

МУСУЛЬМАНЕ В НОВОЙ ИМПЕРСКОЙ ИСТОРИИ



Сборник статей

**Мусульмане в новой
имперской истории**

«Садра»

2017

УДК 28-9(47+57)(082)
ББК 86.38-3

Сборник статей

Мусульмане в новой имперской истории / Сборник статей — «Садра», 2017

ISBN 978-5-906859-53-2

Мусульмане Российской империи в последнее время стали предметом пристального интереса со стороны отечественных и зарубежных историков. На русском и английском языках появился целый ряд посвященных им книг и статей. Многие из них увидели свет на страницах международного журнала по изучению имперской истории и национализма на постсоветском пространстве “Ab Imperio”. Что же объединяет все эти статьи? Концептуально они вытекают из постколониального словаря новой имперской истории – направления, сложившегося первоначально в историографии Британской империи под сильным влиянием постколониальной теории и критики постструктурализма. В последние годы это направление получило новый импульс у исследователей постсоветского и в целом евразийского пространства в ходе дискуссий о природе имперских ситуаций и формаций, практик и структур культурного неравенства, воспроизводства и рационализации многообразия в империях и т. д. Речь идет не столько о новой «моде» на изучение империй (к тому же политически ангажированной), сколько о превращении империи в основную аналитическую рамку для изучения сложносоставных, мозаичных обществ, для которых свойственно сложное наложение и сосуществование разных, часто отрицающих друг друга режимов культурных различий. Именно в этом смысле новую имперскую историю понимают авторы, объединившиеся вокруг проекта журнала “Ab Imperio”, с которым это направление и ассоциируется в первую очередь.

УДК 28-9(47+57)(082)

БК 86.38-3

ISBN 978-5-906859-53-2

© Сборник статей, 2017

© Садра, 2017

Содержание

1	6
Предисловие	7
Введение. Российский ислам в гуманитарных исследованиях: подходы и проблемы	9
Историки и источники после архивной революции	17
Ислам в архивных материалах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917 гг.)	17
Между нацией и артефактом: восточная археология в Советском Казахстане[38]	26
Поиски арийского наследия в Средней Азии,	29
Начало советских экспедиций в Казахстане	33
Национализация казахской археологии в конце 1940-х и 1950-х гг	38
Кемаль Акишев и «Отрарская катастрофа»	44
Заключение	47
Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии	48
Мусульмане Дагестана в дореволюционных обзорах и цифрах	49
Мухаджиры в османских документах из Болгарии	56
Проблемы перевода антисоветских текстов 1930-х годов	59
Колониализм и мусульманское сопротивление	62
Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных»)[193]	62
«Тайный заговор... обласканных русской властью мусульман»	64
Цивилизаторская миссия и «исламская угроза»	68
Конец ознакомительного фрагмента.	79

Мусульмане в новой имперской истории. Сборник статей

1

ISLAMICA & ORIENTALISTICA

Составители:

В.О. Бобровников, И.В. Герасимов, С.В. Глебов, А.П. Каплуновский, М.Б. Могильнер, А.М. Семёнов



Издание подготовлено при поддержке Фонда исследований исламской культуры

Предисловие

Мусульмане Российской империи в последнее время стали предметом пристального интереса со стороны отечественных и зарубежных историков. На русском и английском языках появился целый ряд посвященных им книг и статей. Многие из них увидели свет на страницах известного международного журнала по изучению имперской истории и национализма на постсоветском пространстве “*Ab Imperio*” (AI). Что же объединяет все эти статьи?

Концептуально они вытекают из постколониального словаря новой имперской истории – направления, сложившегося первоначально в историографии Британской империи под сильным влиянием постколониальной теории и критики постструктурализма. В последние годы оно получило новый импульс у исследователей постсоветского и в целом евразийского пространства в ходе новых дискуссий о природе имперских ситуаций и формаций, практик и структур культурного неравенства, воспроизводства и рационализации многообразия в империях и проч. Речь идет не столько о новой «моде» на изучение империй, к тому же политически ангажированной, сколько о превращении империи в основную аналитическую рамку для изучения сложносоставных, мозаичных обществ, для которых свойственно сложное наложение и сосуществование разных, часто отрицающих друг друга режимов культурных различий. Именно в этом смысле новую имперскую историю понимают авторы, объединившиеся вокруг проекта журнала “*Ab Imperio*”, с которым это направление и ассоциируется в первую очередь¹.

Военно-политический нарратив изложения истории, рассматриваемой из имперского центра, давно отвергнут историками этого направления, равно как и национальный, рисующий империю абсолютным злом, мешающим созданию на ее месте свободных национальных государств. Региональный подход, на котором так настаивал известный историк Российской империи Андреас Каппелер², на поверку частенько оказывался завуалированным национальным или имперским. По этой причине он не устраивает единомышленников журнала “*Ab Imperio*”. Ответом на вызовы новой имперской истории они избрали концепт «локальности», при помощи которого они пытаются лавировать между разными подходами к изучению имперского опыта на местах. Для них это те очки, сквозь которые они смотрят на все собранные в их работах материалы.

