс, что до такой степени владел умами религиозных людей в Поволжье и других территориях, находящихся под властью ОМДС.

Эта устоявшаяся интерпретация государства и исламских институтов стала непреодолимым препятствием для полного разрыва между государством и религией после 1905 г. Основные исламские учреждения России сохраняли примечательную стабильность. С конца XVIII в. в ОМДС служило всего пять муфтиев, и оно не знало ничего подобного интригам, вооруженным схваткам и постоянным переворотам внутри османской ученой иерархии^[573]. Все более бюрократизировавшееся ОМДС

и уфимский муфтият претендовали на монополию интерпретации ислама для миллионов царских подданных. Но они могли это делать только за счет опоры на царскую полицию, принуждавшую к исполнению их предписаний. Хотя ОМДС так и не устранило полностью своих конкурентов на местах, мусульмане протестовали против призывов к его роспуску.

Оно назначалось царем, не было представительным и не могло удовлетворить разнородное население. Тем не менее большинство мусульман все еще считали альтернативу – надзор со стороны государственных чиновников – более устрашающей. И реформисты, и их оппоненты привыкли к мысли, что одно государственное учреждение должно быть нацеленным на единообразную интерпретацию исламской традиции, хотя они не соглашались относительно формы, которую должно было принять это ученое истолкование.

Правовые институты и практики отличались неоднородностью и перекрывали друг друга, что усиливало имперский порядок. Отказ монархии от государственного устройства, основанного на либеральных европейских представлениях о власти закона, поставил ее в зависимость от обычного и религиозного права во всех частях империи. Эти партикуляристские правовые системы были в свою очередь встроены в более общую правовую структуру^[574]. На примере мусульманских подданных империи видно, что взаимодействие империи и шариата укрепляло царский режим и интегрировало эти народы в имперское российское общество.

* * *

Успехи – и пределы возможностей – царской конфессиональной системы обнаружились во время Первой мировой войны. Конфликт оказался чем-то бóльшим, нежели очередная русско-турецкая война, стравившая мусульманских подданных царя с мусульманами Османской империи. Для элит, знакомых с панисламистскими идеями, война предоставляла возможность реализовать антиколониальные амбиции. Еще важнее, что России в ее роли хранителя ислама бросила вызов другая европейская держава. Немцы в союзе с Османами обращались к мусульманским народам империй-соперниц – Великобритании, Франции и России. Султан и халиф из Стамбула приказывал мусульманам вести джихад против их врагов, а немецкая боевая песня (в сочинении которой

участвовали востоковеды) призывала на битву «мусульманских товарищей»: «Я христианин, а ты мусульманин, / Но это не беда! Нам суждена победа, / Наше счастье – не мечта!»^[575] К 1915 г. немцы разработали планы организации лагерей военнопленных для подготовки пленников-мусульман к участию в военных действиях против их бывших хозяев^[576].

Имам из одного такого лагеря в Германии знал русский и другие языки многих пленных, прибывших с восточного фронта. Дело в том, что этот имам был родом из Сибири. Теперь Абдуллах Ибрагимов служил османам и немцам, сочиняя для них проповеди и другие тексты, но в прошлом был в России религиозным ученым. В течение четырех лет он служил судьей при ОМДС. Когда его глава, муфтий Султанов, в 1893 г. отправился в хадж, Ибрагимов в течение восьми месяцев исполнял обязанности муфтия. Он был одним из критиков муфтия и заявлял: «Он не знает ни религии, ни шариата, и не умеет ни читать, ни писать»^[577]. Впоследствии Ибрагимов опубликовал свою критику Султанова и царской политики в целом, и из относительно безопасного Стамбула призывал мусульман эмигрировать из России. Но его критический текст контрабандой проник в Россию, и МИД надавило на Стамбул, требуя его выдачи. Однако Ибрагимов вел подвижный образ жизни и много путешествовал. Несмотря на кратковременный арест в Одессе, он присоединился к мусульманскому политическому движению, начавшемуся в 1905 г. Он агитировал за мусульманскую солидарность в Японии, а в 1907 г. даже вернулся в Уфу, где обнаружил ОМДС «в состоянии безжизненного трупa»^[578].

Геополитические перемены, связанные с Первой мировой войной, подтачивали конфессиональную систему царского режима и открыли новые возможности для людей вроде Ибрагимова. За поддержкой в защите прав российских мусульман он обратился сначала к османам, потом к немцам. В конце войны он апеллировал к американскому президенту Вудро Вильсону и римскому папе, которого умолял: «Прошу Вас как лидера христианского мира противодействовать этим бесчеловечным действиям [русских]»^[579]. Далеко не только Ибрагимов прокладывал курс за пределы царской империи. Другие видные мусульмане вверяли свою судьбу различным государствам, возникшим из пепла Османской империи, и даже становились ведущими идеологами турецкого национализма – в частности, Юсуф Акчурин из Казани, ставший в современной Турции иконой национализма под именем Юсуф Акчура^[580].

Элитарии вроде Ибрагимова и Акчуры воспользовались войной, чтобы с помощью германского и османского государств продвигать свои панисламистские и пантюркистские идеи, но условия в России военного времени затрудняли их апелляции к мусульманам империи. Большинство из этих мусульман по-прежнему стремились выжить внутри России, хотя на разных регионах война отражалась по-разному. Мусульмане европейских и сибирских губерний поставляли призывников, и военные действия глубоко проникли на Кавказ. Население степи и Туркестана по-прежнему было освобождено от воинской повинности: они получили эту льготу в основном в период завоевания и сохранили ее благодаря тому, что имперские бюрократы сомневались в их полезности на поле боя.

В 1916 г. ситуация изменилась. Правительство, остро нуждаясь в рабочей силе, попыталось призвать около полумиллиона мужчин из степи и Туркестана на службу в трудовые отряды за линией фронта. Местное население ответило на призывную кампанию различными формами протеста – от уклонения до мятежа. По мере того как сопротивление распространялось из городов в степь, правительство теряло контроль над обширными полосами земли. Мятежники нападали на русских поселенцев и чиновников. Царские войска раздали оружие славянским поселенцам, и официально поддержанные карательные экспедиции привели к уничтожению или изгнанию десятков тысяч мужчин, женщин и детей. Историки указывают, что это насилие стало кульминацией тянувшегося десятилетиями конфликта за землю и другие ресурсы. Они также видят в нем отражение межэтнических трений в недрах имперского общества^[581].

При более пристальном взгляде на формы, которые приняло это насилие, можно увидеть еще один аспект. Хотя мятежники иногда нападали на русских гражданских лиц и чиновников, на ранней стадии их жертвами становились прежде всего «туземные» чиновники, иногда и духовные лица^[582]. Восстание выявило слабость местных элит, знатных людей – таких, как изображенный на *ил. 8* аксакал, – через которых правительство управляло этими территориями. Опора режима на посредников в степи и Туркестане рухнула, и это служит примером неустойчивости стремления к аккомодации – и взаимной выгоде – у мусульман и царских властей. В прошлом враждебность народа к этим посредникам была выгодна в первую очередь империи. Мусульмане в своей повседневной жизни больше занимались борьбой друг с другом, чем с режимом. Но риск для этих лиц можно сопоставить с тем, которому

подвергались аналогичные посредники между имперскими правителями и местными политическими группировками в других странах. Как заметил Рональд Робинсон, «чрезмерные уступки в чувствительных вопросах могли бы подорвать основу их авторитета и свести к нулю их вынужденные контракты с Европой»^[583].

Война ослабила возможности империи по непрямому управлению через эти элиты, но в 1916 г. полного разрыва с имперским прошлым не произошло. Восстания не всегда означали отрицание имперского подхода к исламу. Обе стороны по-прежнему апеллировали к исламу для легитимации своих притязаний. Некоторые улемы санкционировали акты насилия против государства, его местных чиновников и поселенцев, но другие муллы совместно с царскими чиновниками осуждали беспорядки как нарушение шариата^[584].

Эта интерпретация государства и исламских институтов сохранилась и даже пережила царский режим. Его падение не повлекло за собой ликвидацию прежних правовых практик и не прекратило конфликтов между мусульманами. Значительное число славянских поселенцев и местные социалисты рассчитывали на продолжение русского политического доминирования над местными мусульманами. Большевистский переворот повлек за собой насилие, голод и эмиграцию, но между собой сражались не только русские и туркестанцы. Местные реформисты – джадиды, или, как их чаще называли, «молодежь» (*яшлар*) – заключили альянс с некоторыми элементами советской власти. Для джадидов это означало государство на основе их реформистской интерпретации шариата и военную мощь против их более многочисленных оппонентов. Бухарская Республика между 1920 и 1924 г. управлялась согласно джадидской версии шариата; там провозгласили равенство полов, власть молодых и социалистическое будущее.

С крушением старого порядка изменилось многое, но не география. После 1917 г. политические деятели, боровшиеся за восстановление империи, были вынуждены смириться с фактом, что соседние государства все еще так или иначе идентифицировали себя с исламом. Кроме того, по мере того как явно рушились надежды на социалистическую революцию в Европе, большевики обращали взгляд на колониальный Восток. В особенности же мусульманский мир, хотя и «отсталый», казался готовым к освобождению при поддержке Советов^[585].

Советская власть унаследовала нечто большее, чем геополитическое окружение империи Романовых. Поиск авторитетных лидеров, не говоря

о штатных кадрах для растущей Коммунистической партии и государственной бюрократии, возобновил прежние возможности сотрудничества с улемами. Советская власть и мусульмане продолжили шедшие с царских времен поиски точек соприкосновения, но уже в новом идеологическом контексте. Некоторые мусульмане еще при старом режиме заняли левые позиции. Другие увидели в неопределенных лозунгах нового режима некоторое сходство с исламом и решили сотрудничать с ним на основе подобных принципов^[586]. Ментальные горизонты мусульман также испытали влияние этатизма имперского общества – того, что Питер Холквист назвал его склонностью «идеализировать государство как таковое и как инструмент для осуществления всех его собственных заветных мечтаний». Кроме того, мусульмане имели огромный опыт переделки государственных институтов под себя^[587].

Таким образом, мусульмане и советское государство непосредственно опирались на институциональное наследие царей. Хотя большевистское правительство нарезало Центральную Азию на национальные республики в рамках федеративной системы (положив конец бухарскому эксперименту), оно сохранило многие исламские институты имперской России и даже назначило туда старые кадры^[588]. В 1923 г. оно разрешило переучредить официальную исламскую иерархию в Уфе. Муфтием стал бывший судья ОМДС Ризаиддин Фахреддинов (Рида'аддин Фахраддин оглы). Оно было переименовано в Духовное управление мусульман России и Сибири и возродило многие функции своего предшественника, но стало играть еще более важную роль в качестве представителя советского государства перед иностранными мусульманами. Повсеместно продолжали существовать, а в некоторых местах даже процветали исламские суды и школы. Государство восстановило вакфы в Центральной Азии и в знак символического отвержения старого режима вернуло религиозным лидерам в Уфе древнюю копию Корана, захваченную в Ташкенте царскими военными властями. Местные власти нападали на некоторые мусульманские общины в ходе антирелигиозных кампаний, но до 1929 г. гонения не были систематическими. Для большевиков стержнем старого режима была православная церковь, а ислам представлял силу, которую следовало победить более постепенными методами, особенно принимая во внимание возможность разжечь пламя революции в Персии и Афганистане и слабость советского контроля в мусульманских регионах бывшей царской империи.

В то же время молодое советское государство, подобно своему

имперскому предшественнику, по-прежнему имело много общего с другими мусульманскими правительствами. Многие послевоенные государства во имя модернизации боролись с исламскими институтами и авторитетами, ограничивая их контроль в правовой и образовательной областях и урезая материальные ресурсы. Новое турецкое государство во многих отношениях было жестче ленинского правительства. Шериф Мардин сравнил политику Турецкой Республики в 1920-х гг. с «секулярным якобинством»^[589]. Правительство Кемаля Ататюрка ликвидировало халифат, должность шейх-уль-ислама и Министерство религиозных дел и вакфов. Оно закрыло исламские суды и медресе и разогнало их служащих. Режим Кемаля не только запретил суфийские братства, подозреваемые в антигосударственных мятежах, но и боролся с местами поклонения – такими, как гробницы и мавзолеи святых. Республиканское правительство Турции сделало обязательным светское начальное образование, ввело светские кодексы законов и запретило официальное использование религиозных титулов – таких, как «мулла». Министерство образования контролировало обучение имамов и проповедников, Департамент религиозных дел надзирал над «всеми, что касается верований и ритуалов ислама», а теологический факультет Стамбульского университета разрабатывал различные реформистские положения, включая использование турецкого перевода Корана^[590]. В 1930-е гг. сталинский режим догнал своего соседа и превзошел его дисциплинарные меры в отношении мусульманских авторитетов, развязав кровавую кампанию казней, закрытия мечетей и медресе, депортаций и переселений.

Вторая мировая война поставила и турецкое, и советское правительства перед необходимостью вернуться к политике примирения. В Турции она заставила отказаться от многих ограничений, наложенных на религиозное образование, паломничество и почитание могил святых. Советское государство в поисках поддержки верующих во время войны прекратило агрессивный натиск на исламские институты и кадры. В 1943 г. оно учредило четыре региональные исламские иерархии, но подчинило их все централизованному контролю Москвы^[591].

Эта система централизованной бюрократической организации исламских дел и государственной поддержки официальных исламских ученых рухнула только в конце 1980-х – начале 1990-х гг., когда конфликты среди мусульманских активистов привели к исчезновению этих органов в Российской Федерации и других государствах бывшего СССР. После распада СССР в 1991 г. среди мусульман развернулись новые формы

конкуренции. Стремясь вернуть свой народ к вере, они стали бороться друг с другом за государственную поддержку в этом процессе.

Как и в 1917 г., борьба за постсоветский порядок развернулась вокруг государственного контроля. Как и в прежних поколениях, мусульмане, претендовавшие на религиозный авторитет в странах бывшего СССР, легко приспособились к подручным символическим ресурсам. Советский ориентализм давал большей части образованной элиты очень ограниченное представление об исламе. Эта концепция ислама, одобренная государственными мусульманскими авторитетами и основанная на предпочтении текстов из ограниченного канона, привела сотрудников многих государственных учреждений к выводу, что большая часть представлений мусульман об исламе не аутентична^[592]. В контексте конфликтов за государственный суверенитет в Чечне и других местах предположение, что отдельные мусульманские практики являются «иностранными» или ассоциируются с насилием, ограничило постсоветскую веротерпимость. Расплывчатое обвинение в «ваххабизме», вероятно, стало частью полемического словаря клириков еще в 1950-е гг. и осталось постоянным предметом интереса для КГБ. Сегодня это обвинение имеет еще больший резонанс, хотя скорее отражает идею, что так называемые «ваххабиты» суть саудитские марионетки, нацеленные на насильственные действия, – правда, во многих случаях единственным свидетельством обвинения в ваххабизме является борода^[593].

Все бывшие советские государства официально исповедуют веротерпимость, признают официальные исламские авторитеты и ищут легитимации посредством патронирования ислама. Каждое государство также предоставляет свою полицию в распоряжение официально поддерживаемых авторитетов, а значит, враждующих мусульманских общин. Мусульманские граждане Российской Федерации за пределами Чечни в целом живут лучше, нежели их единоверцы в таких постсоветских республиках, как Туркменистан и Узбекистан, где мусульман регулярно бросают в тюрьмы и даже пытаются за их верования.

В публичном дискурсе всех этих стран доминируют страхи перед исламским радикализмом и терроризмом. Но призрак ислама также стал очень ценным инструментом в руках правящих элит^[594]. В 1990-х гг. появление радикальных групп на границах России, особенно в Чечне, Дагестане и в близком Афганистане, дало Москве ценное оружие в международной политике. На мировой арене ислам бывал полезным Кремлю, даже когда он вдохновлял оппозиционные движения. И для

внешней, и для внутренней аудитории правительства изображали конфликты очень разнородного происхождения в качестве плодов «исламского фундаментализма». Несомненно, некоторое небольшое число боевиков поднимали оружие против этих государств во имя религии, но эти правительства также использовали подобные ярлыки для маскировки борьбы за коридоры наркотрафика, государственные ресурсы и политические права^[595]. С тех пор эти угрозы предоставили ценные возможности людям, стоящим у власти в Москве, Баку, Ташкенте, Бишкеке, Астане, Душанбе и др. После 2001 г. солидарность в «войне против терроризма» обеспечила военное и финансовое вознаграждение со стороны Запада. Постсоветские режимы разбили демократические надежды, порожденные гибелью коммунизма, и воспользовались страхами Запада перед исламской угрозой для получения международной поддержки авторитарного правления внутри своих стран. Предполагается, что в убийствах мирных граждан в Андижане в мае 2004 г. участвовали службы безопасности, обученные США; в Узбекистане использовались не только военно-воздушные базы, но и тюрьмы для содержания арестантов без суда. Критика нарушений прав человека по-прежнему приглушена.

Хотя мусульмане бывшего СССР восстановили многие связи с единоверцами во всем мире, главной целью мусульманской политики в регионе остается овладение институтами государства. Они дают ключи одновременно к политическому влиянию, религиозному авторитету, управлению и доступу к международному финансированию. И эти государства, подобно их имперскому и советскому предшественникам, по-прежнему стремятся управлять границами ортодоксии – поддерживая «умеренных», репрессировав предполагаемых «ваххабитов» и криминализируя группы вроде международного движения «Хизб ут-Тахрир», которые борются против существующих государств как недостаточно «исламских»^[596].

Эта политика удержания ислама в границах национального государства не ограничена пределами бывшего СССР. Ее различные формы заняли центральное место в западных дискуссиях об иммиграции и будущем наций. Европа, которая долгое время служила моделью для правозащитников в России, обдумывает возможность ввести те же ограничения, что наложили на свободу совести ее восточные соседи. Возможно, сейчас европейским и многим другим странам в разных частях мира стоит присмотреться к прошлому России, чтобы узнать о более обширных последствиях поисков мира между мусульманами и их

немусульманскими правителями. Призывы к регуляции ислама и привлечению «умеренных» посредников выступают альтернативой жестоким и репрессивным действиям вооруженных ополчений в Чечне и Боснии. Но некоторые из предлагаемых мер по контролю также напоминают ограничения религиозных свобод, которые служили одной из причин насилия в Узбекистане и в других странах.

Правительства Франции, Германии, Великобритании, Нидерландов и других стран борются за создание официальных исламских учреждений, которые получали бы государственную поддержку в обмен на дисциплинирование клириков и ограничение их зарубежных связей. Как и Россия в прежние времена, эти европейские государства стремятся нанять посредников, которые интерпретировали бы ислам выгодным для правящих элит образом. Но эти посредники, скорее всего, будут испытывать такое же давление, как в Российской империи, и аналогичным образом будут зависеть от государства в деле продвижения своих интерпретаций. Религия и управление теснее переплетутся друг с другом.

Этот проект, как и подобные ему проекты имперских держав в XIX в., воспринимает ислам как инструмент. Он стремится использовать ислам в политике и в то же время побуждает мусульман оставаться аполитичными. Подобные стратегии кооптации, патроната и управления превратили ислам в устойчивую опору царского имперского порядка, но они плохо пригодны для демократических государств, ценящих демократию и права человека.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи, Москва
- ГА – Гасырлар авазы/Эхо веков
- ГАОО – Государственный архив Оренбургской области, Оренбург
- ИТБРИ – Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. В 4 т. / Ред. С. М. Прозоров. М.: Восточная литература РАН, 1998–2003
- ИВАН РУз – Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, Ташкент
- МИБАССР – Материалы по истории Башкирской АССР. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960
- ОМДС – Оренбургское магометанское духовное собрание
- НАРТ – Национальный архив Республики Татарстан, Казань
- ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи
- РГИА – Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург
- РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив, Москва
- СЦОМДС – Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания 1836–1903. Уфа: Губернская типография, 1905
- ЦГАРУ – Центральный государственный архив Республики Узбекистан, Ташкент
- ЦГИАРБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан, Уфа

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Карта 1. Российская империя в начале XX века. Сост. Дон Пириэс (Don Pirius), в рус. варианте Н. В. Новикова



Карта 2. Юго-Восточная граница Российской империи. Сост. Дон Пириэс (Don Pirius), в русс. варианте Н.В. Новикова



Ил. 1. Гравюра «Сдача османами царским войскам города и крепости Карса 16 ноября 1855 года» (М.: Литография Е. Яковлева. 1868)



Ил. 2. Мечеть в Казани. Из альбома Э. П. Турнерелли «Собрание видов города Казани» (Лондон, 1839).