Статьи, представленные в настоящем сборнике, в большинстве своем печатались ранее на страницах журнала “*Ab Imperio*”. Статьи Дмитрия Арапова *Ислам в архивных материа-*

¹ Новая имперская история постсоветского пространства / ред. и сост. И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семёнов. Казань, 2004; *Gerasimov, Glebov, S., Kusber, I., Mogilner, M., and Semyonov A.* “New Imperial History and the Challenges of Empire”, Ilya Gerasimov et al. (Eds.). *Empire Speaks Out: Languages of Rationalization and Self-Description in the Russian Empire*. Leiden: Brill, 2009. Pp. 3-32; *Gerasimov, S. Glebov, M. Mogilner.* The Postimperial Meets the Postcolonial: Russian Historical Experience and the Post-Colonial Moment // *Ab Imperio*. 2013. Vol. 14. No. 2. Pp. 97-135; Stephen Howe (Ed.). *The New Imperial Histories Reader*. London and NY, 2010, особенно Introduction на pp. 1-20; *S. Howe.* From Manchester to Moscow // *Ab Imperio*. 2011. No. 1. Pp. 53-94; *Jane Burbank and Frederick Cooper.* *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton, 2010; *The Challenge and Serendipity: Writing World History through the Prism of Empire* (interview with Jane Burbank and Frederick Cooper) // *Ab Imperio*. 2010. No. 2. Pp. 22-45. За последние десять-пятнадцать лет появился также целый ряд работ, авторы которых не разделяют принципы и методологию исследования новой имперской истории, предлагая собственное понимание «исследований империи», «империологии» и проч. См.: *Российская империя в зарубежной историографии* / Сост. П. Верт, П. Кобытов, А. Миллер. Москва, 2005; *Kimitaka Matsuzato.* *Comparative Imperiology*. Sapporo, 2010. См. также: *А. И. Миллер.* Новая история Российской империи: региональный или ситуационный подход? // *Азиатская Россия: люди и структуры империи*. Сб. науч. статей к 50-летию со дня рождения проф. А. В. Ремнёва. Омск, 2005. С. 3-27; *Stefan Berger, Alexei Miller.* *Bulding Nations in and with Empires – A Reassessment* // *Berger, Miller* (Eds.). *Nationalizing Empires*. Budapest, 2015. Pp. 1-30.

² *А. Каппелер.* Россия – многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. М., 2000.

лах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917 гг.) и Владимира Бобровникова *Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии* появились в АИ, 2008, № 4. Статья Бахтияра Бабаджанова *Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных»)* была напечатана в АИ, 2009, № 2. Статья Диляры Усмановой *«Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи* – в АИ, 2006, № 3. Статья Анатолия Ремнёва *Колониальность, постколониальность и «историческая политика» в современном Казахстане* – в АИ, 2011, № 1. Статьи Андреаса Каппелера *Южный и восточный фронт России в XVI–XVIII веках* и Елены Безвиконой *Геополитическое пространство Степного края: Омская область и проблема границы в государственном строительстве Российской империи (20-30-е гг. XIX в.)* – в АИ, 2003, № 1. Статья Анатолия Ремнёва и Олеси Сухих *Казахские делегации в сценариях власти: от дипломатических миссий к имперским презентациям* – в АИ, 2006, № 1. Статьи Паоло Сартори и Павла Шаблея *Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи* и Диляры Усмановой *Мусульманские метрические книги в Российской империи: между законом, государством и общиной (вторая половина XIX – первая четверть XX в.)* – в АИ, 2015, № 2. Статья Владимира Бобровникова *Археология строительства исламских традиций в дагестанском колхозе* – в АИ, 2004, № 3. Некоторые из них были серьезно переработаны для данного издания. Настоящее издание подготовлено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Авторы и составители благодарят журнал “*Ab Imperio*” за возможность представить эти работы в виде отдельной книги.

Введение. Российский ислам в гуманитарных исследованиях: подходы и проблемы

Владимир Бобровников

Рубеж XX и XXI вв. отмечен падением старых идеологических и политических барьеров, пересмотром устоявшихся научных клише, появлением новых источников и видов информации. Сегодня первоочередной задачей как отечественных, так и зарубежных историков, этнологов и социологов стало создание адекватных работ об исламе в России. Серьезной проблемой остается также деидеологизация исламских исследований, переход от обличения российских форм ислама (чем долго занимались сначала миссионерская школа российского востоковедения XIX в., а затем так называемый научный атеизм и советология XX в.) к его беспристрастному изучению с использованием всех доступных как письменных, так и устных первоисточников, а также современных электронных, аудио- и видеоматериалов.

Оценивая источники, говорящие о мусульманах и исламе в России, неизбежно сталкиваешься с одной проблемой, или, точнее, группой вопросов. Что здесь является критерием «исламскости»? Нужно ли понимать местные исламские реалии, исходя из аналогичных заграничных образцов арабского Ближнего Востока, или же здесь лучше основываться на местных особенностях? Чему отдать предпочтение при оценке региональных форм ислама – устным этнографическим и социологическим источникам, говорящим о живой мусульманской традиции, или нормативным письменным текстам на восточных языках, прежде всего на арабском? А если верно последнее, то каким именно – Корану, *Сунне* пророка Мухаммада и другим важнейшим средневековым источникам, освященным многовековой общеисламской традицией, или же творчеству современных исламских богословов, правоведов, мыслителей? И еще одно: какие отношения связывают ислам с Российским государством и обществом? Что это? Открытая война, скрытое сопротивление имперскому гнету, сотрудничество или что-то иное?

При ответе на эти вопросы нельзя забывать про вес исламоведческих традиций XIX–XX вв., которые все еще сильно влияют на современное понимание исламских реалий в России. Среди этих традиций две-три наиболее влиятельны. Это классическое академическое исламоведение, советский научный атеизм и западная советология. Во множестве публикаций об исламе в России, вышедших в свет за последние полтора десятилетия, хорошо заметно влияние всех трех традиций, особенно двух последних. Как верно отметил американский исламовед Аллен Франк, несмотря на явное противостояние, разделявшее две последние школы в период холодной войны, у них больше общего, чем различий³. По сути, они выросли из обличительного миссионерского востоковедения Казанской школы XIX в., но только рано утратили ее востоковедный профессионализм. Характерно, что крупнейший представитель научно-атеистического исламоведения Люциан Климович провел детство и юность в Казани, окончил Ленинградский университет и был по образованию востоковедом⁴.

Однако сам он, а также его ученики и последователи не использовали местные источники на восточных языках, основываясь исключительно на русскоязычном официозе, зача-

³ *Frank A.J.* Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District & the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden-Boston-Koln, 2001. P. 7.

⁴ *Миллибанд С.Д.* Библиографический словарь советских востоковедов. М., 1975. С. 255.

стую враждебном исламу, например на описаниях миссионеров Казанской школы, циркулярах МВД царской России и решениях Особых совещаний начала XX в. Задачей советской атеистической школы было не столько изучение ислама, сколько борьба с ним, обличение невежества, корыстолюбия и вредности мусульманской духовной элиты. Представители этого направления группировались вокруг общества «Знание», выросшего в послевоенные десятилетия на обломках распущенного в 1941 г. Союза воинствующих безбожников. Школа советологов, созданная в период холодной войны Александром Беннигсеном во Франции и США, резко критиковала советских атеистов за фальсификацию, но на практике использовала те же источники и методы работы, лишь выворачивая выводы школы Климовича на антисоветский лад.

У обеих школ было несколько общих недостатков. Им было свойственно наивное переписывание официозных текстов без их критики. Кроме того, они разделяли взгляд на ислам как на религию, не способную к развитию и основанную на анахроничных текстах Корана, *хадисов* и их средневековых мусульманских комментариях. По этой логике история ислама в России сводилась к ряду упрощенных дихотомий, созданных ранней советской историографией и разработанных в западной советологии. Считалось, что XIX и начало XX века проходили под знаком борьбы выступавших за раздел империи на национальные государства мусульман-модернистов, или джадидов, с традиционалистами-кадимистами, а советский период – в противостоянии запрещенного в СССР параллельного ислама суфиев и народных культов святых официальному исламу региональных Духовных управлений мусульман или муфтиятов. Эти схемы преувеличивали роль татарского модернизма и сопротивления мусульман властям империи и СССР.

На самом деле в истории России вооруженное противостояние мусульман и государства случалось намного реже, чем сотрудничество. Есть множество примеров вхождения мусульманской военной и духовной элиты и просто мусульман во власть. Достаточно указать на множество тюркских фамилий мусульманского происхождения в составе российского дворянства. Самыми знаменитыми из них были Юсуповы, Тенишевы, Урусовы. До конца XVII в. в составе Московской Руси существовало вассальное Касимовское ханство во главе с династией мусульман-чингисидов. С начала XIX в. кавказские мусульмане служили в гвардии и императорском конвое. К концу XIX в. в России появились влиятельные мусульманские купеческие династии Хусайновых в Оренбурге, Акчуриных в Казани, Тагиевых в Баку. Известный реформатор ислама Исмаил-бей Гаспринский работал градоначальником Бахчисарая. Ризаэтдин Фахретдинов, Ишан-хан Бабаханов и другие мусульманские ученые-улемы служили при советской власти чиновниками-муфтиями.

Советский научный атеизм и западная советология с распадом Союза и концом холодной войны ушли в небытие. Однако созданные ими ошибочные клише продолжают жить. Они особенно популярны у российских и западных политологов и религиоведов, среди которых немало бывших советских атеистов, специалистов по марксистско-ленинской философии и советологов. Об опасности клише времен холодной войны предупреждал ученых американский исламовед Девин ДеВиз⁵. Он подверг сокрушительной критике обобщающий труд об исламе в послевоенном Советском Союзе израильского историка Якова Ро'я⁶. Те же порочные модели можно найти и в других работах западных и российских политологов. Они во многом определяют даже наиболее талантливые исследования. Так, одной из стержневых тем книги французского востоковеда Оливье Руа «Создание наций и новая Центральная Азия» и брошюры московского арабиста Дмитрия Макарова «Официальный и неофициаль-

⁵ DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov RoTs Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. Oxford, 2002. Vol. 13. No. 3.

⁶ Ro' i Y. Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. L., 2000.