Ил. 3. Татарский мусульманский клирик старшего звания (ахунд). Рис. Е. Корнеева (*Rechberg und Rothenlywen K. von. Les peuples de la Russie. Vol. 1. Paris, 1812*)



Ил. 4. Казанские татары. *Pauli F. K.* Description ethnographique des peuples de la Russie. St. Petersburg, 1862



Ил. 5. Русский чиновник и его семья с казахскими старейшинами.
Фото Дж. Кеннана. Library of Congress, USA. George Kennan Papers. LC-
USZ62-128111



Ил. 6. Кораническая школа в Самарканде. Library of Congress, USA.
Фото С. М. Прокудина-Горского. Prokudin-Gorskii Collection. LC-DIG-prok-02304



Ил. 7. Суфии близ Самарканда. Фото С. М. Прокудина-Горского.
Library of Congress, USA. Prokudin-Gorskii Collection. LC-DIG-prok-02315



Ил. 8. Портрет мусульманского старейшины (аксакала) в Самарканде с медалями за службу царскому правительству. Фото С. М. Прокудина-Горского. Library of Congress, USA. Prokudin-Gorskii Collection. LC-DIG-prok-02303



Ил. 9. Муллы у Шах-Зинде. Самарканд Shakh-Zinde, Samarkand. Фото С. М. Прокудина-Горского. Library of Congress, USA. Prokudin-Gorskii Collection. LC-DIG-prok-02293

notes

Примечания

Zemon Davis N. Society and Culture In Early Modern France. Stanford: Stanford University Press, 1975. P. 152–187. О Чечне см.: *Politkovskaya A.* A Small Corner of Hell: Dispatches from Chechnya / Transl. Alexander Burry and Tatiana Tulchinsky. Chicago: University of Chicago Press, 2003. P. 91–94 (русский оригинал: *Политковская А. С.* Вторая чеченская. М.: Захаров, 2003. – *Примеч. пер.*).

См., например: *Baberowski J.* Der Feind ist überall: Stalinismus im Kaukasus. Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2003.

О восприятии Центральной Азии, в частности, как наиболее уязвимого владения СССР см.: *McChesney R. D. Central Asia: Foundations of Change*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1996. P. 3. Такие взгляды не вытеснили страхов перед тем, что советская власть может прийти к взаимопониманию с мусульманскими странами и повернуть бывшие европейские колонии против капиталистического мира. См., например: *Bennigsen A., Henze P. B., Tanham G. K., Wimbush S. E. Soviet Strategy and Islam*. Houndsmills, UK: Macmillan, 1989, и в более общем плане: *Bulliet R. The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press, 2004.

См.: *Abu Zahab M., Roy O. Réseaux Islamiques: La connexion afghano-pakistanaise*. Paris: Autrement, 2002; *Rashid A. Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press, 2002; Ислам на постсоветском пространстве: Взгляд изнутри / Ред. А. Малашенко, М. Брилл Олкотт. М.: Московский Центр Карнеги, 2001; *Uzbekistan: The Andijon Uprising* // International Crisis Group Asia Briefing. 2005. No. 38. May 25.

См.: *Wortman R. S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony In Russian Monarchy. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1995, 2000* (см. рус. пер.: *Уортман Р. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. В 2 т. / Пер. С. Житомирской. М.: ОГИ, 2004. – Примеч. пер.*).

См.: *Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. 2nd ed. Munich: C. H. Beck, 1993; *Lieven D.* Empire: The Russian Empire and Its Rivals. New Haven: Yale University Press, 2001; *LeDonne J. P.* The Russian Empire and the World, 1700–1917: The Geopolitics of Expansion and Containment. Oxford: Oxford University Press, 1997.

См., например: *Suny R. G. The Empire Strikes Out: Imperial Russia, «National» Identity, and Theories of Empire // A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin / Eds R. G. Suny, T. Martin. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 23–66; см. также: Slocum J. W. Who, and When, Were the Inorodtsy? The Evolution of the Category of «Aliens» in Imperial Russia // Russian Review. 1998. 57. No. 2 (April). P. 173–190.*

Bulliet R. Islam: The View from the Edge. New York: Columbia University Press, 1994. P. 194.

Интервью автора с Фаридом Асадуллиным из Совета муфтиев в Москве в ноябре 2004 г.

См.: *DeWeese D.* Islamization and Native Religion In the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam In Historical and Epic Tradition. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994; *Frank A. J.* Varieties of Islamization In Inner Asia: The Case of the Baraba Tatars, 1740–1917 // *Cahiers du monde russe.* 2000. 41. No. 2–3 (April – September). P. 245–262.

Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика / Ред. Д. Ю. Арапов. М.: ИКЦ «Академкнига», 2001. С. 324–327.

См., например: *Brooks W.* Russia's Conquest and Pacification of the Caucasus: Relocation Becomes a Pogrom in the Post-Crimean War Period // *Nationalities Papers*. 1995. 23. No. 4. P. 675–686; *Reynolds M. A.* Muslim Mobilization in Imperial Russia's Caucasus // *Islam and the European Empires* / Ed. D. Motadel. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 187–212.

Mazower M. Violence and the State in the Twentieth Century // *American Historical Review*. 2002. 107. No. 4. October. P. 1158–1178, цит. на с. 1163. Об османском участии и исламских правовых дебатах см.: *Kemper M.* Khālidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihād // *Die Welt des Islams*. 2002. 42. No. 1. P. 41–71; *Habiçoğlu B.* Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler ve İskanları. İstanbul: Nart Yayıncılık, 1993; *Meyer J.* Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian–Ottoman Borderlands. Oxford: Oxford University Press, 2014. Тадеуш Светоховский указывает, что «российское консульство в Тебризе между 1891 и 1904 гг. выпустило 312 000 виз»: *Swietochowski T.* Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition. New York: Columbia University Press, 1991. P. 10–22. О мусульманской иммиграции из соседних стран в Российскую империю см., например: РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2329, 3692, 4009; АВПРИ. Ф. 187. Оп. 485. Д. 684; *Siegel J.* Endgame: Britain, Russia and the Final Struggle for Central Asia. London: Tauris, 2002; *Исмаилов Э. Э.* Персидские принцы из дома Каджаров в Российской империи. М.: Старая Басманная, 2009.

Адиб Халид в своей коллективной биографии интеллектуалов-реформистов и истории их участия в «политике» уделяет внимание экономическим переменам, которые принесло с собой российское завоевание Центральной Азии, но по большей части игнорирует государство, за исключением его роли как инструмента репрессий. См.: *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998; фундаментальную реинтерпретацию исламской истории на Северном Кавказе см.: *Kemper M. Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan: Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2005. См. также: *Бобровников В. О., Герасимов И. В., Глебов С. В. и др. Мусульмане в новой имперской истории: Сборник статей*. М.: Садра, 2017.

Kennan Jr. E. L. Muscovy and Kazan: Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy // *Slavic Review*. 1967. 26. No. 4 (December). P. 548–558; *White R.* The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 52.

См.: Napoleon in Egypt: Al Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation, 1798 / Ed. R. Tignor, transl. Sh. Moreh. Princeton, NJ: Markus Wiener, 1993; Molla und Diplomat: Der Bericht des Ebû Sehîl Nu'mân Efendi über die österreichisch-osmanische Grenzziehung nach dem Belgrader Frieden 1740/1741 / Transl. and ed. E. Prokosch. Graz: Verlag Styria, 1972. S. 91–92. О попытках великих держав мобилизовать мусульман против империй-соперниц см.: *Motadel*. Islam and the European Empires; *Selçuk Esenbel*. Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam. *American Historical Review*. 2004. 109. No. 4 (October). P. 1140–1170; *Naimur Rahman Farooqi*. Pan-Islamism in the Nineteenth Century. *Islamic Culture*. 1983. 57. No. 4 (October). P. 283–296; *Fischer F*. Germany's Aims in the First World War. New York: W. W. Norton, 1967, цит. на с. 121. О Франции как «мусульманской державе» (*puissance musulmane*) см.: *Robinson D*. Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880–1920. Athens: Ohio University Press, 2000; и о патронате Габсбургов см.: *Donia R. J*. Islam under the Double Eagle: The Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878–1914. New York: Columbia University Press, 1981.

Обзор царского конфессионального порядка и политики режима в отношении евреев, буддистов, католиков, протестантов и армянских христиан, наряду с мусульманами: *Crews R. Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia. American Historical Review. 2003. 108. No. 1 (February). P. 50–83.* См. также: *Werth P. The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia. Oxford: Oxford University Press, 2014.*

Бенджамин Нейтанс оспорил эту точку зрения на российских евреев, показав, сколь многие из них прошли через «избирательную интеграцию», получив доступ к высшему образованию, профессиям и даже к столице империи. См.: *Nathans B. Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*. Berkeley: University of California Press, 2002. См. также: *Slezkine Yu. The Jewish Century*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

См.: *Шуһабетдин Мәржани. Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр) / Ред. . Н. Хәйәруллин. Казан: Татар. Кит. Нәшр., 1989, первое издание в 1900 г.; Ridā'addīn Fakhraddīn ōghlī. Āthār. Оренбург: Каримова, 1904–1909.*

Муравьев А. Н. Письма о магометанстве. СПб.: В Типографии III Отд. Собст. Е. И. В. Канцелярии, 1848. С. 91–92, 144; Достоевский Ф. М. Дневник писателя / Ред. В. Н. Бунин. СПб.: Лениздат, 1999. С. 517; об опере см.: *Taruskin R.* «Entoiling the Falconet»: Russian Musical Orientalism in Context // *Cambridge Opera Journal*. 1992. 4. No. 3 (November). P. 253–280.

Сперанский М. М. Проекты и записки. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961. С. 92–94; *Вишленкова Е. А.* Заботясь о душах подданных: Религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2002; *Ислам в Российской империи* / Ред. Д. Ю. Арапов; Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX в.): Сборник материалов. М.: Наталис: 2006; *Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX в.* / Сост. и отв. ред. И. К. Загидуллин. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011; *Духовные правления мусульман Закавказья в Российской империи (XIX – начало XX в.): Документы* / Сост. А. А. Ганич. М.: Издательский дом Марджани, 2013; *Туркестан в имперской политике России: Монография в документах* / Отв. ред. Т. В. Костюкова. М.: Кучково поле, 2016.

О связи между имперской религиозной политикой и российскими усилиями по проецированию власти в Азии и на Ближнем Востоке см.: *Naganawa N.* The Hajj Making Geopolitics, Empire, and Local Politics: A View from the Volga-Ural Region at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries // *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz* / Eds A. Papas, Th. Welsford, Th. Zarccone. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2012. P. 168–198; *Crews R. D.* An Empire for the Faithful, A Colony for the Dispossessed // *Cahiers d'Asie Centrale*. No. 17/18; *Turkestan russe: une colonie comme les autres?* / Eds S. Gorshenina, S. Abashin. Tashkent; Paris: Collection de l'IFEAC, 2009. P. 79–106; там же: Muslim Networks, Imperial Power, and the Local Politics of Qajar Iran // *Asiatic Russia: Imperial Power in Regional and International Contexts* / Ed. Uyama Tomohiko. London: Routledge, 2012. P. 174–188; там же: The Russian Worlds of Islam // *Islam and the European Empires*. P. 35–52; *Kane E.* Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

См., например: *Lieven. Empire*; о реформистских мерах османского государства по насаждению благочестия и покорности шариату см., помимо прочих: *Çiçek K. Tanzimat ve Şer'iat: Namaz Kılmayanlar ve İçki İçenlerin Takip ve Cezalandarılması Hakkında Kıbrıs Muhassılı Mehmet Tal'at Efendi'nin İki Buyrulduzu // Toplumsal Tarih. 1995. March. С. 22–27.*

Peters R. State, Law and Society in Nineteenth-Century Egypt: Introduction // Die Welt des Islams. 1999. 39. No. 3. P. 267–272, и последующие статьи.

Deringil S. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909. London: Tauris, 1999; *Zaman M. Q.* The Ulama in Contemporary Islam: Guardians of Change. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Chanock M. Law, Custom, and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; *Roberts R., Mann K.* Law in Colonial Africa // Law in Colonial Africa / Eds K. Mann, R. Roberts. Portsmouth, NH: Heinemann, 1991. P. 3–58. Определение «ортодоксии» как функции власти см.: *Asad T.* The Idea of an Anthropology of Islam // Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Occasional Paper Series. 1986 (March). 15 (рус. пер.: *Асад Т.* Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. 7 (1). P. 41–60. – *Примеч. пер.*); *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. P. 27–54.

См., например: *Karpat K. H.* The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. Oxford: Oxford University Press, 2001; *Kara A.* Türkistan Ateşi: Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi. İstanbul: Da Yayıncılık, 2002; *Maraş I.* Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917). İstanbul: Ötüken, 2002.

Zaman M. Q. The Ulama in Contemporary Islam.

Brubaker R. Ethnicity without Groups. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004, особенно с. 7–27; я весьма признателен Бенджамину Нейтансу за то, что он привлек мое внимание к этому спору. О разногласиях между мусульманами на Кавказе см.: *Kemper. Khāliidiyya Networks.*

См., например: *Bowen J.* Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field // *American Anthropologist*. 2004. 106. No. 1 (March). P. 43–55. См. также: *Kastoryano R.* Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany // Transl. B. Harshav. Princeton: Princeton University Press, 2002.

О попытках американцев добиться издания фетв в поддержку оккупации Ирака см., например: *Chandrasekaran R.* How Cleric Trumped U. S. Plan for Iraq: Ayatollah's Call for Vote Forced Occupation Leader to Rewrite Transition Strategy // *Washington Post*. 2003. November 26; *Tyler P. E.* After the War: Baghdad // *New York Times*. 2003. June 5.

Friedman Y. Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971; *Algar H.* A Brief History of the Naqshbandī Order in: Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman // Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order / Eds M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarccone. Istanbul: Isis Press, 1990. P. 3–44.

Об этих суфийских сетях, связывавших Россию и Центральную Азию, см.: *Ridā'addīn Fakhraddīn ōghlī. Āthār*. Т. 6. Оренбург: типография М.-Ф. Г. Каримова, 1904. С. 276, 317; *Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889 // Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. S. 82–212; *Мәржани Ш. Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр)* / Ред. Ә. Н. Хәйруллин. Казан: Татар. Кит. Нәшр., 1989. С. 270; *Algar H. Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* / Ed. J.-A. Gross. Durham, NC: Duke University Press, 1992. P. 113–114.

См., например: *Merle A. Le miroir ottoman: Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (XVI^e–XVII^e siècles)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

Там же. Р. 197

Лызлов А. Скифская история. М.: Наука, 1990. С. 157.

Там же. С. 326, 333.

Sumner B. H. Peter the Great and the Ottoman Empire. Hamden, Conn.: Archon Books, 1965; Чистякова Е. В. А. И. Лызлов и его «Скифская история» / А. И. Лызлов. Скифская история. С. 362.

Резван Е. А. Коран в России. ИТБРИ. 1: 47–58; *LeDonne J. P.* The Grand Strategy of the Russian Empire, 1650–1831. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 74; Алкоран о Магомете / Пер. П. Постников. М.: Синодальная типография, 1716; Сокращение магометанской веры. М.: в Университетской типографии у Н. Новикова, 1784.

Khodarkovsky M. Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800. Bloomington: Indiana University Press, 2002. P. 189–201 (см. рус. пер.: Ходарковский М. Степные рубежи России. М.: Новое литературное обозрение, 2019); *Nolte H.-H.* Religiöse Toleranz in Russland 1600–1725. Göttingen: Musterschmidt Verlag, 1969. S. 54–89; *Kappeler A.* Russlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. Cologne: Böhlau Verlag, 1982. О насилии и разрушении мечетей: ПСЗ. Т. 12. № 8978. 22 июня 1744. С. 157–158.

ПСЗ. Т. 9. № 6890. 11 февраля 1736. С. 743; Т. 12. № 8978. 22 июня 1744. С. 158–159.

Gilyazov I. Die Islampolitik von Staat und Kirche im Wolga-Ural Gebiet und der Batıršah-Aufstand von 1755 // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Vol. 1 / Eds M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. P. 69–89; *Ислаев Ф. Г.* Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к терпимости. Казань: изд-во КГУ, 2001; о мечетях в Стерлибашево и Каргалах см.: *Frank A. J.* Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden: Brill, 2001. P. 165–173.

Wortman R. S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 110–146 (см. рус. пер.: Уортман Р. Сценарии власти. Т. 1. М.: ОГИ, 2002); Fisher A. W. Enlightened Despotism and Islam under Catherine II // Slavic Review. 1968. 27. No. 4. P. 542–553.

Russia under Catherine the Great / Ed. and transl. P. Dukes. Vol. 2. Newtownville, Mass.: Oriental Research Partners, 1977. P. 104–105; *Madariaga I. de*. Russia in the Age of Catherine the Great. New Haven: Yale University Press, 1981. P. 151–163, 503–518 (см. рус. пер.: *Мадариага И. де*. Россия в эпоху Екатерины Великой. М.: Новое литературное обозрение, 2002).

Schwarz K. Vom Nutzen einer Christlichen Toleranz für den Staat: Bemerkungen zum Stellenwert der Religion bei den Spätkameralisten Justi und Sonnenfels // *Im Zeichen der Toleranz: Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Josephe II, ihren Voraussetzungen und ihren Folgen* / Ed. Peter F. Barton. Vienna: Institut für protestantische Kirchengeschichte, 1981. S. 86–89; о камерализме и религии вообще см.: *Raeff M.* The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600–1800. New Haven: Yale University Press, 1983. P. 56–69; *Юстий И. Г. Г.* Основание силы и благосостояния царств, или подробное начертание всех знаний касающихся до государственного благочиния. Ч. 3. СПб.: при Императорской Академии наук, 1777. С. 30–42.

О Канте см.: *Schreiner K. Toleranz // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. B. 6 / Eds O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. S. 505.*

См.: *Freeze G. L.* The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Studia Slavica Finlandensia* 7. 1990. P. 101–136; о планах Екатерины см.: *Bartlett R. P.* Human Capital: The Settlement of Foreigners in Russia 1762–1804. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

См.: *Madariaga I. de. Russia...* P. 510–515. Зонненфельс также подчеркивал контроль над клириками как ключевой аспект *Religionspolizei*. В отличие от Юсти, он настаивал, что вопросы догмы также подлежат государственному надзору. См.: *Schwarz. Vom Nutzen...* S. 89–90.

См.: *LeDonne J.* The Russian Empire and the World, 1700–1917: The Geopolitics of Expansion and Containment. New York: Oxford University Press, 1997; *Madariaga I. de.* Russia... P. 187–204.

Voltaire and Catherine the Great: Selected Correspondence / Transl. and ed. A. Lentin. Cambridge: Oriental Research Partners, 1974. P. 124, 128; Зорин А. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 34, 102.

Сопленков С. В. Дорога в Арзрум: Российская общественная мысль о Востоке (первая половина XIX века). М.: Восточная литература РАН, 2000. С. 12; Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II / Ред. А. А. Вигасин, С. Г. Карпюк. М.: Восточная литература РАН, 1995. С. 101–133.

Документ назывался «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении Архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам». ПСЗ. Т. 19. № 13996. 17 июня 1773. С. 775–776.

Щербатов М. М. Статистика в разсуждении России // Чтения в Императорском обществе истории и древности Российской при Московском университете. 1859. 3. С. 61.

Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который, в шестом столетии выдал оную за низпосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из Пророков Божиих. СПб.: Тип. Горного училища, 1790. С. xiii–xv.

Сокращение магометанской веры. С. 2–5.

Русский посол в Стамбуле: Петр Андреевич Толстой и его описание Османской империи начала XVIII в. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 40–41.

Эмин Ф. А. Краткое описание древнейшего и новейшего состояния Оттоманской Порты. Санкт-Петербург: при Морском шляхетном кадетском корпусе, 1769. С. 26, 36–37. См. также: *Mouradgea D'Ohsson*. *Tableau général de l'empire othoman*. Vol. 4. Pt. 1. Paris: Firmin Didot, 1791. P. 495–530; *Лепехин И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. 1. СПб.: Императорская Академия наук, 1795. С. 179; *Сопленков С. В.* Дорога в Арзрум. С. 9.

Невзоров М. Путешествие в Казань, Вятку и Оренбург в 1800 году. Ч. 1. М.: в Университетской типографии, 1802. С. 224–227.

См.: *Freeze G. L.* The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977; *Freeze G. L.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Мескидзе Дж. И. Мансур. ИТБРИ. 1: 68–69; *Бондаревский Г. Л., Колбая Г. Н.* Документальная история образования многонационального государства Российского. Т. 1. М.: НОРМА, 1998. С. 462–463.

Frank A. J. Islamic Historiography and «Bulghar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden: Brill, 1998. P. 21–39; Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне / Ред. Г. Б. Хусаинов. Уфа: Уфимский научный центр РАН, 1993. С. 26 (транскрипция оригинального текста на тюрки), 71 (рус. пер.).

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание. ИТБРИ. 1: 84–85; *Азаматов Д. Д.* Хусаинов, Мухаметжан. ИТБРИ. 1: 101–102; МИБАССР. 5: 683; о русско-османских отношениях см.: Mubadele: An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors / Eds and transl. N. Itzkowitz, M. Mote. Chicago: University of Chicago Press, 1970; о мечетях фронта см.: *Frank A. J.* Muslim Religious Institutions. P. 161–217; о Коране при Екатерине см.: *Резван Е. А.* Коран в России. ИТБРИ. 1: 50.

См.: *Fisher A. W. Enlightened Despotism; Akdes Nimet Kurat. Rus hâkimiyeti altında İdil-Ural ülkesi // Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi. 1965. 23. Nos 3–4. С. 124–125.* Русскому слову «духовное» здесь соответствует скорее английское «ecclesiastical», чем «spiritual», хотя последний перевод чаще встречается в англоязычной науке. Этот институт был нацелен не на культивирование «духовности», а на регуляцию и дисциплину, весьма в духе петровского «Духовного регламента» 1721 г. См.: *Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. Stanford: Stanford University Press, 1971; указы об учреждении этого органа см.: ПСЗ. Т. 22. № 16710, 16711. 22 сентября 1788. С. 1107–1108.*

Fisher A. W. Enlightened Despotism. МИБАССР. 5: 563–564. Хотя экзамены должны были проводиться на татарском, Собрание должно было вести всю документацию на русском с татарскими переводами. Однако чиновникам никогда не удавалось добиться выполнения этой инструкции.

МИБАССР. 5: 564–566, 565.

Там же. 565.

Там же. 566.

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание. ИТБРИ, 1: 84. Татарские источники называют это учреждение то *Оренбург идаре-и шарийя* (Оренбургское управление шариата), то *Оренбург махкемеси* (Оренбургский суд), то *Оренбург собраниеси*; МИБАССР. 5: 683.

МИБАССР. 5: 559–560.

Azamatov D. D. The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution // Muslim Culture in Russian and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2 / Eds A. von Kügelgen, M. Kemper, A. J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. P. 355–384; МИБАССР. 5: 683–684.

ΓΑΟΟ. Φ. 6. Οπ. 3. Δ. 2411. Λ. 79–80.

Там же. Л. 85 об., 82 об., 75–76.

Это османское учреждение выполняло во многом те же контрольные функции, включая назначение, увольнение и регламентацию работы мусульманского духовенства. См.: *Akgündüz M. XIX. asir Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. Istanbul: Beyan, 2002.

См.: *Masud Kh. M. Ādāb al-muftī: The Muslim Understanding of Values, Characteristics, and Role of a Muftī // Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam / Ed. B. D. Metcalf. Berkeley: University of California Press, 1984. P. 124–151.*

ΓΑΟΟ. Φ. 6. Οπ. 3. Δ. 2411. Λ. 121 – 123 об., 126 – 126 об.

Там же. Л. 127–128.

ПСЗ. Т. 31. № 24819. 18 октября 1811. С. 872; ГАОО. Ф. 6. Оп. 4.
Д. 8085. Л. 49 – 49 об., 69 об.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 7. № 5500. 14 июля 1832. С. 498–505.

ГАОО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 4744. Л. 1 об. – 2; *Вишленкова Е. А.* Идеи мира и экуменизма в политической жизни России первой четверти XIX в. // *Миротворчество в России: Церковь, политики, мыслители* / Ред. Е. Л. Рудницкая. М.: Наука, 2003. С. 195–223.

ΓΑΟΟ. Φ. 6. Οπ. 2. Δ. 724. Λ. 135.

Там же. Л. 135 – 135 об. По-татарски этого муллу звали Хабибулла ибн аль-Хосаен ибн Габделькарим аль-Ури (1767–1843); *МәржаниШ. Мөстәфадел-әхбар*. С. 232, 260; *Fakhraddīn ōghlī Ridā'addīn. Āthār*. Т. 9. Оренбург: типография М.-Ф. Г. Каримова, 1905. С. 7; *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten*. S. 460.

МәржаниШ. Мөстәфадел-әхбар. С. 260–261.

Fakhraddīn ōghlī R. Āthār. T. 9: 7.

МәржаниШ. Мөстәфадел-әхбар. С. 261; *Kemper M.* Sufis und Gelehrte. S. 59.

Марджани называет этот край «Мишэрстан» и обращает внимание на популярность Хабибуллы у мишарей, которых он и другие авторы (называвшие себя «булгарами» или «татарами») считали отдельным народом, хуже разбиравшимся в исламе.

МәржаниШ. Мөстәфадел-әхбар. С. 261–262; Fakhraddīn ōghlī R. Āthār.
Т. 9: 7.

Kemper M. Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: ‘Abd an-Nasir al-Qursawi (1776–1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes / Transl. S. Dudoignon // Cahiers du Monde russe. 1996. Nos 1–2. Jan.–June. P. 42; *Kemper M.* Sufis und Gelehrte. S. 59.

Schacht J. Abu 'l-Layth al-Samarkandi // Encyclopaedia of Islam. 1: 137.
Этот текст был переведен на татарский и опубликован в Казани: *Зәйнуллин Ж. Г. XVIII йөз – XX йөз башында татар рухани әдәбийәти. Казан: «Мәгариф» нәшриаты, 1998. С. 121–123.*

ΓΑΟΟ. Φ. 6. Οπ. 2. Δ. 724. Λ. 135 об. – 136; Φ. 6. Οπ. 2. Δ. 1026. Λ. 5 – 5 об.; *Algar*. Shaykh Zaynullah. P. 113–114; *Kemper M.* Sufis und Gelehrte. S. 58–59.

ГАОО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 1026, Л. 4 об. Оригинал доноса найти невозможно: клирик, составивший документ, вероятно, положил его не на то место, а потом заболел; Там же. Л. 9 – 9 об., 21 – 21 об.

Этот муфтий был также известен как Габдессалам ибн Габдеррэхим ибн Габдеррахман ибн Мөхәммәд әл-Бөгелмәви әл-Габдери. См.: *Kemper M. Sufis und Gelehrte. S. 70–73.*

ПСЗ. 2-я серия. 1827. Т. 2. № 893 (февраль). С. 168–169. О Сагитове (Габдессатар ибн Сэггид эш-Шырдани) см.: *МәржаниШ.* Мөстәфадел-эхбар. С. 273; *Салихов Р., Хайрутдинов Р.* Республика Татарстан: Памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII – начало XX века). Казань: Фест, 1995. С. 118; *Azamatov D. D.* The Muftis. P. 364–365; казанские власти запросили мнения Сагитова (а не муфтия) о похоронном законе. ПСЗ. 2-я серия. 1830. Т. 5. № 3659 (13 мая). С. 396.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 303. Л. 3 об. – 4. Сагитов цитировал «манифесты» от 7 июня 1734 г., 22 июня 1763 г. и 18 марта 1797 г., указ от 17 июня 1773 г., статьи 494 и 496 «Наказа» Екатерины, статью 62 «Устава благочиния» и статью 124 «Жалованной грамоты городам»; Там же. Л. 5.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 303. Л. 1 об., 7 – 7 об. Габдрахимов упрекнул своего противника за то, что тот ответил на правительственный запрос без консультации с ОМДС, тем самым «пренебрегая властью оного». Там же. Л. 8.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 5. № 3659. 13 мая 1830. С. 396, 397.

Там же; *Stanislowski M. S.* Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983.

Фукс К. Казанские Татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань: В Университетской Типографии, 1844. С. 72–73; *Smith J. I., Haddad Y. Y. The Islamic Understanding of Death and Resurrection.* Albany: State University of New York Press, 1981. P. 31–61.

См.: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 303. Л. 13 – 13 об., 20–23, 23 об. Этот документ ссылается на фетву как на «указ»: Там же. Л. 15–16, 24 об., 34, 37 – 37 об.

Osmanlı devleti ile Azerbaycan Türk hanlıkları arasındaki münâsebetlere dâir arşiv belgeleri. Vol. 1. Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992. P. 191–200; *Jersild A.* Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002. P. 15.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 11. № 8881. 1836. С. 133–134.

М. С. Воронцов и мусульмане Крыма: Сборник Русского исторического общества / Ред. Д. Ю. Арапов. 2003. 155. № 7. С. 105–107; «Совершенно запретить въезд в пределы наши» // Источник. 2002. № 5. С. 18–19.

«Совершенно запретить...». О политике хаджа см.: *Kane E. Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

Цит. по: *Прокопович Ф.* Сочинения. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1961. С. 77–78, 84.

Бондаревский Г. Л., Колбая Г. Н. Документальная история... С. 377–378, 464–465.

Там же. С. 471–474.

См.: Cook M. *Commanding Right and Forbidding Wrong In Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Hauptmann P. Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche: Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. S. 253–255; СЦОМДС. 3; *Климович Л.* Ислам в царской России: Очерки. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1936. С. 59–61.

СЦОМДС. 3; чиновники, ответственные за рекрутский набор, подозревали татар, евреев и другие нерусские этнические группы в том, что те чаще других избегают службы, калеча себя и своих детей: *Wirschafter E. K. From Serf to Russian Soldier*. Princeton: Princeton University Press, 1990. P. 7–8; СЦОМДС. 3–4; *Kemper M. Sufis und Gelehrte*. P. 71, 148–158.

СЦОМДС. 4.

Wirtschaftler E. K. From Serf to Russian Soldier. P. 8.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 2615. Л. 2–3, 3 об. – 4.

Там же. Л. 4 – 4 об.

Там же. С. 9 об., 10 об. – 11. Эти термины были переведены в кн.: *Торнау Н.* Изложение начал мусульманского законовещения. СПб.: в Типографии II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1850. С. 8.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 2615. Л. 13 – 13 об.

Там же. Л. 14 – 14 об., 15.

Филарет призывал православных выражать «печаль и сокрушение сердца и действительные слезы о том, что мы несовершенно и недостойно служим Господу или даже заслуживаем Его гнев нашими грехами». *Hauptmann P.* Die Katechismen. S. 228, 300; переписка Обручева с новым муфтием: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 2615. Л. 15 – 16 об. (курсив наш).

Колониальная политика российского царизма в Азербайджане. С. 310; ПСЗ. Т. 38. № 28891. 25 января 1822. С. 36–37; о покаянии см.: *Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. P. 109–110; *Stern M. S. Al-Ghazzali on Repentance*. New Delhi: Sterling, 1990; ПСЗ. 2-я серия. Т. 20. № 19283. 15 августа 1845 г. С. 971–972.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 3977. Л. 30 об.

Там же. Л. 31 об. – 32, 36 об.

Wortman R. S. Scenarios of Power.

Wensinck A. J. Khutba // Encyclopaedia of Islam. New ed. 5: 74–75; *Lapidus I. M.* Muslim Cities in the Later Middle Ages. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

В прошениях и официальной переписке обычно ссылаются на указ от 25 февраля 1796 г., предписывавший молитвы за царя, хотя он, по-видимому, не был опубликован. См.: Русско-дагестанские отношения в XVIII – начале XIX в.: Сборник документов / Ред. В. Г. Гаджиев. М.: Наука, 1988. С. 289–290. См. также: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 35; Казахско-русские отношения в XVIII–XIX веках (1771–1867 годы): Сборник документов и материалов. Алма-Ата: Наука, 1964. С. 207; *Curtiss J. Sh. The Russian Army under Nicholas I, 1825–1855. Durham, NC: Duke University Press, 1965. P. 255–272.*

Masud M. Kh. The Obligation to Migrate: The Doctrine of Hijra in Islamic Law // *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination* / Ed. Dale F. Eickelman, James Piscatori. Berkeley: University of California Press, 1990. P. 29–49, 36.

См.: *Hardy P.* The Muslims of British India. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P. 107–115; *Masud M. Kh.* The Obligation to Migrate.

Kemper M. Entre Boukhara et la Moyenne-Volga. P. 45; Он же. Sufis und Gelehrte. P. 290–299; Салихов Р., Хайрутдинов Р. Республика Татарстан. С. 234; Утыз Имани был также известен как Габдеррэхим ибн Госман ибн Сәрмәки ибн Кырым әл-Утыз Имәни (1754–1834).

Kemper M. Sufis und Gelehrte. S. 299–307.

Там же. С. 147–171; об этом каргалинском казусе см.: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 2487. Л. 100 – 101 об.; ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 43. Л. 54 об. – 57 об., 387 об., 789–790.

МИБАССР. 5: 567–568.

О деятельности мусульманских торговцев и предпринимателей см.: *Frank A. J.* Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden: Brill, 2001. P. 174; *Kappeler A.* Russlands Erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. Cologne: Böhlau Verlag, 1982. S. 455–481; *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der Islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998; *Noack Ch.* Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. S. 39–109; *Шаблей П.* Семья Яушевых и ее окружение: ислам и дилеммы властных отношений в Российской Империи во второй половине XIX – начале XX в. // *Acta Slavica Iaponica.* 2017. Tomus 38. P. 23–50.

Например, «Мөхәммәтнажип хәзрат йәзмасы». ГА. 2003. № 1–2. С. 49; *Frank A. J. A Chronicle of Islamic Communities on the Imperial Russian Frontier: The Tavārīx-i Āltī Ātā of Muhammad Fātih al-Īmīnī // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3 / Ed. A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000. P. 473.*

См.: *Eickelman D. F.* Changing Interpretations of Islamic Movements // Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse / Ed. W. R. Roff. London: Croom Helm, 1987. P. 20–27; *Roff W. R.* Islamic Movements: One or Many? // Political Economy of Meaning. P. 31–52. О «книжной культуре» см.: *Бустанов А. К.* Книжная культура сибирских мусульман. М.: Издательский дом Марджани, 2013.

Kaiser F. B. Die russische Justizreform von 1864: Zur Geschichte der russischen Justiz von Katharina II. bis 1917. Leiden: Brill, 1972. S. 1–89; *Хайрутдинов Р. Р.* Управление государственной деревни Казанской губернии (конец XVIII – первая треть XIX в.). Казань: Издательство Института истории АН РТ, 2002; (ред.); *Мулла сайлау тамгалары / Ред. Нәжип Нәккаш, Фәйзелхак Ислаев. ГА. 1998. № 1–2. С. 108–113.*

Fischer M. M. J. Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980. P. 138; *Rafeq A.-K.* Public Morality in 18th-century Ottoman Damascus // *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*. 1990. 55–56. Nos 1–2. P. 180–196.

В советской науке мусульманское духовенство считалось простым инструментом феодальных интересов, а миряне изображались жертвами их манипуляций. См.: *Климович Л.* Ислам в царской России. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1936. Для более тонкого и сложного взгляда см., например: *Шаблей П.* Ахун Сирадж ад-Дин ибн Сайфулла ал-Кызыльяри у казахов Сибирского ведомства: исламская биография в имперском контексте // *Ab Imperio*. 2012. No. 1. P. 29–46; Там же. Семья Яушевых и ее окружение: ислам и дилеммы властных отношений в Российской Империи во второй половине XIX – начале XX в. // *Acta Slavica Iaponica*. 2017. Tomus 38. P. 23–50; Мусульманские духовные лица в социальном и духовном развитии татарского народа (XVII – начало XX в.): Сб. статей / Ред. И. К. Загидуллин, Л. Ф. Байбулатова, И. З. Файзрахманов. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014; *Bustanov A. K.* 'Abd al-Rashid Ibrahim's Biographical Dictionary on Siberian Islamic Scholars // *Казанское исламоведение / Kazan Islamic Review*. 2014. No. 1. P. 10–78. О доктринальной основе мусульманских мирских инициатив см.: *Cook M.* *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

См.: Freeze G. L. The Soslovie (Estate) Paradigm and Russian Social History // American Historical Review. 1986. 91. No. 1. P. 11–36.

Lapidus I. M. Muslim Cities In the Later Middle Ages. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967. P. 108; *Mottahedeh R. P.* Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 136–150.

«Казанский вестник» цитируется в кн.: История Татарии в материалах и документах. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. С. 259; Мөхәммәтнажип хәзрат йәзмасы // ГА. 2003. № 1–2. Р. 45–59; *Fakhraddīn ōghlī R. Āthār*. Т. 10. Оренбург: типография М.-Ф. Г. Каримова. 1905. С. 102.

О мусульманских женщинах см.: *Рычков Н. П.* Журнал, или дневные записки путешествия Капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, в 1769 и 1770 году. СПб.: при Императорской Академии Наук, 1770. С. 5; *Шино П. А.* [Пашино]. Волжские Татары // Современник. 1860. № 81. С. 269–270, 281–284; *Kefeli A.* The Role of Tatar and Kriashen Women in the Transmission of Islamic Knowledge, 1800–1870 // Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia / Ed. R. P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 250–273; Казанские губернские ведомости. 22 мая 1844. С. 321.

ПСЗ. Т. 26. № 19885. 22 мая 1801. С. 655. В отличие от постановления 1822 г., указ от 17 декабря 1796 г. освободил клириков в недавно аннексированном Крыму от телесного наказания, рекрутской повинности и налогов. ПСЗ. Т. 38. № 28891. 25 января 1822. С. 36–37.

Свод законов Российской империи. Ст. 1231. Т. 11. Ч. 1. 857. СПб.: в Типографии Второго Отделения Собственной Его Имп. Величества Канцелярии, 1857. С. 223; ПСЗ. Т. 31. № 24819. 18 октября 1811. С. 872.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 1. № 715. 1 декабря 1826. С. 1264–1265; Там же. Т. 24. № 23259. 21 мая 1849. С. 284.

Там же. Т. 1. № 564. 31 августа 1826. С. 911–912; ГАОО. Ф. 6. Оп. 4.
Д. 9958. Л. 8 – 8 об.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1096. Л. 1 – 1 об.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1096. Л. 26 – 26 об.

Там же. Л. 27 об.

Там же. Л. 28 об. – 29, 29 – 29 об.

См.: *Stanislowski M.* Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983. P. 133–134.

См., например: *МәржаниШ.* Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр) / Ред. Ә. Н. Хәйруллин. Казан: Татар. Кит. Нәшр., 1989. С. 278–279; *Kemper M.* Sufis und Gelehrte. S. 60; о региональных паломничествах см.: *Frank A. J.* Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917 // *Journal of Islamic Studies.* 1996. 7. 2. No. P. 265–286.

Мәржани Ш. Мөстәфадел-әхбар. С. 283, 288.

Цит. по: *Азаматов Д. Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения южного Урала в конце XVIII – XIX в. Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1994. С. 34.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1692. Л. 1; когда в 1827 г. Николай I ввел воинскую повинность для евреев, он также сделал исключение для раввинов. См.: *Stanislawski M. Tsar Nicholas*. P. 19.

Фактически указ подчеркнул добровольный характер подобных соглашений (ПСЗ. 2-я серия. Т. 1. № 564 [31 августа 1826], 911–912); ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1692. Л. 1 об. – 2 об., 14–15.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1692. Л. 3 об. – 4.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 25. № 23932. 20 февраля 1850. С. 126.

Например, муллы, приписанные к башкирским полкам, до 1833 г. получали 150 рублей в год, а затем их жалованье увеличилось до 300 рублей в год. ПСЗ. 2-я серия. Т. 8. № 5885. 4 января 1833. С. 9. Жалованье старшего ахунда, служившего в гвардейском корпусе, в 1843 г. подняли с 400 до 1500 рублей. ПСЗ. 2-я серия. Т. 18. № 16442. 9 января 1843. С. 22. Военное министерство платило компенсацию невоенным клирикам, которые исполняли ритуалы для мусульманских частей, расквартированных в их приходах. С 1844 г. имам Уфимской Соборной мечети получал 90 рублей в год, а азанчи – 50 рублей. ПСЗ. 2-я серия. Т. 19. № 17519. 14 января 1844. С. 33. О запрете торговли см.: ПСЗ. 2-я серия. Т. 1. № 564. 31 августа 1826. С. 911–912.

Цит. по: *Al-Ghazālī*. Inner Dimensions of Islamic Worship / Transl. M. Holland. Leicester: Islamic Foundation, 1983. P. 31.

Фукс К. Казанские Татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань: В Университетской Типографии, 1844. С. 92–93; Салихов Р., Хайрутдинов Р. Республика Татарстан: Памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII – начало XX века). Казань: Фест, 1995. С. 25, 133–134.

Салихов Р., Хайрутдинов Р. Республика Татарстан. С. 81, 99.

Там же. С. 181–182.

Русский наблюдатель середины XIX в. подчеркивал власть баев в Казанском уезде: «Чтобы быть муллою в какой бы то ни было деревне, нужно собрать приговор с жителей, согласны ли они его иметь муллою, а это очень просто: был бы только согласен бай той деревни. Приговор готов и скреплен подписью и тамгами безграмотного население». См.: *Шино*. Волжские Татары. С. 269; то, что эти условия оговаривались в документах, отмечено в кн.: *Fakhraddīn ōghlī R. Āthār*; *Frank A. J. Muslim Religious Institutions*. См. также: *Шаблей П.* Семья Яушевых и ее окружение.