ный ислам в Дагестане»⁷ остается советологическая схема противостояния параллельного и официального ислама.

Конечно, не нужно слишком сурово судить советскую атеистическую школу и западную советологию. Для своего времени они сделали немало, сыграв роль первопроходцев в области изучения ислама в России XIX-XX вв. В особенности значителен вклад Беннигсена, прекрасного знатока литературы о мусульманах царской и Советской России. На протяжении десятилетий он был бессменным руководителем семинара в Доме наук о человеке в Париже. Нельзя забывать, что для западных, да и для отечественных ученых советские архивные фонды по исламу до 1991 г. были недоступны. Только в последние пятнадцать лет зарубежные историки и этнологи включились в архивные и полевые исследования на территории бывшего Союза. Но, как показал в своей рецензии ДеВиз, отжившие идеологизированные клише помешали работавшему в архивах Москвы и Ташкента Ро'ю верно оценить введенные им в научный оборот документы. Засилье в политологии и религиоведении подходов времен «холодной войны» оборачивается ущербностью Источниковой базы и порочной методологией исследований.

В итоге в тени еще остается огромный пласт сведений о быстро меняющейся повседневной жизни мусульман России. Сегодня нам очень не хватает хороших этнографических описаний современных религиозных практик, обрядов и верований. За редкими исключениями отечественные этнологи не могут выбраться из наезженной колеи трафаретных каталогов традиционной культуры, а их зарубежные коллеги, начавшие заниматься мусульманами России в последние советские десятилетия, порой сбиваются на политологию, если не на научно-популярную журналистику⁸. В лучшем случае в работах о мусульманах современной России просто упомянуты важные нововведения последних лет: трансляция призыва к молитве (*азан*) и *зикров* из мечетей через громкоговорители, использование суфиями при медитации портретов и фотографий шейхов для достижения духовной связи сердец учителя и ученика (*рабита*), распространение видеопроповедей (*хутаб*, мн. ч. от араб, *хутба* – проповедь), электронных *фате* в Интернете. Но все эти факты требуют еще и вдумчивого исторического комментария. Научный уровень большинства политологических работ об исламе невысок. Преемники обличительного исламоведения холодной войны, клеймя мулл и комиссаров за невежественность, сами совершают еще более нелепые ошибки. Для Ро'я показателем неграмотности мулл было неумение перевести Коран на родной язык, что, однако, не менее абсурдно, чем, например, требовать от секретарей парткомов колхозов знать наизусть «Капитал» Маркса по-немецки. Столь же смешные ошибки часты в отечественных работах последних лет. Например, чеченский политолог Г.В. Заурбекова, упрекая в своей брошюре ваххабитов за раскол ислама, постоянно обращается к основателю этого движения Мухаммеду ибн Абд ал-Ваххабу по имени его отца, называя его то Абд ал-Ваххабом, то вообще ал-Ваххабом, одним из 99 прекрасных имен Аллаха⁹. Здесь явная путаница, вызванная, как и в случае с Ро'ем, незнанием элементарных исламоведческих реалий. Тот же автор, приводя

⁷ Roy O. La nouvelle Asie Centrale ou la fabrication des nations. P., 1997; Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. Книга Руа в 2000 г. была переведена на английский язык и стала в ряде американских и европейских университетов популярным учебником по истории и политологии ислама на бывшем советском Востоке. Мне самому довелось обращаться к нему, когда я читал лекции студентам Стэнфордского университета.

⁸ См., например, политологические статьи 1990-х годов английского этнолога-кавказоведа грузинского происхождения Тамары Драгадзе и выпущенный недавно в Париже известным французским этнологом-кавказоведом Фредерикой Лонгемаркс сборник статей: Tchetchenie. La guerre jusqu'au dernier? P., 2003.

⁹ Заурбекова Г.В. Ваххабизм в Чечне. М., 2003. С. 5, 12 (Сер.: Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 163) и далее *passim*. Незнание настоящего имени создателя учения ваххабитов вообще распространено среди политологов. Например, в сборнике докладов Стамбульской конференции об исламе на Кавказе, изданном весной 2006 г. в Париже, политолог из Англии российского происхождения Галина Емельянова постоянно пишет его имя как Мухаммед 'Абд ал-Ваххаб!! (*Yemelianova G. Islam in the North-Western Caucasus // СЕМОТИ. P., 2004. No. 38. Islam au Caucase. R 39*).

предания из знаменитого сборника «ал-Джами‘ ас-Сахих» ал-Бухари, почему-то ссылаются на Коран, в котором *хадисов* не может быть по определению!¹⁰

Более отрадную картину представляют недавние исследования, выполненные в стиле классического академического исламоведения. Их авторы лучше ориентируются в исламской книжной традиции, до сих пор актуальной для мусульманской духовной элиты разных стран мира, в том числе и России. Но и здесь не все обстоит так благополучно, как хотелось бы. Изучение мусульманских реалий нашей страны исламоведами, по существу, только начинается. Дело в том, что с 1930-40-х и до конца 1980-х гг. отечественный, «российский» ислам был темой, негласно закрытой в СССР для востоковедов. Советская власть довольно строго разводила «сферы влияния» в истории отечественного Востока. Восточными окраинами СССР занимались НИИ и академии наук союзных республик, «классическая» зарубежная Древность и Средневековье с дореволюционных времен продолжали изучаться в Ленинграде, а востоковедная школа Москвы специализировалась в основном на современной политической и экономической истории зарубежных стран и регионов третьего мира¹¹.