Фахраддин-оглы в своей биографии Ахмеда Хусаинова (1837–1906) восхвалял роль купца в «деле выявления и восстановления в Казани и ее окрестностях старых вакуфных средств, которые действовали издавна, но в последнее время прекратились». Он ставил в заслугу Хусаинову то, что тот оставил фонд стоимостью в полмиллиона рублей. *Ризаэтдин ибн Фахретдин* [*Fakhraddīn ōghlī R.*]. Ахмед Бай / Пер. М. Ф. Рахимкуловой. 2-е изд. Оренбург: б. и., 1991. С. 19–20. См. также: *Azamatov D. D. The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly In the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power In Russia's Muslim Institution* // Kügelgen A. von, Kemper M., Frank A. J. *Muslim Culture in Russia*, 2: 367. P. 379; *Frank A. J. Muslim Religious Institutions*.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 5802. Л. 1 – 1 об. Назиры, построившие каменную мечеть в селе Ура, пожертвовали две тысячи рублей на первую уфимскую мечеть при муфтии Габдрахимове в 1825 г. См.: *Kemper M. Sufis und Gelehrte. S. 68–69.*

Во второй половине XIX в. губернские власти стали подчеркивать финансовые трудности маленьких общин из-за содержания мечетей и добиваться повышения минимально необходимой для разрешения строить мечеть численности населения в двести душ, а тем самым – сокращения общего числа мечетей и клириков (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594, Л. 8 об. – 9); см. также жалобу муллы и мухтасиба из одного села Оренбургской губернии в ОМДС от 1834 г., в которой он указывал, что крестьяне построили новую мечеть без его ведома, когда он служил на границе. ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1121 (и похожее обвинение в Д. 4144. Л. 1–2).

Frank A. J. Chronicle. P. 452, 470.

Мәржани Ш. Мөстәфадел-әхбар. С. 239.

Fakhraddīn ōghlī R. Āthār. T. 6. Оренбург: типография М.-Ф. Г. Каримова, 1904. С. 292.

Там же. С. 317.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 12. № 10594. 21 октября 1837. С. 801.

См., например: *Fakhraddīn ōghlī R. Āthār. 6: 284.*

См. жалобу на вмешательство большой семьи в выборы: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 35.

В 1819 г. жители села Чувашские Комаюры в Симбирской губернии направили жалобы царю, но также пожелали, чтобы и ОмДС получило их прошение. Закон требовал, чтобы местные суды и губернские власти направляли такие документы «высшей магометанской духовной власти» в Уфе. Там же. Л. 1 об.

Критика в адрес Шарафаддина цитируется в кн.: *Frank A. J. Chronicle*. Р. 464; жалоба на Фаткуллина: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 910.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 910. Л. 12.

Там же. Л. 12 об. – 13. Не только эти просители толковали вспышку холеры как посланное Богом наказание в урок тем, кто отвергал религию. Православная церковь учила свою паству, что причиной холеры был «Божий гнев на наши грехи». Говорили также, что и Николай I предупреждал жителей Петербурга, принявших участие в беспорядках на Сенном рынке после вспышки холеры в 1831 г., что Бог послал им это «бремя». «Поучение к прихожанам по случаю холеры» // Странник. 1866, ноябрь. С. 100–102; *McGrew R. E. Russia and the Cholera, 1823–1832.* Madison: University of Wisconsin Press, 1965. P. 112–113.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 910. Л. 41 – 41 об., 45 – 46 об.

Там же. Д. 46. Л. 8–9; Д. 625. Л. 1 – 1 об., 5, 13, 15, 21 – 22 об.

Там же. Оп. 2. Д. 43. Л. 1215 об. – 1217; Оп. 3. Д. 5618. Л. 3, 13 – 13 об., 31 – 32 об.

Там же. Д. 5185. Л. 1, 2 об. – 3.

Шино. Волжские Татары. С. 288.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 11. Л. 1.

Там же. Д. 6165. Л. 19. ОМДС пыталось примирить их и просило полицию отслеживать их распри; Оп. 2. Д. 43. Л. 130 об. – 132.

Там же. Оп. 3. Д. 5567. Л. 1 – 6 об.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 11. Л. 51 – 52 об., 113 об. – 115 об.

Муфтий Габдрахимов наложил вето на назначение этого сына, подняв вопрос о его юном возрасте и, учитывая недовольство соседей его отцом, о высоте его собственной морали. Отец, видимо, вернулся на должность имама в свою родную деревню Йэнга Кишет. Мэджани, *Мөстәфадел-эхбар*. С. 301–302. Династии улемов повсеместно преобладали на почетных должностях. См., например: *Brown L. C. The Religious Establishment in Husainid Tunisia // Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions In the Middle East since 1500 / Ed. N. R. Keddie. Berkeley: University of California Press, 1972. P. 64–66.* В других обществах «ученые роды» бывали скорее исключением. Кеннет Браун выделил важность социальной мобильности, а не наследования или социальной исключительности, доказывая, что образование «не было вотчиной какой-либо социальной группы или групп». См.: *Profile of a Nineteenth-Century Moroccan Scholar // Scholars, Saints, and Sufis. P. 127–148. Цит. на с. 132–133.*

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 43. Л. 1151 об. – 1152 об., 1152 об. – 1153, 1157 об. – 1158 об.

См. жалобу одного имама из Тобольского уезда от 1852 г.: Там же. Оп. 3. Д. 3279; *Шино*. Волжские Татары. С. 257–264; *Заһидуллин И.* Жыеннар тарихыннан // Казан утлары. 1991. № 4. С. 174–176; *Dudoignon S. A.* Qu'est-ce que la 'qadîmiya'? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des XIX^e et XX^e siècles) // *L' Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIIIe siècle* / Eds S. Dudoignon, D. Is'haqov, R. Möhämmätshin. Paris: Maisonneuve et Larose, 1997. P. 213–214; НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 6030, 7233. Этот вопрос дебатировался также в органах самоуправления. В 1885 г. мусульмане из Казани протестовали против прошения, призывавшего ликвидировать праздник. *Веселовский Б.* История земства. Т. 4. СПб.: Издательство О. Н. Поповой, 1911. С. 421, примеч. 2.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 6294. Л. 8–10, 13. *Азаматов Д. Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 141. Азаматов описывает процесс против двух мулл и двух старейшин, которые выкопали тело мусульманина, умершего в эпидемию холеры 1848 г., и похоронили в поле; они, видимо, считали его смерть Божиим наказанием за непосещение молитв в мечети; первоначально их приговорили к ссылке в Сибирь, но Николай I смягчил приговор до пяти месяцев тюрьмы, охарактеризовав их поступок как «суеверие религиозное, извлеченное из книг исламизма». *Азаматов Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 207.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 5789. Л. 1 – 1 об.

Там же. 5 об. – 6.

См., например, письмо Фэтхуллы Хусеинова муфтию в кн.: *Fakhraddīn ōghlī R. Āthār*. Т. 3. Оренбург: типография М.-Ф. Г. Каримова, 1903. С. 109.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 5698. Л. 3, 3 – 3 об.

Там же. Л. 3 об., 4 об.

Там же. Д. 5048. Л. 15.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 5048. Л. 15 об.

Там же. Л. 17 – 17 об.

Там же. Л. 9 – 9 об., 34 – 34 об.; *Algar H.* Silent and Vocal dhikr in the Naqsbandī Order // *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Dritte Folge)*. 1976. No. 98. S. 39–46, цит. на с. 43; *Бабаджанов Б.* Зикр *джахр* и *сама'*: Сакрализация профанного или профанация сакрального // *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе* / Ред. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003. С. 237–250; *Schimmel A.* *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. P. 167–186. Новое учение, возможно, пошло от члена братства Кадири или Ясави, или от кого-нибудь, одновременно состоявшего в одном из этих братств и Накшбандия, либо Абдрешитов и его последователи исполняли мелодическое чтение Корана. См.: *Nelson K.* *The Art of Reciting the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 1985. P. 32–51.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1830. Л. 1 – 2 об.

Там же. Л. 2 об.

Там же. Л. 12 об. – 13, 14, 16.

Там же. Д. 5048. Л. 9 – 9 об. См.: *Азаматов Д. Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 207.

201

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 995. Л. 1 – 1 об.

Там же. Л. 2 – 2 об., 12.

См. статьи 1159–1164 Уголовного уложения в ПСЗ. Т. 20. № 19283.
15 августа 1845. С. 817–818.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 995. Л. 2 об. – 3; о государственном подходе к вероотступничеству см. также: *Werth P. W. At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905. Ithaca: Cornell University Press, 2002.*

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 995. Л. 3 об. – 4 об.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 995. Л. 11 об. – 12, 16–18, 36 – 37 об., 40.

Там же. Л. 40 об. – 41 об.

Там же. Л. 49 – 49 об.

Цит. по: *Wagner W. G. Marriage, Property and Law in Late Imperial Russia*. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 73. Об этой «семейной модели политики» см.: *Hunt L. The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1992; *Donzelot J. The Policing of Families / Transl. Robert Hurley*. New York: Pantheon Books, 1979; *Wortman R. S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Митрополит Платон. Краткий катихизис для обучения малых детей [1775] // Поучительные слова. Т. 6. М.: У содержателя Сенатской Типографии Ф. Гиппиуса, 1780. С. 179; см. также: *Freeze G. L. Bringing Order to the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia, 1760–1860* // *Journal of Modern History*. 1990. 62. No. 4. P. 709–746.

Дюгамель К. О. Опыт государственного права Российской империи. СПб.: В Типографии Императорской Российской Академии, 1833. С. 1–2. Европейские камералисты также подчеркивали влияние религии на семейную дисциплину – и заинтересованность полиции в подобной регламентации. См.: *Hull I. V.* *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700–1815.* Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Муравьев А. Н. Письма о магометанстве. СПб.: В Типографии III Отд. Собст. Е. И. В. Канцелярии, 1848. С. 113. Но европейские камералисты придерживались более амбивалентных позиций касательно полигамии. Многие из них считали ее естественной для «Востока», в частности как средство увеличения населения. См.: *Hull I. V.* Sexuality, State, and Civil Society. P. 176–179.

Freeze G. L. Bringing Order...; Freeze Ch. Y. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Hanover, NH: Brandeis University Press, 2002. P. 73–130; *Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, насилие.* М.: Восточная литература; РАН, 2002. С. 171–175.

Асфандияров А. З. Башкирская семья в прошлом (XVIII – первая половина XIX в.). Уфа: Китап, 1997. С. 51; *Витевский В. Н. И. И.* Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. Т. 2. Казань: Типо-Литография В. М. Ключникова, 1897. С. 416.

Цит. по: *Асфандияров А. З.* Башкирская семья. С. 68; Материалы Екатеринбургской Законодательной Комиссии: Сборник Императорского русского исторического общества. 1903. Т. 115. С. 402.

См.: *Slezkine Yu.* Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca: Cornell University Press, 1994. С. 80–92.

Wortman R. S. The Development of a Russian Legal Consciousness. Chicago: University of Chicago Press, 1976; Он же. Scenarios of Power. ПСЗ. Т. 27. № 20231. 11 апреля 1802. С. 106–107.

М. Д. Чулков описал брачные ритуалы российских мусульман в «Словаре русских суеверий». СПб.: Шнор, 1782. С. 17–18, 25–27, 32–33; Сокращение Магометанской веры / Пер. с лат. М.: В Университетской Типографии у Н. Новикова, 1784. С. 2–5, 7–10, 26–35, 38–53.

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX в. Уфа: Изд-во «Гиллем», 1999. С. 123–125.

МИБАССР. Т. 5. С. 564–565.

ПСЗ. Т. 28. № 21634. 23 февраля 1805. С. 843. В опубликованном указе не упоминается, что правительство консультировалось с ОмДС и другими мусульманскими учеными; см.: Опись документов и дел, хранящихся в Сенатском архиве. Отдел II, Том III: Март 1803 г. – Апрель 1806 г. СПб.: Сенатская Типография, 1915. С. 39. Государственный совет подтвердил это решение в июне 1826 г. ПСЗ. 2-я серия. Т. 1. № 386. 2 июня 1826. С. 327–328.

См.: *Kozlowski G. C. Muslim Endowments and Society in British India.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Критики ссылались на полигамию как на препятствие для роста населения, заявляя, что эта практика «удовлетворяя одной чувственности, отнюдь не ведет к умножению рода человеческого». Оренбургские губернские ведомости. 3 мая 1847. С. 248–249; *Неволин К. А. Полное собрание сочинений К. А. Неволина.* Т. 2. СПб.: В типографии Эдуарда Пратса, 1857. С. 152, 155; *Асфандияров А. З. Башкирская семья.* С. 56–57. Французы также поддерживали юрисдикцию шариата в наследственных, семейных и других «гражданских» делах в Алжире. См.: *Brett M. Legislating for Inequality in Algeria: The Senatus-Consulte of 14 July 1865 // Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 1998. 51. No. 3. P. 440–461.

А. З. Асфандияров приводит множество фактов, например дело одной девушки, похищенной с поля в дорогой одежде, в доказательство того вывода, что невесты иногда соглашались на свое «похищение», чтобы сделать свершившимся фактом брак против воли родителей. Умыкание могло быть стратегией бедных мужчин, которые не могли позволить себе выкуп, подорожавший в XIX веке. *Асфандияров А. З. Башкирская семья.* С. 64–68.

МИБАССР. 5: 565.

Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. Ч. 2. Кн. 2. СПб.: В типографии Министерства внутренних дел, 1862. С. 99; ГАОО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 8085. Л. 1 – 1 об.

ΓΑΟΟ. Φ. 6. Οπ. 4. Δ. 8085. Λ. 54 об., 68, 2 – 3 об.

Там же. Л. 46 об., 55 об.; он добавил, что указы Правительствующего сената от 28 мая 1767 г. и 5 мая 1811 г., которые, насколько известно, все еще не опубликованы, предназначались для предотвращения этой практики. Там же. Л. 46 об.

Столичные чиновники указывали, что православная и римско-католическая церкви запрещают такие браки между христианами и мусульманами. Евангелическая церковь разрешала такие союзы только при условии, что бракосочетание проведет христианский клирик. Голицын предписывал муфтиям предостерегать «их Духовных магометанских чинах» против нарушения этих правил, требуя, чтобы «они в своих поучениях при соборном богослужении время от времени повторяли столь же своим прихожанам». Голицын не верил, что муфтии способны передать дальше эти инструкции, и предписал полиции осуществлять «объявлении чрез гражданское начальство настоящей меры». Там же. Д. 7601. Л. 1–2.

Там же. Д. 8085. Л. 46, 55, курсив наш.

ГАОО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 8085. Л. 46 об. – 47 об., 71 – 71 об. В примечании добавлялось, что евангелическая церковь разрешает браки между мусульманами и христианками при условии, что дети будут христианами; но отмечалось: «Дело открыто, что в С.-Петербурге некоторые дети Магометан, женившихся на Христианках, оставались в Магометанском Законе».

231

Там же. Л. 47 об., 48, 59, 75.

Там же. Л. 48 об. – 50, 60 об. – 61, 69 об.

ГАОО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 8085. Л. 50 – 50 об., 57 – 57 об., 72 об. Этот муфтий также предлагал виновных в брачном сговоре и бракосочетании без родительского согласия судить гражданским судом.

Там же. Л. 51–53. Как и муфтий, судьи в своих отчетах о правонарушениях, совершенных их подчиненными, должны были «смотреть по обстоятельствам, доносить гражданскому начальству». Проект предлагал направить подобные директивы местным чиновникам, которым приказывалось наблюдать за «исполнением сих правил, давать, по обстоятельствам дела надлежащие, кому следует, сведения, повеления и самую помощь». Всякий, кто помогал скрывать таких женщин, подлежал наказанию как «пристанодержатель» и освобождался от него лишь если подтверждались обвинения женщиной мужа в «жестоких поступках».

Там же. Л. 195 – 203 об.; ПСЗ. 2-я серия. Т. 1. № 715. 1 декабря 1826.
С. 1264–1265.

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание.
С. 125–126.

В 1835 г. режим распространил требование о минимальном брачном возрасте на мусульман, католиков и армяно-григориан. ПСЗ. 2-я серия. Т. 10. № 7989, 7990. 22 марта 1835. С. 266. Имамы должны были сочетать браком только тех, кто вырос в их приходе, справляться в податных и метрических книгах для подтверждения, что стороны достигли необходимого возраста, и удостоверить, что они могут вступать в брак в соответствии с шариатом. Об опросе имамом см.: СЦОМДС. 5–6.

СЦОМДС. 5–6; о вопросе равнородства см.: *Linant De Bellefonds Y. Kafā’ a. Encyclopaedia of Islam. 4: 404.*

СЦОМДС. 6–7. Как и в православных приходах, возникали сложности с солдатскими женами. Сулейманов учил имамов верифицировать их документы о разводе, сопоставляя их с метрической книгой.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 3. № 2296. 21 сентября 1828. С. 837–840; *Freeze G. L. Bringing Order*. P. 716–719; в 1832 г. МВД ввело метрические книги в приходах под мусульманским управлением в Крыму, отметив, что оно не получало рапортов о каких-либо затруднениях в связи с этой мерой из области под управлением ОМДС. ПСЗ. 2-я серия. Т. 7. № 5770. 24 ноября 1832. С. 859–860.

ΓΑΟΟ. Φ. 6. Οπ. 4. Δ. 9184. Λ. 1–4; ΠСЗ. № 2296. С. 838–839.

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 128. ОМДС вмешалось в 1850 г., когда один мужчина захотел взять пятую жену. Там же. С. 132; *Асфандияров А. З.* Башкирская семья. С. 56–61.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 5. № 3559. 27 марта 1830. С. 236–237. Сенат оставил открытой возможность заслушивать дела в «подлежащих Судебных мест», если клирики не могли их рассудить. В 1834 г. Государственный совет отделил акты неповиновения, связанные с другими преступлениями (подсудные гражданским властям), от тех, что предполагали «нравственное неповиновение, как, например: по бракам, по вероисповеданию, по оскорблению словами и т. п.»; последние оставались в юрисдикции мусульманских клириков. Там же. Т. 9. № 7510. 30 октября 1834. С. 111–112; Т. 10. № 8436. 30 сентября 1835. С. 991–992.

Аналогично в 1846 г. Государственный совет позволил стороне, не удовлетворенной решением суда в тяжбе о собственности в связи с мусульманским разводом, обратиться в гражданский суд, хотя не уточнил, какие законы должны применяться в этом случае. Там же. Т. 8. № 6591. 27 ноября 1833. С. 697–698. Т. 21. № 19582. 3 января 1846. С. 13.

МИБАССР. 5: 566.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 7. № 5500. 14 июля 1832. С. 498–505.

В качестве примера такого исправительного наказания он ссылался на Казанский уголовный суд, который приговорил виновную в подобном нарушении мусульманскую семью к двум неделям в исправительном заведении, и предложение оренбургского муфтия Хусаинова о том, чтобы посылать таких нарушителей работать на дому. Там же. С. 501, 503.

Там же. С. 502.

ПСЗ. 2-я серия. Т. 7. № 5500. 14 июля 1832. С. 502.

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 139; ПСЗ. 2-я серия. Т. 12. № 10313. 8 июня 1837. С. 526; Там же. Т. 20. № 19283. 15 августа 1845. Статья 2077 «Уложения о наказаниях уголовных и исправительных», с. 971–972, была подтверждена в статье 1211 т. 11 «Свода законов Российской империи» (1857).

Шино П. А. [Пашино]. Волжские татары // Современник. 1860. 81. С. 281. См. также: Казем-Бек М. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985. С. 293–294; Kefeli A. The Role of Tatar and Kriashen Women in the Transmission of Islamic Knowledge, 1800–1870 // Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia / Eds R. P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 250–273; Kefeli A. Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy. Ithaca; London: Cornell University Press, 2014.

Оригинальная переписка муфтия на татарском и персидском языках в кн.: *Ridā'addīn Fakhraddīn ōghlī. Āthār*. Т. 4. Оренбург: типография М.-Ф. Г. Каримова, 1903. С. 190–191. В этом документе чиновник назван по имени и отчеству, Николай Федорович.

См., например: *Jennings R. C.* Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1975. 18. P. 53–114; *Peirce L.* *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 173. Л. 93 об.; *Fakhraddīn ōghlī. Āthār*. Т. 4. С. 190–191; *Азаматов Д. Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 143; об апелляциях женщин из пограничных областей в адрес муфтия см., например: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 122. Л. 258 – 258 об., 166.

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание.
С. 130; ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 10; Оп. 2. Д. 173. Л. 28 об.

Хотя ОМДС предписало муллам посредничать в диспутах, возникающих из-за взаимных «оскорблений» супругов, оно отвергало прошения касательно «оскорблений словом». В 1888 г. ОМДС отклонило прошение одной женщины, постановив, что «жалобы на личные оскорбления... лицами магометанского исповедания до разбора духовной их власти не относятся, а подлежат судам светским». Оно ссылалось на статьи 224 и 225 тома 10 «Свода законов». ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 173. Л. 831 об.; Оп. 3. Д. 1096. Л. 29 – 29 об.

Там же. Д. 1749. Л. 1 – 1 об.

Там же. Л. 5, 9 – 11 об.

Там же. Оп. 2. Д. 43. Л. 492, 492 об. Сулейманов издал те же инструкции по поводу схожей жалобы на мужа от женщины из Казани. Там же. Л. 331 – 331 об.

В Оренбургской губернии насчитали 11 596 браков и 1766 разводов; в Казанской губернии – 6311 браков и 916 разводов; в Симбирской – 1093 брака и 67 разводов; в Самарской – 3341 брак и 297 разводов; в Вятской – 921 брак и 121 развод. В 1858 г. ОмДС зарегистрировало 25 975 браков и 3193 развода (123 развода на 1000 браков). РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1095. Средняя частота разводов у евреев в 1860 г. была 145,2 на 1000 браков, а у православных (в 1858 г.) – 0,1 на 1000 браков. См.: *Freeze A. J. Jewish Marriage*. P. 153.

А. З. Асфандияров представил похожие цифры для 1867, 1868 и 1876 гг. См.: Семья и брак у башкир в XVIII – первой половине XIX в. Уфа: Башкирский университет, 1989. С. 73, Башкирская семья. С. 72.

262

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 3583. Л. 1–5.

ОМДС выпустило это постановление в 1888 г. и предписало полиции известить Темирнееву. Там же. Оп. 2. Д. 173. Л. 111.

Там же. Д. 43. Л. 1215 об. – 1217; Д. 175, б. п. (запись в журнале от 25 сентября 1889 г.).

В августе 1890 г. ОмДС разослало инструкции ахундам Внутренней Казахской Орды, где повторило запрет и указало, что вали, организовавшие такие браки, должны быть наказаны согласно статье 1563 уголовного кодекса в редакции 1885 г. Оно добавило, что эта «старая привычка» порождала конфликты, особенно когда девушку, «выданную еще в малолетстве за одного, выдают потом за другого». СЦОМДС. 39.

Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 131–132; ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 43. Л. 364 об. – 365; Д. 173. Л. 68–69.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 173. Л. 72 об. – 73. В 1903 г. родители-башкиры пожаловались в ОМДС и Елабужский уездный суд на свою двадцатилетнюю дочь, вышедшую за одного мужчину из другой деревни без их согласия. Они просили наказать обоих новобрачных. Иمامу не удалось примирить родителей с дочерью, и ОМДС решило дело не в пользу родителей, ссылаясь на сулеймановские правила 1841 г. Оно заключило, что шариат считает просьбу дочери о родительском согласии не столько законным требованием, сколько «актом приличия и уважения к ним». Не имея иных свидетельств нелегальности самого брака, «например, неравенство по общественному положению, существенный телесный или умственный недостаток и т. п.», ОМДС отклонило запрос родителей. СЦОМДС. 202–204.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 173. Л. 587 – 588 об. В другом казусе крестьяне Астраханской губернии сообщили своему имаму, что жену одного их соседа можно найти в доме другого мужчины. Затем имам и шесть свидетелей вошли в дом и обнаружили пару «в непотребстве». См. журнал ОмДС от 13 ноября 1889 г. Там же. Д. 175, б. п.

Там же. Д. 43. Л. 755 – 756 об. Там же. Оп. 3. Д. 3510. Л. 23–24.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 615. Л. 45 – 49 об.; ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 122. Л. 352. Один ахунд в Уфимском уезде в том же году доложил ОМДС об имаме, который обвинил одного мужчину в изнасиловании его невестки. В этом случае провести расследование поручили имаму из соседней деревни. См. ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 122. Л. 245 – 245 об.

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 2. Д. 122. Л. 59 об. – 60. Муфтий Салимгарей Тевкелев передал это дело гражданским властям, заявив, что подобные обвинения не подпадают под его юрисдикцию.

См.: Переводчик/Терсүман. 5 ноября 1889.

Anderson M. R. Legal Scholarship and the Politics of Islam in British India // Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society / Ed. R. S. Khare. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999. P. 65–91.

Резван Е. А. Коран в России. ИТБРИ. 1: 47–58; о царском вкладе в востоковедение см.: *Geraci R. Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 158–194 (см. рус. пер.: Джераси Р. П. Окно на Восток. М.: Новое литературное обозрение, 2013); Куликова А. М. Востоковедение в Российских законодательных актах (конец XVII в. – 1917 г.). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1993. Пример подобного текста: Колмогоров Н. Об основных постановлениях ислама // Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским Университетом. Кн. 1. Казань: В Типографии Императорского Каз. Университета, 1848. С. 103–143.

О появлении и успехах восточной словесности в Европе и упадке ее в Азии // Казем-Бек М. Избранные произведения. С. 351, 353. См. также: *Схиммельпенник ван дер Ойе Д.* Мирза Казем-Бек и Казанская школа востоковедения // Новая имперская история постсоветского пространства / Ред. И. Герасимов, С. Глебов и др. Казань: Центр исследования национализма и империи, 2004. С. 243–270.

Изложение начал мусульманского законовeдения. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1850. С. iii–iv, viii; Торнау ссылался на этих местных ученых на с. xi–xii.

Цит. по: *Рзаев А. К.* Мухаммед Али М. Казем-Бек. М.: Наука, 1989. С. 179. См. также: «„Записка Об устройстве судебного быта мусульман“ (1863–1864 г.) (Публикация В. О. Бобровникова)» // Сборник Русского исторического общества. 155. № 7. М.: Русская панорама, 2003. С. 108–140.

См.: Мюхтесеруль-Викайет, или сокращенный викает: Курс мусульманского законоведения. Введение // Казем-Бек М. Избранные произведения. С. 244, 294.

Ссылка в кн.: *Рзаев*. Мухаммед Али М. Казем-Бек. С. 184–185.

См.: *Казем-Бек М.* Шераюль-Ислам, или законы мусульман шиитского вероисповедания: О наследстве. Введение // *Казем-Бек М.* Избранные произведения. 1867. С. 299–300; *Anderson M.* Legal Scholarship. 74; см. также: *Zaman M. Q.* The Ulama in Contemporary Islam: Guardians of Change. Princeton: Princeton University Press, 2002. P. 17–31.

Торнау с одобрением ссылался на немецкого ученого, который утверждал: «Tous les empires musulmans ne sont que des fractions d'une même société, soumises à la même loi, au même code administratif et politique et où tout est identique et commun, jusqu'aux coutumes les moins importantes». См.: Изложение начал. IX–X.

282

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 951. Л. 36 – 37 об.

283

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 951. Л. 30 – 30 об.

Там же. Л. 38 об. – 39.

Губернаторские записки ссылаются на исламские комментарии: «Казы-Хан» подтверждал, что «женщину, имеющую мужа, перевенчать за другого не дозволяется», и цитата из «Али Эфенди», по-видимому, подтверждала постановление кади, требуя развода со вторым мужем (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 969. Л. 5 об. – 6). Бывшая в ходу в Османской империи и Индии книга «Казы-Хан» была сборником правовых мнений одного юриста XII в. «Али Эфенди» был сборником правовых мнений одного османского шейх-уль-ислама XVII в. Th. W. Juynboll [Y. Linant De Bellefonds]. «Kadi Khan». *Encyclopaedia of Islam*. 4: 377; Ismail Hakkı Uzunçarşılı. *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965. P. 197; İpşirli M. Çatalcalı Ali Efendi // *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1993. 8: 234–235.

286

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 969. Л. 3 – 3 об. Выделено в подлиннике.

С точки зрения Казем-Бека, Кендже-хан имела право получить содержание (*нафака*) за время отсутствия ее первого мужа (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 969. Л. 9 – 9 об.); о взглядах имперских реформистов на брак см.: *Wagner W. G. Marriage, Property and Law. Chapter 3*; о британских подходах см.: *Anderson M. Legal Scholarship. P. 74*.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 964. Л. 1, 4 об. – 9.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 964. Л. 11 – 11 об.

Там же. Л. 18 об. – 19. В суре сказано: «Тех, которые возведут навет на целомудренных женщин, но при этом не приведут четырех свидетелей, секите восьмьюдесятью [ударами] плети и никогда не берите их в качестве свидетелей, ибо они – преступающие закон» (Коран 24: 4, пер. М.-Н. Османова).

См.: *Geraci R.* Window on the East.

Azamatov D. D. The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 2 / Eds A. von Kügelgen, M. Kemper, A. J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. S. 372–379.

Петер Симон Паллас после путешествия в степь в 1769 г. объявил: «Казахи принадлежат к магометанской религии, которую, по их словам, принесли с собой еще из Туркестана». С точки зрения Палласа, главными маркерами этой идентичности были полигамия и выкуп за невесту. Он заметил, что хотя казахи были «достаточно ревностны в своей вере», они оставались «крайне невежественными, потому что среди них было очень мало магометанских духовных лиц». Но казахи воздерживались от употребления в пищу мяса некоторых животных, и потому Паллас заключил, что вся орда, а не только хан, вокруг которого концентрировалось «духовенство», «весьма точно соблюдала магометанский закон в своем образе жизни». См.: *Pallas P. S. Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches. Vol. 1. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1967 (репринт). S. 392–393.*

Pierce R. Russian Central Asia, 1867–1917: A Study in Colonial Rule. Berkeley: University of California Press, 1960. P. 9; *Martin V.* Law and Custom in the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century. Richmond, Surrey: Curzon, 2001; Islam, Society and States across the Qazaq Steppe (18th – Early 20th Centuries) / Eds N. Pianciola, P. Sartori. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013.

См.: *Бобровников В. О.* Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, насилие. М.: Восточная литература, 2002. С. 142–175.

Об этих более общих вопросах см.: *Brower D. Turkestan and the Fate of the Russian Empire. London: Routledge Curzon, 2003.*

Deringil S. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909. London: Tauris, 1998. P. 44–67, цит. на с. 51; Он же. «They Live in a State of Nomadism and Savagery»: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate // *Comparative Studies In Society and History*. 2003. 45. No. 2 (April). P. 311–342; *Kasaba R.* L' Empire ottoman, ses nomades et ses frontières aux XVIII^e et XIX^e siècles // *Critique Internationale*. 2001. No. 12 (June). P. 111–127; *Ghani A.* Islam and State-Building in a Tribal Society: Afghanistan, 1880–1901 // *Modern Asian Studies*. 1978. 12. Pt. 2. P. 269–284.

В некоторых племенных обществах поддержание границ между группами оказывалось столь же важным для оформления взглядов на гетеродоксию, сколь и споры о корректной интерпретации исламской традиции. См., например: *Tapper R. Holier Than Thou: Islam in Three Tribal Societies // Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus / Ed. Akbar S. Ahmed and David M. Hart. London: Routledge and Kegan Paul, 1984. P. 244–265.* Анализ и критику часто повторяемых утверждений, что казахи – «поверхностные» мусульмане, см.: *Privratsky B. G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. Richmond, Surrey: Curzon, 2001; Frank A. J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden: Brill, 2001. P. 274–313.*

Lorcin P. M. E. Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria. London: Tauris, 1995; *Gilmartin D.* Customary Law and Sharī'at in British Punjab // Sharī'at and Ambiguity In South Asian Islam / Ed. Katherine P. Ewing. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 43–62.

Frank A. J. Islamic Transformation on the Kazakh Steppe, 1742–1917: Toward an Islamic History of Kazakhstan under Russian Rule // *The Construction and Deconstruction of National Histories in Slavic Eurasia* / Ed. Tadayuki Hayashi. Sapporo: Slavic Research Center, 2003. P. 261–289. См. также: *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe, 1770–1912: Qurbān-‘Alī Khālīdī* / Eds A. J. Frank, A. Mirkasyim Usmanov. Brill: Leiden, 2005.

Султангалиева Г. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв. // Вестник Евразии. 2000. № 4. С. 20–36. Об имперской политике XVIII в. в целом см.: *Khodarkovsky M. Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800. Bloomington: Indiana University Press, 2002; Yaroshevsky D. B. Imperial Strategy in the Kirghiz Steppe in the Eighteenth Century // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1991. 39. No. 2. S. 221–224; Yaroshevsky D. B. Attitudes toward the Nomads of the Russian Empire under Catherine the Great // Literature, Lives, and Legality In Catherine's Russia / Eds A. G. Cross, G. S. Smith. Nottingham: Astra Press, 1994. P. 15–24.*

Цит. по: *Добромыслов А.* Заботы императрицы Екатерины II о просвещении киргизов // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Т. 11. Оренбург: Губернская типография, 1902. С. 51. (В русских источниках XVIII – начала XX в. казахов называли «киргизами» или «киргиз-кайсаками». – *Примеч. пер.*)

Губернатор Осип Игельстром нанял будущего муфтия Хусаинова за 150 рублей в год, чтобы тот убедил казахов принять ислам и стать российскими подданными. См.: Архив Графа Игельстрорма // Русский архив. 11. 1886. С. 346. С конца 1780-х гг. и как минимум в течение первой четверти XIX в. Оренбургская пограничная комиссия назначала людей на оплачиваемые должности в мечетях и школах, «для обучения киргизских детей учрежденных» в пограничных поселениях. См.: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 4. Д. 498. Л. 18–20. Об улемах в степи см.: *Мәржани III*. Мөстәфадел-эхбар фи эхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр) / Ред. . Н. Хәйәруллин. Казан: Татар. Кит. Нәшр., 1989; *Султангалиева Г.* «Татарская» диаспора; *Франк А.* Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVII–XIX веках // *Культура, искусство татарского народа: Истоки, традиции, взаимосвязи.* Казань: Институт языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова, 1993. С. 124–128; *Frank A. J.* Muslim Religious Institutions. С. 275.

Архив Графа Игельстрома. С. 348, 349, 353; *Добромыслов А.* Заботы императрицы Екатерины II. С. 54–55.

Правительство также посылало мусульманских подданных из Оренбургского края через степь в ханства Центральной Азии в дипломатические миссии для переговоров о торговле и сбора разведывательных сведений. См.: *Шкунов В. Н.* Миссии поручика Абдулнасыра Субханкулова в Бухару и Хиву в 1810 и 1818 гг. // *Восток.* 1997. № 4. С. 17–23.

Султангалиева Г. «Татарская» диаспора. С. 28–29; Казахско-русские отношения в XVIII–XIX веках (1771–1867 годы): Сборник документов и материалов. Алма-Ата: Наука, 1964. С. 199, 203–207, 212; *Мәржани Ш.* Мөстәфадел-әхбар.

История Букеевского ханства. 1801–1852 гг.: Сборник документов и материалов / Ред. Б. Т. Жанаев, В. А. Иночкин, С. Х. Сагнаева. Алматы: Даик-Пресс, 2002. С. 170–171; *Евреинов А.* Внутренняя или Букеевская Киргиз-Казачья Орда // Современник. 1851. Октябрь. С. 73.

Современники, по-видимому, приписывали влиянию жены Джангира Фатимы насаждение оседлости и учреждение постоянного административного центра (ставки). См.: Зиманов С. З. Россия и Букеевское ханство. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1982. С. 47. Но Аллен Франк цитирует турецкую рукопись, где пишется о «некотором подобии татарской религиозной иерархии», уже учрежденной при отце Джангира Букее. О некоторых фигурах в окружении Джангира см.: *Frank A. J. Islam and Ethnic Relations in the Kazakh Inner Horde // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 2 / Eds A. von Kügelgen, M. Kemper, A. J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. P. 232–233.*

Евреинов А. «Внутренняя... Орда». С. 72.

Жанаев Б. Т. и др. История Букеевского ханства. С. 242–244, 363, 398–399.

Там же. С. 390, 403, 413–414, 431–437, 576.

Евреинов А. Внутренняя... Орда. С. 71.

О развитии этих схем как части обособленной секулярной дисциплины в Европе см.: *Sharpe E. J. Comparative Religion: A History*. London: Duckworth, 1975; в России см.: *Slezkine Yu. Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. P. 11–92; *Slezkine Yu. Naturalists versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / Eds Daniel R. Brower and Edward J. Lazzerini*. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 27–57; *Артемова Т. В. История метафизики в России XVIII века*. СПб., 1996. С. 289–292.

См.: Werth P. W. *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

Письма Николая Ивановича Ильминского. Казань: Типо-Литография Императорского Университета, 1895. С. 65–66; *Овсянников В. И.* Восток в общественно-политической мысли России (середина XIX в.). М.: Институт научной информации по общественным наукам Академии наук СССР, 1990.

См., например: Статистическое описание Закавказского края. СПб.: Типография Штаба Отдельного Корпуса Внутренней Стражи, 1835.

Эта книга заслужила и международное признание. Она была опубликована в 1840 г. во французском переводе под заглавием «Description des hordes et des steppes des Kirgiz-Kazakhs ou Kirgiz-Kaïssaks». Алексей Левшин. «Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей». СПб.: В Типографии Карла Краия, 1832. Ч. 3. С. 52–53.

Pallas P. S. Reise durch verschiedene Provinzen. S. 393–395.

Левшин А. Описание... С. 54–55.

Заметки киргиза о киргизах // Северная пчела. 5 января 1861. Мнение Бабаджанова о посреднической роли татар было неоднозначным. Он разделял стереотипы об их «хитрой» и «хищнической» природе, распространяемой русской печатью. Подобно казахским мусульманским активистам конца XIX – начала XX в., он настаивал, что религиозный стиль казахского ислама не был подвержен татарскому влиянию.

Веселовский Н. И. Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам 1816–1881. СПб.: Типография и Хромофотография А. Траншелия, 1887. О роли Григорьева в Географическом обществе см.: *Knight N.* Science, Empire, and Nationality: Ethnography in the Russian Geographical Society, 1845–1855 // *Imperial Russia: New Histories for the Empire* / Eds Jane Burbank and David L. Ransel. Bloomington: Indiana University Press, 1998. P. 108–141; о его разочаровании тем, что администрация игнорировала его экспертные знания, см.: *Knight N.* Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // *Slavic Review*. 2000. 59. No. 1. Spring. P. 74–100.

Веселовский Н. И. Василий Васильевич Григорьев. С. 124–125.

Там же. С. 125.

Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5 т. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. Т. 5. С. 177–179, 212.

О мусульманстве в степи. Там же. Т. 4. С. 71–72. См. также: Следы шаманства у киргизов. Там же. С. 48–70.

См.: *Baberowski J.* Autokratie und Justiz: Zum Verhältnis von Rechtsstaatlichkeit und Rückständigkeit im ausgehenden Zarenreich 1864–1914. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

Аналогично в 1803 г. закон постановил, чтобы данникам («ясачным») были оставлены «при их собственных правах и обьаях, по которым сами бы они разбирались во всех маловажных своих делах, не привлекая их к тяжбе и волоките по судному обряду». Цит. по: Федоров М. М. Правовое положение народов восточной Сибири (XVII – начало XIX века). Якутск: Якутское книжное издательство, 1978. С. 145–146. См. также: *Slezkine Yu. Arctic Mirrors.*

См.: *Rocher R.* British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government // *Orientalism and the Post-Colonial Predicament: Perspectives on South Asia* / Eds Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. P. 215–249; *Anderson M. R.* Islamic Law and the Colonial Encounter in British India // *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader* / Eds D. Arnold, P. Robb. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1993. P. 165–185.

См.: *Федоров*. Правовое положение. С. 146–149.

Этот раздел опирается на краткое изложение документа в кн.: Федоров. Правовое положение. С. 178–201.

Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5 т. Т. 4. С. 78–79.

Там же. С. 79.

Там же. С. 80.

Там же. С. 84–85.

Там же. С. 80–82, 89–90, 90–91.

Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5 т. Т. 4. С. 91, 92–96.

Там же. С. 99.

Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5 т. Т. 4. С. 99–100. Здесь Валиханов задается вопросом, «есть ли где-нибудь на свете такие жадные лихоимцы, как наше русское мусульманское духовенство», и добавляет, что муфтий в Оренбурге тоже вымогал взятки. Там же. С. 100–101.

Там же. С. 102.

Там же. С. 103.

Там же. Т. 5. С. 121–130.

Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 125, 127, 129. В документе, поданном султанами и биями Кокчетава, не говорилось прямо о конфликте юрисдикций биев и мулл в бракоразводных тяжбах. См.: Там же. С. 121–123.

Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1.
Ташкент: Типо-Литография С. И. Лахтина, 1889. С. 13–16.

Соответствующие статьи уложения 1868 г. воспроизведены в кн.: *Добромыслов А. И.* Суд у киргиз Тургайской области в XVIII и XIX веках. Казань: Типо-Литография Императорского Казанского Университета, 1904. С. 79–87.

См.: *Radloff W.* Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der dsungarischen Steppe. III. Theil: Kirgisische Mundarten. SPb.: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1870. Радлов «переписал» многие из этих текстов для устранения «неказахских грамматических форм» и замены «арабских и персидских заимствований». Там же. С. xix.

Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы. С. 22–24, 215–216. Мусульманские источники об исламизации см.: *Muminov A. K.* Die Erzählung eines Qožas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen // *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3* / Eds Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, and Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000; *Frank A. J.* A Chronicle of Islamic Communities on the Imperial Russian Frontier: The Tavārīkh-i Āltū Ātā of Muhammad Fātih al-Īlmīnī // *Muslim Culture In Russia and Central Asia. Vol. 3* / Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, and Michael Kemper; *Frank A. J.* Muslim Religious Institutions.

См.: Werth P. W. At the Margins.

Официальная печать обвиняла татарских купцов и поселенцев в развращении казахов. На языке, напоминающем тогдашние характеристики евреев как обманщиков доверчивых православных крестьян, печать указывала на хищническую роль татар в торговле гашишем и опиумом в степи. См.: «Киргизская степная газета»: Человек, общество, природа 1888–1902 / Ред. У. Субханбердина. Алматы: Гылым, 1994. С. 739–741; *Ибрагимов Ш.* «О муллах в киргизской степи» // *Материалы для статистики Туркестанского края* / Ред. Н. А. Маев. СПб.: Типография К. В. Трубникова, 1874. С. 353.

Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5 т. Т. 5. С. 329–330; РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 31 об.; *Radloff W.* Aus Sibirien: Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. Leipzig: T. O. Weigel, 1884. S. 472. Мусульманские источники также называли это село центром суфийской деятельности, привлекавшим всякого рода последователей в свои школы и суфийские общины. См.: *Бабаджанов.* Заметки киргиза. С. 14–15; *Frank A. J.* Islam and Ethnic Relations. P. 240; *Поздnev П.* Дервиши в мусульманском мире. Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1886. С. 76, 321–322.

Туркестанские ведомости. 15 января 1880, цит.
по: Позднев П. Дerviши в мусульманском мире. С. 324–325.

Закон, запрещавший ОмДС принимать дела с участием казахов, снова появился в «степном уложении» 1891 г. (статьи 97, 98). Тем не менее мусульмане продолжали нарушать его, например в делах 1880 г. (что привело к повторному запрету на связи между Уфой и мусульманами Туркестанского генерал-губернаторства) и 1892 г. (в Уральске). См.: СЦОМДС. 16, 60–61.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 6 – 6 об. Несмотря на инструкции Перовского, оренбургский муфтий продолжал участвовать в казахских делах и направлять решения по брачным тяжбам в соответствии с исламским правом, как в случае обвинения, выдвинутого некой казашкой против своего мужа в Троицке в 1854 г. См.: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 3583.

353

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 608. Л. 1.

Письма Николая Ивановича Ильминского. С. 63–64.

Geraci R. P. Going Abroad or Going to Russia? Orthodox Missionaries in the Kazakh Steppe, 1881–1917 // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* / Eds R. P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 274–310, цит. на с. 297–303.

Ибрагимов Ш. О муллах в киргизской степи. С. 356, 357–358. См. также: *Martin V. Kazakh Oath-Taking in Colonial Courtrooms: Legal Culture and Russian Empire-Building* // Критика. 5. 2004. № 3 (лето). С. 483–514; *Шаблей П.* Ахун Сирадж ад-Дин ибн Сайфулла ал-Кызыльяри у казахов Сибирского ведомства: исламская биография в имперском контексте // *Ab Imperio*. 2012. No. 1. С. 29–46.

В 1860-х гг. Киргизская степная комиссия изучила возможность распространения христианства среди кочевников. Христианизация стала признанной целью степной политики, хотя и относимой в неопределенное будущее. Комиссия разрешила проводить евангелизацию только «не возбуждая тем неудовольствий и волнений». Кроме того, комиссия поставила под вопрос политику церкви по изъятию новообращенных из некрещеных казахских общин. Ее члены предположили, что постоянное присутствие индивидуальных христиан среди казахов побудит и других к обращению. В 1869 г. Святейший синод одобрил предложение комиссии оставить в силе смешанные браки между крещеными и некрещеными супругами. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 15 – 15 об. О попытках того времени учредить официальные исламские органы на Кавказе см.: *Арапов Д. Ю.* Имперская политика в области государственного регулирования ислама на Северном Кавказе в XIX – начале XX в. // *Ислам и право в России: Материалы научно-практического семинара.* Т. 1 / Ред. И. Л. Бабич, Л. Т. Соловьева. М.: Издательство Российского университета дружбы народов, 2004. С. 21–34.

358

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 40 – 40 об.

359

Там же. Л. 42 об.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 43. Комитет ссылался на работу чиновников Западной Сибири, взявших на себя «защиту» казахских женщин в 1875 г.

361

Там же.

Там же. Л. 43 об. Эти уездные начальники также просили, чтобы там регистрировался выкуп за невесту (калым). Старейшины и администраторы округа должны были председательствовать при заключении договора о браке в ауле невесты в присутствии как минимум четырех свидетелей (двух с каждой стороны).

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 40 об. В проекте отмечалось, что имперские суды могут также аннулировать браки в случаях, когда одного из супругов сослали за уголовные преступления.

Там же. Л. 77 – 77 об.

Там же. Л. 77 об. – 78.

Там же. Л. 78–79.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 82 об. – 83; на тему колонизации в целом см.: *Sunderland W. Taming the Wild Field: Colonization and Empire on the Russian Steppe. Ithaca: Cornell University Press, 2004.*

ПСЗ. 3-я серия. Т. 11. № 7574. 25 марта 1891. С. 142. Статья 289 уголовного уложения версии 1885 г. наказывала тюремным заключением на срок от четырех до восьми месяцев мулл, посредничавших в брачных и семейных конфликтах в Семиреченской, Уральской и Тургайской областях. См.: *Koch H.* Die Russische Gesetzgebung über den Islam bis zum Ausbruch des Weltkrieges. Berlin: Der Neue Orient, 1918. S. 118; о критике со стороны казахов см., например: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 29. Л. 7.

369

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 83–84.

Субханбердина У. Киргизская степная газета. С. 104, 105. См. также: *Уяма Т. A Strategic Alliance between Kazakh Intellectuals and Russian Administrators: Imagined Communities // Dala Walayatining Gazetı (1888–1902) // The Construction and Deconstruction of National Histories in Slavic Eurasia / Ed. Tadayuki Hayashi. Sapporo: Slavic Research Center, 2003. P. 237–259.*

Дингельштедт Н. Заметки: Одно из отживающих учреждений // Журнал гражданского и уголовного права. Кн. 1. 1892. № 2. С. 1–2.

Там же. С. 3–4.

373

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 103.

374

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 103 об. – 104, 105.

375

Там же. Л. 104 – 105 об.

См., например: *Frank A. J. Islam and Ethnic Relations*. P. 237–238.

Muhammad Sālih Khwāja Tāshkendi. Tārikh-i jadid-ayi Tāshkend. ИВАН
РҮз, 11073/II, a1/b1–3a/2b. zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t386.html.

Шкапский О. А. Два документа к истории событий в Средней Азии в 1868 г. // Средняя Азия: Научно-литературный сборник статей по Средней Азии / Ред. Е. Т. Смирнов. Ташкент: Типо-Литография торг. дома «Ф. и Г. Бр. Каменские», 1896. С. 168–172.

Soucek S. A History of Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 204; *Каганович А.* Некоторые проблемы царской колонизации Туркестана // Центральная Азия. 1997. № 11. www.ca-c.org/journal/11-1997/st_13_kaganovich.shtml; Отчет по ревизии Туркестанского края, произведенной по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером Графом К. К. Паленом: Областное управление. СПб.: Сенатская типография, 1910. С. 38, 47.

См., например: *Northrop D. Subaltern Dialogues: Subversion and Resistance in Soviet Uzbek Family Law // Slavic Review. 2001. 60. No. 1. P. 115–139.*

Важное исключение: *Brower D.* Turkestan and the Fate of the Russian Empire. London: Routledge Curzon, 2003.

См. ценное исследование: *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Khalid A. Politics of Muslim Cultural Reform; *Baldauf I.* Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World // *Die Welt des Islams*. 2001. 41. No. 1. P. 72–88.

См.: *Babadjanov B.* et al. Katalog Sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002; *Hartmann M.* Das Buchwesen in Turkestan und die türkischen Drucke der Sammlung Hartmann, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 7. 1904. S. 69–103; *Ėrkinov A.* The Perception of Works by Classical Authors in Eighteenth and Nineteenth Century Central Asia: The Example of the Khamsa of ‘Ali Šīr Nawāī // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2 / Eds A. von Kügelgen, M. Kemper, A. J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. P. 513–526.

The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change. Princeton: Princeton University Press, 2002. P. 58; о роли, которую иногда играла печать в возрождении ортодоксии в конце XIX в., говорит, например, то, что женщины собирались на ритуальные чтения литографированного издания историй из жизни тетки суфия Баха-ад-Дина Накшбанда, «Кисса-йи» Биби Сешанбы (см.: Аннетт Кремер [Annette Krämer]. «Биби Сешанба». ИТБРИ. 4: 17).

См. прорывную работу: *Levi S. C. The Indian Diaspora in Central Asia and Its Trade, 1550–1900*. Leiden: Brill, 2001; *Levi S. C. The Rise and Fall of Khoqand, 1709–1876: Central Asia in the Global Age*. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press, 2017.

См.: *Babadžanov B.* [*Babadzhanov*]. On the History of the Naqšbandīya Muğaddīdīya in Central Māwarā'annahr In the Late 18th and Early 19th Centuries / Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1 / Eds M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. P. 385–413; *Бабаджанов Б.* Зикр джахр и сама': Сакрализация профанного или профанация сакрального // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Ред. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Восточная литература РАН, 2003. С. 237–250; *Kügelgen A. von.* Die Entfaltung der Naqšbandīya Muğaddīdīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit // Kügelgen A. von, Kemper M. Frank A. J. Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 2. P. 101–151.

Kügelgen A. von. Die Entfaltung; и Babadzhanov B. History of the Naqšbandīya Muğaddīdiya.

Kügelgen A. von. Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken Ihrer Historiker (18.–19. Jahrhundert). Istanbul: Orient-Institut, 2002; *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань: Типография Императорского Университета, 1886. С. 16; *Материалы по истории Ура-Тюбе: Сборник актов XVIII–XIX вв. / Ред. А. Мухтаров.* М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 62–63, 42, 52–53.

Набиев Р. Н. Из истории Кокандского ханства (феодальное хозяйство Худояр-хана). Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1973. С. 222–223, 99–104, 223–225.

Наливкин В. Краткая история. С. 133–135, 185–186; *Набиев Р. Н.* Ташкентское восстание 1847 г. и его социально-экономические предпосылки. Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1960. С. 21.

DeWeese D. The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters // *International Journal of Middle East Studies*. 1999. Vol. 31. No. 3 (November). P. 507–530. См. также: *DeWeese D.* Khojagānī Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness In the Manāqib of Khoja ‘Alī ‘Azīzān Rāmītānī // *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* // Eds F. De Jong, B. Radtke. Leiden: Brill, 1999. P. 492–519; *Babadzhanov B.* History of the Naqšbandīya Muğaddīdiya.

Троицкая А. Л. Каталог архива кокандских ханов XIX века. М.: Наука, 1968. С. 66–72; *Гейнс А. К.* Собрание литературных трудов. Т. 2. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1898. С. 463.

Forbes Manz B. Central Asian Uprisings in the Nineteenth Century: Ferghana under the Russians // *Russian Review*. 1987. Vol. 46. No. 3 (July). P. 267–281.

The Life of 'Alimqul: A Native Chronicle of Nineteenth Century Central Asia / Ed. and transl. Timur K. Beisembiev. London: Routledge Curzon, 2003. P. 33–34.

Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. Т. 2. С. 494; История Коканда (с момента присоединения Средней Азии к России до настоящего времени). Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1984. С. 25; *Галицкий В., Плоских В.* Старинный Ош: Очерк истории. Фрунзе: Илим, 1987. С. 80–81; *Огудин В. Л., Абашин С. Н.* «Тахт-и Сулайман». ИТБРИ. 4: 76–79.

Пашино П. И. Туркестанский край в 1866 году. С. 165–166, 169.

Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. Т. 2. С. 493; *Литвинов П. П.* Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец: ЕГПИ, 1998. С. 53.

Романовский Д. И. Заметки по Средне-Азиатскому вопросу. СПб.: В Типографии Второго Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1868. С. 268–269.

Мирза ‘Абдал ‘Азим Сами. Та’рих-и салатин-и мангития (История Мангитских государей) / Ред. и пер. А. М. Епифанова. М.: Издательство восточной литературы, 1962. С. 78; Поспелов Ф. Ф. Материалы к истории Самаркандской области // Справочная книжка Самаркандской области. Т. 10. Самарканд: Типолитография Т-ва И. К. Слиянов, 1912. С. 124; Crews R. D. Islamic Law, Imperial Order: Muslims, Jews, and the Russian State // Ab Imperio. 2004. No. 3. P. 467–490.

O'zbekistonning Iangi tarikhi. Vol. 1. Turkiston chor Rossiasi mustamlakachiligi davrida. Tashkent: Sharq, 2000. P. 186–187; *Mukimi*. Darig'o mulkimiz. zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t341.html.

Hodong Kim. Holy War in China: The Muslim Rebellion and State In Chinese Central Asia, 1864–1877. Stanford: Stanford University Press, 2004; *Zarcone Th*. Political Sufism and the Emirate of Kashgaria (End of the 19th Century): The Role of the Ambassador Ya'qūb Xān Tūra // Muslim Culture in Russia and Central Asia / Eds A. von Kügelgen, M. Kemper, A. J. Frank. Vol. 2. P. 153–165. Аналогично после завоевания русскими Карши в 1866 г. наместник города, старший сын бухарского эмира, предпочел покинуть занятую русскими территорию. Несмотря на амнистию от генерала Абрамова, он бежал в Хиву, затем в Кашгар, Стамбул и, наконец, в Пешавар. *Hofman H. F*. Turkish Literature: A Biobibliographical Survey. Utrecht: Library of the University of Utrecht, 1969. Vol. 2. P. 2–3.

Романовский Д. И. Заметки. С. 271; *Пален К. К.* Отчет по ревизии Туркестанского края: Краевое управление. С. 31.

Пален К. К. Отчет по ревизии Туркестанского края: Краевое управление. С. 13–16; см.: РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 613. Л. 15–18.

Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Л.:
Издательство Академии наук СССР, 1927. С. 175–180.

О политическом институте ханства см.: *McChesney R. D. Central Asia: Foundations of Change*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1996. P. 117–147. Об официальных попытках использовать проповеди в интересах царского правления см. также: *Erkinov A. Praying for and against the Tsar: Prayers and Sermons in Russian-Dominated Khiva and Tsarist Russia* / Transl. I. Förster. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004.

Оринбаев А., Бориев А. Ташкент Мухаммад Салих Тавсифида (XIX аср). Ташкент: Озбекистон ССР «Фан» нашрияти, 1983. С. 9.

Sahadeo J. Epidemic and Empire: Ethnicity, Class, and «Civilization» in the 1892 Tashkent Cholera Riot // *Slavic Review*. 2005. 64. No. 1. P. 117–139; *Бабаджанов Б. М.* Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 г. // С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. *Подвижники Ислама*. С. 251–277; *Komatsu Hisao.* The Andijan Uprising Reconsidered // *Muslim Societies: Historical and Comparative Aspects* / Ed. Sato Tsugitaka. London: Routledge Curzon, 2004. P. 29–61.

См., например: *Галицкий В. Я.* и др. Возникновение и развитие революционного движения в Киргизии в конце XIX – начале XX в. Фрунзе: Издательство «Илим», 1973. С. 30–50.

Pierce R. A. Russian Central Asia 1867–1917: A Study In Colonial Rule. Berkeley: University of California Press, 1960. P. 48–49; TsGARU. F. 36. Op. 1. D. 432. Инвентарь протоколов суда казиев при кокандском правлении свидетельствует, что женщины играли активную роль как истцы в тяжбах о разделе наследства в форме земли, имущества и денег. Женщины и мужчины судились друг с другом, со своими родственниками и другими лицами; казии и тяжущиеся обращались к светскому должностному лицу, в данном случае беку, с жалобами и прошениями по своим делам, и этот порядок сохранился при царях. (*Троицкая А. Л.* Каталог архива кокандских ханов). См. также: Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / Отв. ред. Т. В. Котюкова. М.: Кучково поле, 2016. О судах вообще см.: *Sartori P. Visions of Justice: Shari‘a and Cultural Change In Russian Central Asia.* Leiden; Boston: Brill, 2017.

Между 1880 и 1882 гг. уездные начальники получили 641 апелляцию от судов обычного права в одной только Сырдарьинской области; см.: *Гирс Ф. К.* Отчет ревизующего, по Высочайшему повелению, Туркестанский край тайного советника Ф. К. Гирса. СПб.: н. п., 1884. С. 29. Гирс писал, что мусульмане «очень редко» подавали жалобы в царские суды; за три года своей ревизии он наблюдал этот феномен лишь трижды. Там же. С. 328.

См.: *Brower D. Turkestan.*

См.: А. Зeki Velidi Togan. Bugünkü Türkili (Түркiстан) ve Yakın Tarihi. İstanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri, 1942–1947. P. 272–273; Schuyler E. Turkistan: Notes of a Journey In Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja. Vol. 1. New York: Scribner, Armstrong and Co., 1876. P. 98.

Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. С. 175.

Togan. Bugünkü Türkili (Türkistan). P. 272–274.

Schuyler E. Turkistan. Vol. 1. P. 168, 98–99; Vol. 2. P. 237.

Арендаренко Г. А. Досуги в Туркестане 1874–1889. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1889. С. 169, 231–234.

418

ЦГАРУ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 452. Л. 1–3.

419

Там же. Д. 979. Л. 1 – 1 об.

420

Там же. Ф. 19. Оп. 1. Д. 398. Л. 1.

421

Там же. Л. 3 – 5 об.

Там же. Л. 8–9.

ЦГАРУ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 398. Л. 11, 14–15, 16 – 16 об. См. также: Там же. Ф. I-1. Оп. 22. Д. 115. zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t521.html.

См.: ЦГАРУ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 339; Ф. 19. Оп. 1. Д. 826. Л. 3 – 3 об.; чиновникам не пришлось решать, по крайней мере в данном случае, следует ли наказать казю за это нарушение по имперским законам, поскольку дело закончилось со смертью судьи в 1883 г. (Там же. Л. 3 об. – 4); о смещении казиев в Коканде см.: История Коканда (с момента присоединения Средней Азии к России до настоящего времени). Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1984. С. 10.

425

ЦГАРУ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 811. Л. 1 – 2 об.; Д. 747.

Crews R. D. Islamic Law, Imperial Order.

Пален К. К. Отчет по ревизии Туркестанского края: Народные суды.
С. 121–122.

Пален К. К. Отчет по ревизии Туркестанского края: Народные суды.
С. 122–123, 116, 116–117.

Мухторов А. История Ура-Тюбе (конец XV – начало XX в.). М.: Институт истории, археологии и этнографии имени Ахмада Дониша АН Республики Таджикистан, 1998. С. 133; *Усманов И.* Новые документы по истории Ура-Тюбе XVIII–XIX веков // *Общественные науки в Узбекистане.* 1986. № 6. С. 45–47.

Наливкин В. П. Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до и после его завоевания // Ежегодник Ферганской области. Т. 3. Новый Маргелан: Типография Ферганского Областного Правления, 1904. С. 1–56, цит. на с. 42; *Литвинов П. П.* Государство и Ислам. С. 166.

Материалы по истории Ура-Тюбе: Сборник актов XVIII–XIX вв. / Ред. А. Мухтаров. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 34; *Набиев Р. Н.* О коллекции Ферганских документов // *Общественные науки в Узбекистане.* 1977. № 4. С. 61; *Гейнс А. К.* Собрание литературных трудов. С. 496; *Галицкий В., Плоских В.* Старинный Ош. С. 74–79; *Gross J.-A.* The Waqf of Khoja ‘Ubayd Allāh Ah.rār In Nineteenth Century Central Asia: A Preliminary Study of the Tsarist Record // *Naqshbandis In Western and Central Asia* / Ed. Elisabeth Özdalga. Richmond; Surrey: Curzon, 1999. P. 47–60.