Последними из крупных советских востоковедов Москвы и Ленинграда проблемами ислама в России XX в. специально занимались В.В. Бартольд и И.П. Петрушевский¹². Затем наступил почти полувековой перерыв. Вакуум исследований по этой теме постепенно заполняется за последние 10–15 лет. Роль пионеров здесь сыграли московские магрибисты. Более десяти лет назад крупный специалист по Алжиру Р.Г. Ланда выпустил книгу, лейтмотивом которой стало признание долго игнорировавшейся роли ислама в истории допетровской, имперской и Советской России¹³. Тогда же к изучению политической истории постсоветского исламского бума обратились А.В. Малашенко и А.А. Игнатенко, занимавшиеся прежде арабским Ближним Востоком и Северной Африкой XX в.¹⁴ Эти и другие московские арабисты впервые познакомили русистов с проблематикой и достижениями западного исламоведения. Малашенко удалось впервые собрать и проанализировать исламскую периодику и малотиражные издания политических партий, а Игнатенко – ввести в научный оборот арабоязычные электронные источники исламских интернет-сайтов. Игнатенко первый детально разобрал исламскую риторику радикальных партий и движений.

Отмечая высокий профессионализм и хорошее знание общеисламских реалий упомянутыми выше арабистами, нельзя пройти мимо недостатков их работ. Во-первых, им всем не хватает знания местной специфики. Тут нет ссылок на архивы и полевые исследования. Наименее оригинален обзорный труд Ланды, носящий, по существу, компилятивный характер. В нем нередки фактологические ошибки: например, в XIV в. чеченцы еще не были мусуль-

¹⁰ Там же. С. 7, 8, 24. Ссылки №№ 13, 14. Кстати, существует добротный русский перевод сокращенной версии (араб. *мухтасар*) труда ал-Бухари в 2 томах, о чем автор брошюры, вероятно, не подозревала.

¹¹ В советской русистике чиновники, осуществлявшие политический контроль за наукой, провели похожий раздел географии и хронологии исследований между центром и окраинами. См.: *Миллер А.И.* Новая история Российской империи: региональный или ситуационный подход? // *Азиатская Россия: люди и структуры империи*: Сб. ст. к 50-летию со дня рождения А.В. Ремнёва. Омск, 2005. С. 12.

¹² Лекции последнего, хотя в чем-то и устарели, но до сих пор не потеряли своего значения учебника для российских студентов, начавших специализироваться в области исламоведения в России и за рубежом. См.: *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966. Наряду с обзорными трудами по средневековому Ближнему и Среднему Востоку Петрушевскому принадлежит ряд исследований, посвященных мусульманам Закавказья в эпоху Средневековья и Нового времени. О вкладе В.В. Бартольда в разработку исламоведческой проблематики современной ему России см. в блестящей статье петербургского исламоведа Халидова: *Халидов А.Б.* Бартольд // *Ислам на территории бывшей Российской империи*: Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Т. I. С. 50–53.

¹³ *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. М., 1995.

¹⁴ *Malashenko A., Polonskaya L.* Islam in Central Asia. Ithaca, 1994; *Малашенко А.В.* Мусульманский мир СНГ. М., 1996; *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998; *Малашенко А.В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001; *Игнатенко А.А.* Ислам и политика: Сборник статей. М., 2004.

манами; Оренбургское магометанское духовное собрание было учреждено не Александром И, а Екатериной Великой и не в 1788, а в 1789 г., согласно указу императрицы от 22 сентября 1788 г.; перевод Корана на русский с французского перевода дю Рие только приписывался Петру Постникову, но не принадлежит ни ему, ни Дмитрию Кантемиру; соединение в суфийских *вирдах* Северо-Восточного Кавказа линий разных братств связано не с клановостью местного общества, а с особенностями двух- и трехступенчатого исламского обучения, оно распространилось в регионе не с XVIII, а с начала XX в.; публицист начала XX столетия Ахмед-бек Цаликов был не дагестанцем, а осетином, среди советских шариатистов не было никого по имени Тарко-Хаджи и т. д.¹⁵

Книги А.В. Малашенко более фундированы¹⁶. Однако в ранних из них, например в книге, выпущенной по-английски в соавторстве с Л.Р. Полонской, заметно влияние обличительного исламоведения. Мне кажется, что избранный Малашенко ракурс дает несколько искаженную картину. В центре внимания в его книгах стоят партии и профессиональные политики. Однако все многочисленные исламские движения, возникшие в конце перестройки, начиная с Исламской партии возрождения, исчезли и основательно забыты. Пытавшиеся разыграть исламскую карту радикалы, вроде братьев Хачилаевых, перебиты. Тот же упрек в преувеличении значения радикализма в исламе можно предъявить А.А. Игнатенко. Конечно, не нужно идеализировать современных мусульман. Немало терактов, похищений и насилий в кровавой истории постсоветской России совершено мусульманами типа Шамиля Басаева и саудовца, известного под псевдонимом ал-Хаттаб. Однако не эти люди определяют лицо ислама в России. Мой полевой опыт говорит, что мусульманская религия в целом намного многообразнее, чем ее рисуют. К тому же Игнатенко слишком увлекся обличением искажений исламистами основ ислама. Отсюда один шаг до бессмысленного спора об «истинном» и «ложном» исламе.

Конечно, изучение ислама в политике, в особенности радикальных экстремистских течений в нем, сегодня намного конъюнктурнее. Но в научном отношении важнее, мне кажется, проблема взаимодействия исламского знания и власти в России. Усилиями зарубежных и российских исламоведов в этой области за последние годы был совершен настоящий прорыв. В результате «Великий немой» заговорил. Оказалось, что в диалоге с российским обществом и властью у мусульман тоже был свой голос. По крайней мере в течение двух с половиной последних столетий мусульмане разных регионов страны обсуждали насущные проблемы ислама в России, причем не просто на арабском, тюркском или персидском, но еще и на языке средневековой исламской учености. Немецкий историк Михаэль Кемпер назвал эти споры XVIII–XIX вв. исламским дискурсом империи¹⁷. Они отложились в десятках, если не сотнях, трактатов, полемических сочинений, писем, а с конца XIX в. – и в мусульманской прессе. Все эти незаслуженно забытые на века источники постепенно вводятся в научный оборот в последнее время.

¹⁵ Ланда Р.Г. Ислам в истории России. С. 95, 97, 133, 134, 211, 225–226. Если Тарко Хаджи – это Алибек Тахо-Годи, то он совсем не шариатист!

¹⁶ Тут не встретишь столько фактических ошибок, хотя отдельные ляпы порой попадают. В частности, автор не удержался и перепечатал яркую, но фантастическую фальшивку 1920-х гг. из книги Климовича об указе 1833 г. Николая I о наказании вероотступников из числа мусульман: наказывали в первый раз розгами, затем палками и, наконец, нагайками. Подложный характер документа, как показал недавно Д.Ю. Арапов, очевиден из его стиля, не говоря про то, что никто из якобы подписавших его чиновников не служил в Сенате, а «заверивший его» муфтий Сулейманов занял свой пост через 7 лет, в 1840 г.: См.: Климович Л.И. Ислам в царской России. М., 1936. С. 24 (со ссылкой на публикацию: Мрясов С. Историческое прошлое башкир // Краеведческий сборник. Уфа, 1928–1930. № 3–4. С. 79); Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 29; Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XIX в.). М., 2004. С. 83–84.

¹⁷ Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russische Herrschaft. Berlin, 1998. См. также: Kemper M. Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan von den Khanaten und Gemeindebiinden zum Jihad-Staat. Wiesbaden, 2005.

В деле их публикации, комментирования и перевода немало сделали уже упомянутые Михаэль Кемпер, Аллен Франк, Анке фон Кюгельген из Швейцарии, Стефан Дюдуаньон из Франции, Миркасим Усманов из Татарстана, А.Р. Шихсаидов и Халата Омаров из Дагестана, Бахтияр Бабаджанов из Узбекистана, Аширбек Муминов из Казахстана и некоторые другие исламоведы. Большинство из этих историков, правда, занимаются советской и даже дореволюционной эпохой. Следует, однако, признать, что без хорошего знания прошлого совершенно невозможно понять современное состояние ислама в России. Благодаря реформам советского времени мусульманская духовная элита Северного Кавказа перешла сегодня на русский и местные национальные языки. Вместе с тем традиционные жанры исламской полемической литературы, например сборники *такрират*, или ответов-вопросов, до сих пор в ходу, о чем свидетельствует хотя бы книга наиболее популярного суфийского шейха Са'ида-афанди (Ацаева) Чиркейского под арабским названием «Маджму'ат ал-фава'ид», вышедшая сначала на аварском языке в Махачкале, а затем на русском в Москве¹⁸.

Перспективным направлением мне кажется дальнейшая публикация источников, созданных современными мусульманами в России, включая и такие новые жанры, как материалы на электронных носителях, например с интернет-сайтов, электронные *фатвы* или видео-*хутбы*, которые особенно популярны среди гонимых религиозных диссидентов типа северокавказских ваххабитов или исламской оппозиции в Средней Азии. Отдельные издания современной исламской полемики уже появились. В этой области много сделал дагестанский религиовед Кафлан Ханбабаев. Из изданий такого рода выделяется информативный сборник, выпущенный в разгар борьбы с ваххабитской оппозицией в Дагестане¹⁹. Вместе с тем его составители, пожалуй, слишком увлеклись обличением и бесперспективным для академического исламоведения поиском «чистого» ислама. Им не хватает хороших исламоведческих комментариев. Образцом могли бы стать публикации из четырехтомника «Мусульманская культура в России и Центральной Азии» или издания источников по проекту «Islamic Area Studies» в Японии²⁰.