Галицкий В., Плоских В. Старинный Ош. С. 78.

Гирс Ф. К. Отчет ревизующего. С. 353–354; ЦГАРУ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 39.
Л. 1 – 1 об., 8 – 8 об.

434

ЦГАРУ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 39. Л. 4 – 4 об.

Там же. Ф. 19. Оп. 1. Д. 642. Л. 5–6; Қушматов А. Вақф (Намудҳои заминдорӣ вақф дар Шимоли Тоҷикистон дар солҳои 1870–1917). Душанбе: Ирфон, 1990. С. 55–56, 99–109.

См.: *Абашин С. Н.* Ислам в бюрократической практике царской администрации Туркестана (Вакуфное дело дахбитского медресе 1892–1900 // Сборник русского исторического общества. 155. № 7. М.: Русская панорама, 2003. С. 163–191; *Наливкин В. П.* Положение вакуфного дела; *Sartori P.* Visions of Justice.

Powers D. S. Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India // Comparative Studies in Society and History. 1989. 31. No. 3. P. 535–571.

Галицкий В., Плоских В. Старинный Ош. С. 73–79; Шарафиддинов А. XIX аср охири – XX аср бошларида Фарг’она областида маданий ҳаёт тарихидан // Общественные науки в Узбекистане. 1978. № 2. С. 26–27.

Щербина-Крамаренко Н. По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области на 1896 г. / Ред. М. Вирский. Самарканд: Типография Штаба войск Самаркандской области, 1896. Вып. 4. С. 56–60.

Литвинов П. П. Государство и Ислам. С. 170.

Crews R. D. Civilization in the City: Architecture, Urbanism, and the Colonization of Tashkent // Architectures of Identity in Russia, 1500–2000 / Eds J. Cracraft, D. Rowland. Ithaca: Cornell University Press, 2003. P. 117–132; Sahadeo J. Epidemic and Empire.

442

См.: ЦГАРУ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 332.

Просители также хотели, чтобы царские чиновники способствовали «принуждению посещать мечети». На это власти не согласились, хотя запретили танцы, якобы для предотвращения скоплений больших толп во время вспышек холеры. См.: *Schuylar E. Turkistan. Vol. 1. P. 162*; ЦГАРУ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 2419. Л. 2 – 2 об., 4 – 4 об.

Скайлер далее утверждал, что «насколько Саид Азим был искренним в этом вопросе, видно из того факта, что после возвращения русских из хивинского похода он сам устроил большой праздник со всеми увеселениями и танцами, которые так оскорбили его религию и мораль в предыдущем случае». См.: *Schuyler E. Turkistan. Vol. 1. P. 99.*

445

ЦГАРУ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1632. Л. 2, 2 об. – 3 об.

446

Там же. Л. 5 – 5 об.

447

Там же. Л. 5 об. – 6.

448

Там же. Л. 12 – 12 об.

ЦГАРУ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1632. Л. 12 об. – 13. Другие доносы клириков см.: *Савицкий А. П.* Саттархан Абдулгафаров – просветитель-демократ. Ташкент: Издательство «Узбекистан», 1965. С. 11–13.

450

РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 365. Л. 3 об.

Кауфман и другие чиновники интерпретировали отказ Саида Махмудхана Саиду Азиму как конфликт с «кастой» суфийских учителей, которые протестовали против брака не из-за возраста Саида Азима или девочки, а из-за «нетерпимости» к его тесным связям с русскими. Там же. Л. 10–12. Еще об этих лицах см.: *Togan*. *Bugünkü Türkili (Türkistan)*. P. 172–174, 178; *Schuyler E. Turkistan*. Vol. 1. P. 89–91, 98–100.

РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 365. Л. 7 об. – 10; Гурс Ф. К. Отчет ревизующего. С. 236–237. См. также: *Brower D. Turkestan. P. 73–74.*

ЦГАРУ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1281. Л. 4 – 4 об.; Л. 9 об. – 10; Ф. 36. Оп. 1. Д. 1807. Л. 4 – 5 об.; Ф. 1. Оп. 18. Д. 33. Л. 4–6.

454

Переводчик. 7 февраля 1889 г.; ЦГАРУ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1807. Л. 33 –
33 об.

Гирс Ф. К. Отчет ревизующего. С. 219.

456

ЦГАРУ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2815. Л. 2, 3 – 4 об.

457

РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 1508. Л. 4 об. – 5 об.

458

РГВИА. Ф. 19. Оп. 1. Д. 664. Л. 6 – 7 об.

Об их доминировании, особенно в Закаспийской области, см.: *Корнеев В. В.* Управление Туркестанским краем: Реальность и «правовые мечтания» (60-е годы XIX в. – февраль 1917 года // Вопросы истории. 2001. № 7. С. 56–70.

Духовской С. М. Всеподданнейший доклад Туркестанского генерал-губернатора генерала от инфантерии Духовского: Ислам в Туркестане. Ташкент, 1899. С. 8; *Les Ichâns de Tachkent // Revue du monde musulman*. 1911. Vol. 13. No. 1 (January). P. 128–146; *Hisao*. The Andijan Uprising Reconsidered; о славянской колонизации см.: *Brower D*. Turkestan.

Еркинов А. Андижанское восстание и его предводитель в оценках поэтов эпохи // Вестник Евразии. 2003. № 1. С. 111–137; *Термен А. И.* Воспоминания администратора: Опыт исследования принципов управления инородцев. Пг.: Типография Л. Сапер, 1914. С. 4.

Об этом прошении улемов см.: *Khalid A. Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia // International Journal of Middle East Studies. 1994. 26. No. 2. May. P. 187–200, цит. на с. 197;* и об этом альянсе между джадидами и имперскими властями см.: *Baldauf I. Jadidism. P. 77–81.*

РГИА. Ф. 1396. Оп. 1. Д. 264. Л. 213 – 213 об., воспроизведено по ссылке: zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t908.html.

464

Там же.

Жан-Робер Анри выдвинул аналогичный довод о том, что поддержка мусульманского законодательства о статусах при французском правлении в Алжире имела ограничительные последствия. См.: *Henry J.-R. Droit musulman et structure d'État moderne en Algérie: L'héritage colonial // Islam et politique au Maghreb / Ed. E. Gellner, J.-C. Vatin. Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1981. P. 305–313.*

См.: *Wortman R. S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 2000* (см. рус. пер.: *Уортман Р. Сценарии власти. Т. 1–2. М.: ОГИ, 2004*); *Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914 / Ed. E. C. Thaden. Princeton: Princeton University Press, 1981*; *Weeks Th. R. Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1996*; *Renner A. Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich 1855–1875. Cologne: Böhlau Verlag, 2000.*

«Русское правительство в восточных областях действовало не только в качестве вообще магометанскаго, но ревностно держалось суннитскаго толка». Московские ведомости. 8 мая 1867 // Катков М. Н. Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1867 год. М.: Типография В. В. Чичерина, 1897. С. 232–239.

468

Там же.

469

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 28 об. – 29 об.

470

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 609. Л. 2 об. – 3.

См.: *Noack Ch.* Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. S. 207–209, 329–330.

См.: *Dudoignon S.* Qu'est-ce que la 'qadîmiya'? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des XIX^e et XX^e siècles) // *L' Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIII^e siècle* / Eds S. Dudoignon, D. Is'haqov, R. Möhämätshin. Paris: Maisonneuve et Larose, 1997. P. 207–225; *Frank A. J.* Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden: Brill, 2001; *Ibid.* Sufism in the Face of Twentieth-Century Reformist Critiques: Three Responses from Sufi *Imams* in the Volga-Ural Region // *Sufism in Central Asia: New Perspectives on Sufi Traditions, 15th–21st Centuries* / Eds D. DeWeese, J.-A. Gross. Leiden and Boston: Brill, 2018. P. 238–255.

Azamatov D. D. The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power In Russia's Muslim Institution // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 2 / Eds A. von Kügelgen, M. Kemper, A. J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. P. 355–384.

Об этом более широком контексте см.: *Steinwedel Ch.* Threads of Empire: Loyalty and Tsarist Authority in Bashkirea, 1552–1917. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016; *Geraci R. P.* Window on the East: National and Imperial Identities In Late Tsarist Russia. Ithaca: Cornell University Press, 2001; *Campbell E. I.* The Muslim Question and Russian Imperial Governance. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2015; *Werth P. W.* At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

Такую проповедь требовали от крымского муфтия: Сборник известий, относящихся до настоящей войны / Ред. Н. Путилов. Кн. 5. СПб.: В Типографии Эдуарда Веймара, 1855. С. 200–203.

Zenkovsky S. A. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960. P. 27. Вопреки этим обвинениям, мусульманская миграция из России во время войны шла, по-видимому, почти исключительно с Кавказа и из Крыма. В некоторых местах власти поощряли отъезд мусульман. Из семисот-девятисот тысяч крымских и кавказских мусульман-эмигрантов большинство уехали после войны, с 1856 по 1860 г. Второй массовый исход из этих двух регионов произошел во время Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. и сразу после нее. Правительство также принудительно переселяло эти народы внутри империи. См.: *Brooks W. Russia's Conquest and Pacification of the Caucasus: Relocation Becomes a Pogrom in the Post-Crimean War Period // Nationalities Papers. 1995. 23. No. 4. P. 675–686; Fisher A. Emigration of Muslims from the Russian Empire in the Years after the Crimean War // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1987. 35. No. 3. P. 356–371; Holquist P. To Count, to Extract, and to Exterminate: Population Statistics and Population Politics in Late Imperial and Soviet Russia // A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin / Eds R. G. Suny, T. Martin. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 111–144.* Но османы поощряли эмиграцию мусульман из России как религиозный долг; см.: *Bedri Habiçoğlu. Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler ve İskanları. Istanbul: Nart Yayıncılık, 1993.*

См. полицейские рапорты о, предположительно, подрывной деятельности среди мусульман во время войны: Материалы по истории Татарии второй половины XIX века: Аграрный вопрос и крестьянское движение 50–70-х годов XIX в. М.: Издательство Академии наук СССР, 1936. С. 156–164.

Hardy P. The Muslims of British India. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P. 61–91.

Шателье А. Ислам в XIX веке // Пер. А. А. Калтыковой. Ташкент: Типо-Литография Бр. Порцевах, 1900. С. 31, 105. См. также: *Крымский А.* Мусульманство и его будущность. М.: Издание магазина «Книжное дело», 1899; *В. П. Череванский* // Мир ислама и его пробуждение: Историческая монография. СПб.: Государственная Типография, 1901.

См.: *Bartlett Th. M.* The Remaking of the Lion of Daghestan: Shamil in Captivity // *Russian Review*. 1994. 53. No. 3. P. 353–367.

Deringil S. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909.* London: Tauris, 1998.

См.: *Машанов М.* Верховная власть в исламе. Казань: Унив. Типография, 1878. С. 22; *Norris S. M.* Depicting the Holy War: The Images of the Russo-Turkish War, 1877–1878 // *Ab Imperio*. 2001. No. 4. P. 141–168; *Becker S.* The Muslim East in Nineteenth-Century Russian Popular Historiography // *Central Asian Survey*. 1986. 5. No. 3–4. P. 25–47; *Geraci R. P.* Window on the East.

Waldron P. Religious Toleration in Late Imperial Russia // Crisp, Edmonson. Civil Rights in Imperial Russia. P. 114–116; *Алексеев И. Е.* Черная сотня в Казанской губернии. Казань: Издательство «ДАС», 2001.

Малов Е. Приходы старокрещеных и новокрещеных татар в Казанской епархии. М.: В университетской типографии, 1866. С. 7–8.
См.: *Nilüfer K. A.* Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy. Ithaca; London: Cornell University Press, 2014.

По слухам, новый царь обещал разрешить новообращенным «вернуться» в изначальную религию. См.: *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert.* Cologne: Böhlau Verlag, 1982. Такие разговоры обычно возникали при вступлении на престол каждого нового царя и продолжались все время царствования Николая I и Александра II. Царские власти цитировали одно такое сообщение из Казанской губернии от 1842 г.: «...будто бы у мулл некрещенных татар имеется какой-то указ, или предписание о дозволении всем жителям российского государства содержать ту религию, которую они изберут по собственному произволу». См.: *Малов Е. Приходы.* С. 13–16, 22.

Там же. 2; НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 483. Л. 1 об. – 2, 46 об. – 47; это постановление поручало «отдельному Цензору из Профессоров Восточной Словестности» тщательно проверять перед публикацией мусульманские религиозные тексты, «чтобы в них не печаталось ничего противу Правительства и господствующей церкви» (НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 483. Л. 50–51).

Малов Е. О татарских мечетях в России. Казань: В Университетской Типографии, б. г. С. 68; работа публиковалась в «Православном собеседнике» в конце 1867 – начале 1868 г.; епархиальный журнал уподоблял местных христиан, пострадавших от рук мусульман, «мученикам первых веков христианства». См.: Обозрение церкви Уфимской Епархии Его Преосвященством, Преосвященнейшим Дионисием, Епископом Уфимским и Мензелинским в 1889 г. // Уфимские епархиальные ведомости. 1 января 1891. С. 17, 19.

Цит. по: *Zenkovsky S. A. Pan-Turkism. P. 29*; пример подобной брошюры: *Машанов М. Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком, в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека. Казань: Типо-литография К. А. Тилли, 1876.*

489

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594.

490

НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 869. Л. 1.

Там же. Л. 3 – 3 об., 5 – 5 об.; уфимский епископ впоследствии обвинял мусульман в разрушении и разборке церквей. См.: Уфимские епархиальные ведомости. 1 января 1891. С. 19.

492

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 775. Л. 1 – 2 об.

Там же. Л. 6–7.

494

Там же. Л. 7 об. – 8.

Там же. Л. 27 об. – 28.

См.: Материалы Екатерининской Законодательной Комиссии // Сборник Императорского русского исторического общества. 1903. Т. 115. С. 311–312, 400; НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4469. Л. 13–14.

Постановления Совета Министра народного просвещения // Журнал
Министерства народного просвещения. 148. 1870. С. 50–53.

Постановления Совета Министра народного просвещения // Журнал Министерства народного просвещения. 148. 1870. С. 62. См.: Мир Ислама. 1913. 2. № 4. С. 260–278; и в более общем виде: *Geraci R. P. Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / Eds D. R. Brower, E. J. Lazzerini. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 138–161.*

Dowler W. Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860–1917. Montreal: McGillQueen's University Press, 2001. P. 126–136.

Baumann R. F. Universal Service Reform and Russia's Imperial Dilemma // War and Society. 1986. 4. No. 2. September. P. 31–49; НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4469. Л. 4 – 4 об.

О региональных и местных исторических сочинениях см.: *Frank A. J. Islamic Historiography and «Bulghar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill, 1998; *Шайхиев Р. А. Татарская народно-краеведческая литература XIX–XX вв.* Казань: Издательство Казанского университета, 1990.

О языковом законе, впервые публично обсуждавшемся в 1888 г., мусульмане узнали из русскоязычной и двуязычной татарской прессы, а также из татароязычных сборников, опубликованных русскими издателями. См., например: Сборник законов о мусульманском духовенстве в Таврическом и Оренбургском округах и о магометанских учебных заведениях. Казань: Типография П. И. Кидалинского, 1898; в прошениях часто ссылались на «Правительственный вестник», «Биржевой листок» и «Переводчик». См. также: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1078. Л. 377 об.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1078. Л. 445 – 445 об., 446, 446 об. – 447.

504

НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 7798. Л. 100 – 100 об.

505

Там же. Л. 101.

См., например, об официальном требовании клирикам поддерживать государственные директивы об обращении с животными: Юзеев А. Автобиография Шихабалдина Марджани // ГА. 2000. № 3–4. С. 120; Рафикова Г. «Волнение возникло из заблуждений и ошибок...» (Сулеевское восстание 1885 г.) // ГА. 2004. № 2. С. 105–109; о суннитской и шиитской иерархиях в Закавказье см.: Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Ред. Д. Ю. Арапов. М.: ИКЦ «Академикнига», 2001. С. 210–247; Духовные правления мусульман Закавказья в Российской империи (XIX – начало XX в.): Документы / Сост. А. А. Ганич. М.: Издательский дом Марджани, 2013; Mostashari F. Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus // Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance In Tsarist Russia // Eds R. P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 229–249.

О прошениях против этого «неисламского» праздника см.: Обычай, который не относится к шариату // Исторический архив. 2005. № 1. С. 203–206; прошение имама против женщин с непокрытой головой см.: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 6310. Л. 6 об. См. также: *Naganawa N.* Holidays in Kazan: The Public Sphere and the Politics of Religious Authority among Tatars in 1914 // *Slavic Review*. 2012. 71. No. 1. P. 25–48.

Усманова Д. Мусульманское «сектантство» в Российской империи: «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман» 1862–1916 гг. Казань: Академия наук РТ, 2009; *Молоствова Е. В.* «Ваисов Божий полк» // Мир Ислама. 1912. 1. № 2. С. 143–152; *Quelquejay Ch.* Le «Vaïsisme» à Kazan: Contribution à l'étude des confréries musulmanes chez les tatars de la Volga // Die Welt des Islams. 1959. 6. Nos 1–2. S. 91–112; *Сагидуллин М.* К истории Ваисовского движения. Казань: Татполиграф, 1930; *Катанов К. Ф.* Новые данные о мусульманской секте Ваисовцев. Казань: Центральная типография, 1909; *Kemper M.* Sufis und Gelehrte In Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. S. 393–429.

См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 508, Л. 14, 15 об.; см. его «отзыв» в Казанский Окружной суд 13 апреля 1883 г.: *Усманова Д.* Мусульманское «сектантство». С. 195–205, цит. на с. 198.

Казем-Бек рекомендовал Министерству внутренних дел отклонить запрос «авантюриста»; см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1170. Л. 10 – 12 об., 25 об.; Ф. 821. Оп. 8. Д. 842. Л. 2 об. – 3, 57 – 57 об., 58–59; Ф. 821. Оп. 8. Д. 1170. Л. 25 об.

РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 508. Л. 13 – 13 об. В 1870-х гг. он продолжал слать в Санкт-Петербург доносы на ОмДС. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1170. Л. 31–32.

Kemper M. Sufis und Gelehrte. S. 414–423.

513

РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 508, 14 об. – 15, 16 – 16 об.

514

НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 7629. Л. 13–14, 34 – 34 об., 71 – 79 об.

Об этом случае см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 615. Л. 81–91. См. также: *Усманова Д.* Мусульманское «сектантство». С. 40–41, 164–166.

Юзеев. Автобиография. С. 121.

517

ЦГИАРБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1533. Л. 5–6.

О спорах вокруг Расулева см.: *Algar H. Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change / Ed. J.-A. Gross. Durham, NC: Duke University Press, 1992. P. 120; ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 5048. Л. 9 – 9 об., 117–120, 120–121; Ишмухаметов З. А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань: Татарское книжное издательство, 1979. С. 58–59; об имаме в Астрахани см.: ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 3. Д. 1800.*

Гаспринский Исмаил Бей. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина (1881). Oxford: Center for Central Asian Studies, 1985. P. 65; *Тоган А.-З. В.* Воспоминания / Пер. Г. Шафиков, А. Юлдашбаев. Уфа: Китап, 1994, пример на с. 96–103. Об их отношениях с другими реформистскими течениями см.: *Zarcone Th.* Philosophie et théologie chez les djadids: La question du raisonnement Indépendant (iğtihâd) // Cahiers du monde russe. 1996. 37. No. 1–2. P. 53–64.

О джадидах и мусульманской прессе см.: *Bennigsen A., Lemerrier-Quellejay Ch.* La presse et le Mouvement National chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris: Mouton, 1964. P. 21–46; *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998; *Lizzerini E. J.* Beyond Renewal: The Jadīd Response to Pressure for Change in the Modern Era // *Gross J.-A.* Muslims in Central Asia. P. 151–166; о спорах вокруг мусульманского образования см.: *Dudoignon S. A.* La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du «premier renouveau» à la soviétisation (fin du XVIII^e siècle – 1937) // *Cahiers du monde russe.* 1996. 37. № 1–2. P. 133–210.

Портрет «традиционалистов» (кадимистов) с точки зрения джадидов
см.: *Khalid A. Politics of Muslim Cultural Reform.*

Терджуман/Переводчик. 21 апреля 1889. См. также: *Kirmse S. B. Law and Empire in Late Tsarist Russia: Muslim Tatars Go to Court // Slavic Review. 2013. Vol. 72. No. 4. P. 778–801; Габдрафикова Л. Р. Духовные конфликты татарина-мусульманина на рубеже XIX–XX вв.: религия и частная жизнь // Историческая этнология. 2016. Т. 1. № 1. С. 96–115.*

О суфийской поэзии этого региона см.: *Kemper M. Sufis und Gelehrte*; точку зрения Гаспринского на семейные вопросы см.: Терджуман/Переводчик. 23 марта 1884, 21 августа 1891.