Большим подспорьем в работе всех занимающихся мусульманскими обществами России стал международный проект энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи», начатый в 1998 г. петербургским исламоведом С.М. Прозоровым. Он продолжает серию справочников по исламу, которую еще в 1988 г. начали издавать исламоведы Ленинграда²¹. К настоящему времени опубликованы пять выпусков словаря, готовится 6-й выпуск. Исправленное издание первых трех выпусков появилось летом 2006 г.²². Как уже говорилось, исламские реалии России в их настоящем и прошлом еще довольно плохо изучены. Про них молчит и знаменитая «Энциклопедия ислама», первые тома третьего издания которой выходят сейчас в Лейдене. Этот огромный пробел начинает закрывать энциклопедия Прозорова. Наряду с отечественными исламоведами, историками и этнографами в ней приняли участие и зарубежные ученые, в том числе чуть ли не все упомянутые мной выше исламоведы, специализирующиеся на изучении ислама в России.

¹⁸ *Чикласа Сагид Афанди*. Мажму'атуль фаваид. Суалал-жавабал. Махачкала, 2000; *Саид-афанди аль-Чиркави*. Сокровищница благодатных знаний. М., 2002.

¹⁹ Алимь и ученые против ваххабитов. Махачкала, 2001.

²⁰ См.: Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1–4. Berlin, 1996–2004; *Мустафа Чокаев*. Отрывки из воспоминаний о 1917 году. Токио – Москва, 2001; *Исхак-хан тура ыбн Джунайдаллах Хваджа*. Мизан аз-заман. Ташкент, Токио, 2001; Новая страница из жизни А.З. Валиди. Токио, 2001; Ismail Bey Gaspıralı ve Dunya Musiomanları Kongresi. Токио, 2002; An Index of *Ayina*. Токио, 2002; *Мухаммад Йунус Хваджа б. Мухаммад Амын-Хваджа (Та'иб)*. Тухфа-йи Та'иб. Ташкент – Токио, 2002.

²¹ Ислам: Словарь атеиста. М., 1988; Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

²² Ислам на территории бывшей Российской империи: энцикл. словарь / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1998–2012. Вып. 1–5; Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. словарь / под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Т. I.

Конечно, пользование этим и другими справочниками требует минимального ориентирования в общеисламских понятиях. История современного российского исламоведения полна примеров бессмысленного цитирования исследований исламоведов социологами, этнологами и в особенности политологами. Вот один характерный случай. Описывая ислам в современной Чечне, политолог В.Ф. Димаева оперирует сложными арабскими понятиями, взятыми из практики суфизма: *батин* («скрытый, [аллегорический смысл Корана]»), *вирд* («ночная молитва; задание, которое суфийский шейх дает своему ученику-муриду»), *силсила* («духовная генеалогия суфийского братства»), *тауба* («покаяние»). Но – что ни слово, то ошибка. Например, муридизм (мюридизм) – фобия российских властей перед суфизмом, но не суфийское понятие – это отнюдь не «национально-освободительная разновидность классического суфизма», ваххабиты на Кавказе не следовали религиозно-правовой школе ханбалитов, будучи принципиальными противниками всех *мазхабов*, поскольку тех не было в первоначальном исламе. Чтобы пояснить порядок приема адептов в суннитское братство кадирийа, автор, не задумываясь, цитирует современного шиитского проповедника Идрисшаха!²³

Чего, например, стоит одна фраза из этой книжки: «Изначально ислам, распространившийся на Северном Кавказе, носил классический характер, но этническая среда и замкнутость пространства придали ему своеобразие»²⁴. Читатель тщетно будет доискиваться значения этой фразы. Её в ней нет! Чуть далее следует еще более абсурдное утверждение о том, что умерший в 1166 г. Абд ал-Кадир ал-Гилани создал в XIII веке (!?) братство кадирийа²⁵. Все это результат бессмысленного переписывания. Жаль, что такое нечленораздельное «исследование» появилось среди выдержанных в академическом стиле работ серии аналитических записок «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». Оно явно придает ей какой-то клинический оттенок. Следует также обратить внимание на используемое Димаевой понятие «классический ислам», от которого уже давно отказались сами исламоведы. Вместе с терминами «фундаментализм» и «исламский экстремизм» это разновидность слов-паразитов, которыми политологи привыкли замазывать, не понимая их, любые сложные явления в жизни современного мусульманского общества.

Наряду с соблазном бессмысленного цитирования классические востоковедные работы таят в себе еще одну опасность. С одной стороны, исследования исламоведов помогают лучше понять нюансы современного мусульманского общества, показывают как различия ислама и отколовшихся от него течений, вроде общин друзов, бахаитов или ахмадие, так и разнообразие региональных форм ислама. Они ставят исламу четкие границы как единому вероучению и общему комплексу религиозных практик. Если эти границы теряются (как в некоторых приведенных выше примерах), понятие «ислам» теряет смысл, превращаясь во что угодно – от международного терроризма до музейной коллекции народной одежды. Но, с другой стороны, исламоведы классического направления, пожалуй, слишком жестко устанавливают эти границы, считая критерием «исламскости» лишь нормативные письменные тексты. Между тем ислам как религия немислим не только без священных текстов, но и без людей. Вместе с развитием общества он неизбежно меняется, старые нормативные тексты получают новое звучание.