524

Терджуман/Переводчик. 8 января 1889.

525

НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 7615. Л. 12 – 12 об.

О тревогах властей по поводу межимперских связей между мусульманами см.: *Brower D.* Russian Roads to Mecca: Religious Tolerance and Muslim Pilgrimage in the Russian Empire // *Slavic Review*. 1996. 55. No. 3. P. 567–584; *Khalid A.* Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and Its Uses // *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* / Ed. E. Özdalga. London: Routledge Curzon, 2005. P. 201–224; о склонности британцев рассматривать гетерогенное население через гомогенизирующую призму мусульманской конфессии см.: *Hardy P.* Muslims of British India; *Shaikh F.* Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860–1947. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Roth B. Religionen/Konfessionen // Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897 / Eds H. Bauer, A. Kappeler, B. Roth. Vol. A. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991. S. 319, 318–320.

См., например: *Рыбаков С.* Статистика мусульман в России // Мир Ислама. 1913. 2. № 11. С. 757–763.

Edmonson L. Was There a Movement for Civil Rights in 1905? // Crisp and Edmonson. Civil Rights in Imperial Russia. P. 263–285; *Waldron P.* Religious Toleration. P. 110–111; *Блосфельдт Г.* Положение иноверцев и раскольников согласно Своду законов // Журнал Министерства Юстиции. 1905. № 3. С. 177–204. См. также: Полный круг духовных законов / Ред. Н. П. Соловьев. М.: Типография А. П. Поплавского, 1907.

Waldron P. Religious Toleration. P. 112–113.

См. исчерпывающий рассказ о мусульманской политизации в кн.: *Noack Ch. Muslimischer Nationalismus*. См. также: *Исхаков С. М.* Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М.: Социально-политическая мысль, 2007; *Naganawa N.* Designs for Dâr al-Islâm: Religious Freedom and the Emergence of a Muslim Public Sphere, 1905–1916 // *Religious Freedom in Modern Russia* // Eds R. A. Poole, P. W. Werth. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018. P. 160–181; *Naganawa N.* A Civil Society in a Confessional State? Muslim Philanthropy in the Vólga-Urals Region // *Russia’s Home Front, 1914–1922. Book 2: The Experience of War and Revolution* / Eds A. Lindenmeyr, Ch. Read, P. Waldron. Bloomington: Slavica Publishers, 2016. P. 59–78.

ЦГИАРБ. Ф. I-11. Оп. 2. Д. 73, 84; *Тоган А. З. В.* Воспоминания. С. 21.

Petitions presented to Russian Government by Tatars in behalf of the Mohammedan Religion [Columbia University Library Collection] (n. p., n. d.). P. 3–4, 4–5, 5. (У каждой петиции в этом собрании индивидуальная нумерация страниц.) Данную петицию написал от имени татарских крестьян Иван Грахов, русский крестьянин из деревни в том же Елабужском уезде.

Ibid. P. 1–2.

Petitions presented to Russian Government by Tatars in behalf of the Mohammedan Religion. P. 1–7; *Загидуллин И.* Петиции мусульман Казани 1905 г. // ГА. 2015. № 4; http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2015_1_2/03/01/.

Petitions presented to Russian Government by Tatars. P. 8–12; Загидуллин И. Петиции. См. также: *Dudoignon S. Status, Strategies and Discourses of a Muslim «Clergy» under a Christian Law: Polemics about the Collection of the Zakât in Late Imperial Russia // Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries) / Eds S. Dudoignon, Komatsu Hisao. London: Kegan Paul, 2001. P. 43–73.*

537

РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 29. Л. 5–7.

538

Там же. Л. 7.

539

Там же. Л. 7 об. – 9, 10 – 13 об.

Там же. Л. 400–401. См. также телеграмму мусульман Тургайской области от марта 1906 г. с протестом против высказывания одного члена Государственного совета, назвавшего их религию «шаманизмом». РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 29. Л. 1.

541

Это заявление записал для них отставной чиновник по имени Иван Туркин. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 632. Л. 3 – 3 об.

В другом пункте о государственной регуляции деятельности улемов требовалось отменить запрет на службу для мулл, учителей и других лиц, получивших религиозное образование за границей. Там же. Л. 4, 5 об. – 6.

543

Там же. Л. 4–5.

544

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 632. Л. 5.

См., например: Устав мусульманского общества в Оренбурге. Оренбург: Типолитография Ф. Г. Каримова, 1906; Устав Оренбургского мусульманского женского общества. Оренбург: Товарищество «Каримов, Хусаинов и Ко», 1912; Устав Оренбургского мусульманского общества потребителей. Оренбург: Тип. Мухамедвалия Абдулганиевича Хусаинова, 1913. Между апрелем 1905 г. и февралем 1917 г. мусульмане публиковали 166 периодических изданий в 26 городах империи. См.: Мусульманская печать России в 1910 году. Oxford: Society for Central Asian Studies, 1987. P. 9.

См.: *Salihov R.* L'implication des tatars musulmans dans les Institutions électorales d'auto-administration de la ville et de la province de Qazan, au tournant des XIX^e et XX^e siècles // S. Dudoignon, D. Is'haqov, R. Möhämmätshin. L' Islam de Russie. P. 155–174; В защиту нашего духовенства // Мусульманин. 20 января 1911. № 2. С. 53–55; Мысли вслух // Мусульманин. 15 февраля 1911. С. 105–107.

См.: Политическая жизнь русских мусульман до Февральской революции. Oxford: Society for Central Asian Studies, 1987; *Hablemitoğlu N.* Çarlık Rusya'sında Türk Kongreleri (1905–1917). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997; Реформа мусульманских духовных правлений // Мир Ислама. 1913. 2. No. 11. P. 729–756; *Usmanova D.* L'Assemblée spirituelle musulmane au début du XX^e siècle: Les projets de réforme face au pouvoir Russe // Dudoignon S., D. Is'haqov, R. Möhämätshin. L' Islam de Russie. P. 175–191.

В первую Думу было избрано 25 депутатов-мусульман (из общего числа 478), а во вторую – 36 (из 518). Но закон о выборах в третью Думу ограничил участие мусульман. В третьей было только десять депутатов, в четвертой – семь. См.: *Usmanova D. L' Assemblée spirituelle; Usmanova D. The Activity of the Muslim Faction of the State Duma and Its Significance in the Formation of a Political Culture among the Muslim Peoples of Russia (1906–1917) // Kügelgen A. von, M. Kemper, A. J. Frank. Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 2. P. 417–455.*

Waldron P. Religious Toleration. P. 107, 112; *Hosking G. A.* The Russian Constitutional Experiment: Government and Duma, 1907–1914. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. P. 97–100, цит. на с. 117.

В 1906 г. Николай II утвердил спорный пакет законов для новых начальных школ, цель которых, «с одной стороны, содействовать их нравственному и умственному развитию и таким образом открывать им путь к улучшению их быта, а с другой – распространять между ними знание русского языка и сближать их с русским народом на почве любви к отечеству». См.: Отдел справочный // Мир Ислама. 1913. 2. № 4. С. 269–278, цит. на с. 270; Акт частного совещания духовных лиц округа Оренбургского магометанского духовного собрания на 14 и 15 декабря 1913 года. Уфа: Электрич. Губернск. Типография, 1914; см. также: *Geraci R. P. Window on the East*. P. 266–308. О межминистерском обзоре имперской политики в отношении ислама см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 573; *Usmanova D. L' Assemblée spirituelle*. P. 182–186; *Geraci R. P. Russian Orientalism at an Impasse*. О разведывательной операции Военного министерства для оценки «современного состояния мусульманского мира» и о его деятельности в Туркестане см.: РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 3772; Мусульманское движение в Средней Азии в 1910 г. (По архивным материалам Департамента полиции Министерства внутренних дел Российской империи) / Ред. Ю. Арапов // Сборник Русского исторического общества. 2002. 153. № 5. С. 127–134.

Оно отклонило неизвестное число кандидатов в имамы и учителя, посланных местными общинами на экзамен в Уфу. См.: В память столетия оренбургского магометанского духовного собрания, учрежденного в городе Уфе. Уфа: Типография Губернского Правления, 1891. С. 31–32, 35–36. Тот же официальный источник насчитал 2527 лиц, успешно сдавших экзамен между 1804 и 1836 гг., хотя выражал сомнение, что сюда входят все, кто сдал экзамен и получил должность указного муллы. Если это число приблизительно верно, то ОмДС более чем в три раза увеличило масштаб своей лицензионной деятельности за пятьдесят лет от начала правления Николая I до Александра III, от примерно 79 лицензий в год в 1804–1836 гг. до 263 в год в 1836–1889 гг.

Примеры попыток мусульманских авторитетов определить исключительные права лицензированных улемов и стандартизировать ритуальные практики и правовые интерпретации посредством печатных изданий см.: *Fakhraddīn ōghlī R. Menasib-i diniye*. Оренбург: Каримов, 1910; *Мингуллин Р. Мэг'лүмате Мэхкәмәи шәргийә Оренбургийә журналы* // ГА. 2000. № 3–4. С. 227–235; *Kemper M. Šihābaddīn al-Marḡanī als Religionsgelehrter* // *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1* / Eds M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. P. 129–165.

См. требования, написанные на мусульманском съезде 1914 г.; одно из них – об официальной проверке здоровья мужчин, вступающих в брак. *Hablemitoğlu*. *Çarlık Rusya'sında Türk Kongreleri*. P. 88.

Dudoignon S. «Qu'est-ce que la 'qadîmiya'?» и «Status, Strategies and Discourses». См. также: *Noack.* Muslimischer Nationalismus.

555

ЦГИАРБ. Ф. I-295. Оп. 11. Д. 348. Л. 132 – 132 об.

Турецкие эмиссары в России // Исторический архив. 2004. № 4. С. 87; Записки П. А. Столыпина по «мусульманскому вопросу» 1911 г. // Восток. 2003. № 2. С. 124–144; о доносах клириков см.: *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М.: Издательство «Безбожник», 1931. С. 18–20; *Battal-Taymas A. Alimcan Barudi.* Istanbul: M. Sıralar matbaası, 1958. P. 15–23; *Салихов Р., Хаирутдинов Р.* Верноподданническую правдою подтверждаю... (Ишмухамет Динмухаметов) // ГА. 2004. № 2. С. 152–155.

«Большая игра» в Центральной Азии: «Индийский поход» русской армии: Сборник архивных документов / Ред. Т. Н. Загородникова. М.: Институт востоковедения, 2005. С. 52; «Наша внутренняя политика по мусульманскому вопросу является важным фактором политики внешней: С. Ю. Витте и его позиция в мусульманском вопросе» // Источник. 2003. 2. С. 24–26; *Арапов Д.* Русский посол в Турции Н. В. Чарьков и его «заключение» по «мусульманскому вопросу» // Вестник Евразии. 2002. № 2. С. 148–163, цит. на с. 160.

Арапов Д. Русский посол в Турции Н. В. Чарыков. С. 155.

Цит. по: *Генис В.* Вице-консул Введенский: Служба в Персии и Бухарском ханстве (1906–1920 гг.): Российская дипломатия в судьбах. М.: Социально-политическая мысль, 2003. С. 17; ‘*Абд ар-Раһман Ниязи Нур-Муһаммадзада аль-һаджитархани.* Хутбалар маджму’аси. Астрахань: Типография А. И. Умерова и Ко., 1908. С. 7–8; *Islam ve Khristiyanlik // Yulduz.* 4 декабря 1912.

Wortman R. S. «Invisible Threads»»: The Historical Imagery of the Romanov Tercentenary // *Russian History*. 1989. Vol. 16. № 2–4. P. 389–408.

Торжества по случаю 300-летия царствования Дома Романовых // Мир Ислама. 1913. Т. 2. № 1. С. 44.

Там же. С. 45. О мусульманской общине в столице см.: *Загидуллин И. К.* Исламские институты в Российской империи: Мусульманская община в Санкт-Петербурге XVIII – начала XX вв. Казань: Издательство казанского университета; *Беккин Р. И., Тагирджанова А. Н.* Мусульманский Петербург: Исторический путеводитель. Жизнь мусульман в городе на Неве и в его окрестностях. М.; СПб.: Институт Африки РАН, 2016.

Исхаков С. М. Первая мировая война глазами российских мусульман // Россия и первая мировая война / Ред. Н. Н. Смирнов и др. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1999. С. 419–431, цит. на с. 420; *Akdes Nimet Kurat.* Kazan Türklerinin ‘medeni uyanış’ devri (1917 yılını kadar) // Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi. 1966. № 3–4. С. 191–192.

Его Императорское Величество Государь Император Николай Александрович в действующей армии, ноябрь – декабрь 1914 г. Пг.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1915.

Miller A. Between Local and Inter-Imperial: Russian Imperial History in Search of Scope and Paradigm // Kritika. 2004. Vol. 5. No. 1. C. 7–26.

Hauptmann F. Die Mohammedaner in Bosnien-Hercegovina // Die Habsburgermonarchie 1848–1918 / Eds Adam Wandruszka, Peter Urbanitsch. Vol. 4. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995. S. 670–701.

См., например: *Mazower M. Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430–1950. New York: Knopf, 2005. P. 153–155*; и более общую работу: *Salzmann A. Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire // Extending Citizenship, Reconfiguring States / Eds M. Hanagan, Ch. Tilly. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999. P. 37–66.*

Days of a Russian Noblewoman: The Memories of Anna Labzina 1758–1821 / Transl. and eds G. Marker, R. May. Dekalb: Northern Illinois University Press, 2001. P. 13–14, 9–10. (Здесь и далее цитируется по изданию: *Лабзина А. Е.* Воспоминания Анны Евдокимовны Лабзиной (1758–1828) / Предисл. и примеч. Б. Л. Модзалевского; вступ. ст. С. Ф. Ольденбурга. Репринтное издание 1914 г. СПб.: Альфарет, 2011. – *Примеч. пер.*) О негативных стереотипах о мусульманских народах см. также: *Brooks J.* When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Days of a Russian Noblewoman / Eds G. Marker, R. May.

Avrich P. Russian Rebels 1600–1800. New York: Norton, 1976. P. 217.

Najmabadi A. Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran // *The Modern Middle East: A Reader* / Eds A. Hourani, Ph. S. Khoury, M. C. Wilson. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 663–687; *Kandiyoti D.* Women, Islam, and the State // *Political Islam: Essays from Middle East Report* / Eds J. Beinin, J. Stork. Berkeley: University of California Press, 1997. P. 185–193.

Guha R. Dominance without Hegemony and Its Historiography // Subaltern Studies VI / Ed. R. Guha. Delhi: Oxford University Press, 1989. P. 272.

О внутренней нестабильности этого института см.: *Akgündüz M. XIX. asir Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. İstanbul: Beyan, 2002.

Burbank J. Legal Culture, Citizenship, and Peasant Jurisprudence: Perspectives from the Early Twentieth Century // *Reforming Justice in Russia, 1864–1996: Power, Culture and the Limits of Legal Order* / Ed. P. H. Solomon Jr. Armonk, NY: Sharpe, 1997. P. 82–106.

Höpp G. Muslime in der Mark: Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924. Berlin: Das Arabische Buch, 1997. P. 20–21.

См. также: *Hagen M. von. The Limits of Reform: The Multiethnic Imperial Army Confronts Nationalism, 1874–1917 // Reforming the Tsar’s Army: Military Innovation in Imperial Russia from Peter the Great to the Revolution / Eds D. Schimmelpenninck van der Oye, B. W. Menning. Washington, DC; Cambridge: Woodrow Wilson Center Press and Cambridge University Press, 2004. P. 34–55; С. М. Исхаков // Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.). М.: Социально-политическая мысль, 2004.*

İbrahim A. 20. Asrın Başlarında İslâm Dünyası ve Japonya'da İslâmiyet // Ed. M. Paksu. Vol. 1. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1987. P. 82.

Там же. Р. 79.

Türkoğlu İsmail. Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997. С. 20–87, цит. на с. 78.

См., например: *Georges F. Aux origines du nationalisme turc: Yusuf Akçura (1876–1935)*. Paris: Éditions ADPF, 1980.

См.: *Sokol E. D.* The Revolt of 1916 in Russian Central Asia. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1954; *Brower D.* Turkestan and the Fate of the Russian Empire. London: Routledge Curzon, 2003.

Восстание 1916 года в Средней Азии: Сборник документов / Ред. П. Г. Галузо. Ташкент: Госиздат УзССР, 1932.

Robinson R. Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration // *Studies in the Theory of Imperialism* / Eds R. Owen, B. Sutcliffe. London: Longman, 1972. P. 117–140, цит. на с. 121.

См., например: Губернатор в роли проповедника Корана // Красный архив. 1936. 75. № 2. С. 188–191.

См.: Soviet Russia and the East 1920–1927: A Documentary Survey / Eds X. Joukoff Eudin, R. C. North. Stanford: Stanford University Press, 1957.

См., например: «Европейский социализм имеет своим первоисточником тот же самый ислам...» // Исторический архив. 2004. № 2. С. 172–182; *Исхаков С. М.* Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.). Испр. изд. М.: Социально-политическая мысль, 2004; *Поляков Ю. А., Чугунов А. И.* Конец басмачества. М.: Наука, 1976. С. 112.

Holquist P. Making War, Forging Revolution: Russia's Continuum of Crisis, 1914–1921. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002. P. 383–384.

См.: *Slezkine Yu.* The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // *Slavic Review*. 1994. 53. Summer. P. 414–452; *Edgar A. L.* Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan. Princeton: Princeton University Press, 2004; *Hirsch F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Mardin Ş. Religion and Politics in Modern Turkey // Islam in the Political Process / Ed. J. P. Piscatori. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. S. 143.

См.: *Berkes N.* The Development of Secularism in Turkey. New York: Routledge, 1998. P. 461–503.

Mardin Ş. Religion and Politics. P. 144. Об СССР см.: *Yaacov Ro'i.* Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. New York: Columbia University Press, 2001; *Yemelianova G. M.* Russia and Islam: A Historical Survey. New York: Palgrave, 2002; *Tasar E.* Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991. New York: Oxford University Press, 2017.

См.: *DeWeese D.* Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // *Journal of Islamic Studies*. 2002. 13. No. 3. P. 298–330.

См., например: *Knysh A. A Clear and Present Danger: «Wahhabism» as a Rhetorical Foil // Die Welt des Islams. 2004. 44. No. 1. P. 3–26; Ярлыканов А. А. Нарушения прав верующих-мусульман на территории Ставропольского края // Ислам и право в России: Материалы научно-практического семинара. Т. 1 / Ред. И. Л. Бабич, Л. Т. Соловьева. М.: Издательство Российского университета дружбы народов, 2004. С. 120–127. См. также: Babadjanov B. Islam officiel contre Islam politique en Ouzbékistan aujourd’hui: La direction des Musulmans et les groupes non-Hanafî // Revue d’études comparatives Est-Ouest. 2000. 31. P. 151–164; Khalid A. A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan // International Journal of Middle East Studies. 2003. Vol. 35. No. 4 (November). P. 573–598. См. также: Rotar I. Kazakhstan: Attempts to Suppress Independent Muslims Continue // Forum 18 News Service. 2005. August 23. www.forum18.org.*

См. в первую очередь: *Шерматова С.* Исламский фактор в руках политических элит // *Ислам на постсоветском пространстве: Взгляд изнутри* / Ред. А. Малашенко, М. Брилл Олкотт. М.: Московский Центр Карнеги, 2001. С. 205–232.

См., например: *Dudoignon S.* Political Parties and Forces in Tajikistan, 1989–1993 // *Tajikistan: The Trials of Independence* / Eds Mohammad-Reza Djalili, F. Grare, Sh. Akiner. Richmond, Surrey: Curzon, 1998. P. 52–85; *Makarenko T.* Drugs in Central Asia: Security Implications and Political Manipulations // *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*. 2001. No. 32 (July–December). P. 87–115.

О транснациональных группах, действующих в этих странах, см.: *Mandaville P.* Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam // *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* / Ed. R. W. Hefner. Princeton: Princeton University Press, 2005. P. 302–325; *Abou Zahab M., Roy O.* Réseaux Islamiques: La connexion afghano-pakistanaise. Paris: Autrement, 2002; *Balci B.* Missionnaires de l’Islam en Asie Centrale: Les écoles turques de Fethullah Gülen. Paris: Maisonneuve et Larose, 2003; *Zarcone Th.* L’ Islam d’Asie Centrale et le monde musulman: Restructuration et Interférences // *Herodote.* 1997. No. 84. P. 68–71; *Бабаджанов Б.* Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)* // Ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2001. С. 331–351.