Как же в свете сказанного выше можно ответить на вопросы о критериях понимания ислама в России, поставленные в начале этой статьи? На мой взгляд, нельзя как игнорировать общеисламские координаты, хорошо изученные отечественными и зарубежными исла-

²³ Димаева Ф.В. Ислам в современной Чеченской Республике. М., 2002. С. 5, 10. (Сер. Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 159).

²⁴ Там же. С. 5.

²⁵ Там же. С. 9.

моведами, так и преувеличивать их значение. Конечно, без «пяти столпов» ислама быть не может, но и сводить к ним все богатство его вероучения и религиозных практик было бы неверно. В разных регионах столпы веры (араб, аркан ад-дин) имеют свою специфику. Достаточно вспомнить про традицию совершения второго полуденного намаза после пятничной проповеди в Дагестане или замену *хаджа* в советское время паломничеством к святым местам (*зийарат*). Исламоведа часто (и порой справедливо) упрекают современную мусульманскую элиту в неграмотности. Вместе с тем современные религиозные практики не объяснишь лишь деградацией исламской культуры. Наряду с книжным знанием всегда была и устная исламская традиция. Так, по материалам этнолога Сергея Абашина, суфийские братства Центральной Азии никогда не были столь высокоучеными и централизованными организациями, как обычно думают²⁶.

Не следует резко противопоставлять советское исламу. Нередко они выступают не как антагонисты, а как элементы взаимосвязанной системы религиозных практик и представлений. Советское наследие хорошо чувствуется в современных исламских институтах и взглядах мусульманских *улемов*. Примером такого симбиоза стали исламские вузы, учебные программы и методики преподавания которых представляют странное сочетание традиций примечательных *медресе*, советской средней и высшей школы. Большинство их преподавателей – выпускники советской средней школы и вузов. Под влиянием советских языковых реформ в целом ряде регионов, в частности в Поволжье, языком исламской проповеди стал русский. Интересно также отметить влияние научно-атеистической школы обличительного советского исламоведения на аргументацию современных религиозных диссидентов-ваххабитов и их противников. В полемических миссионерских брошюрах и те и другие довольно неуклюже обосновывают истинность своего понимания ислама выводами естествознания XX в., обличая своих противников в невежестве и подмене «настоящего ислама» отжившими народными суевериями²⁷.

Современная исламская публицистика, включая прессу, интернет-издания и видеопроповеди, еще требует серьезных исследований, именно изучения с учетом местных и общеисламских традиций, а не обличения во вредоносности или несоответствии нормам ислама. Здесь немало опасных ловушек. Вот характерный пример: московский журналист Максим Шевченко, интервьюируя уже упоминавшегося выше дагестанского шейха Саида Чиркейского, пытался поймать его на незнании основ шариата и суфизма, но сам «сел в лужу», по собственному невежеству спроецировав на своего собеседника принятое в ветви братства накшбандийа-халидийа учение об обязательном овладении шариатом перед тем, как становиться суфием, в то время как ветвь халидийа-шазилийа, к которой принадлежит Саид-афанди, смотрит на исламское обучение суфия противоположным образом²⁸. Обличение недостатков постсоветских форм ислама давно пора сменить на более академическое исследование. Перспективным направлением работы здесь может быть сбор устных и письменных материалов о еще плохо известных исламских лидерах и ученых России, их сочинениях и религиозной деятельности.

²⁶ Абашин С.Н. Народный суфизм в современной Средней Азии // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 227–228, 230. Эта гипотеза, конечно, еще требует своего доказательства на более широких материалах.

²⁷ См., например: Багауддин М[ухаммад]. Намаз. М., 1420/1999. С. 3–4, 6, 11. См. также: Божественные чудеса. Наука и факты свидетельствуют: нет бога кроме Аллага и Мухаммад – Его посланник. Махачкала, 2001.

²⁸ Шевченко М. Знание от Пророка // Зов предков. 2001. № 2–3 (30).

Историки и источники после архивной революции

Ислам в архивных материалах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917 гг.)

Дмитрий Арапов

Ислам является одной из традиционных религий на территории России. Логика развития, доминировавшая в русской политике XVI–XIX вв., привела к тому, что резкое расширение границ страны на юг и восток ввело в состав России значительные территории с обширным мусульманским населением (Поволжье, Крым, Кавказ, Туркестан). К концу XIX в. четырнадцатимиллионная мусульманская община сделалась второй по численности (после православных) вероисповедной группой населения Российской империи²⁹. Значение «исламского фактора» в жизни страны в это время особенно возросло в связи с тем, что подавляющая масса тюркоязычного населения России (более 12 миллионов мусульман) понятия «национальное» и «религиозное» воспринимала, по словам выдающегося российского исламоведа академика В. В. Бартольда, «тождественно», то есть идентично³⁰. Преобладающее количество российских мусульман было последователями крупнейшего исламского течения – суннизма, лишь в исламской общине Закавказья численно превосходили приверженцы другого значительного направления в исламе – шииты.

Ислам не был официально запрещен в Древней Руси и в первые полтора столетия правления династии Романовых (1613–1762 гг.), но его статус и положение его последователей не были законодательно регламентированы, они нередко подвергались гонениям, что вызывало справедливое недовольство в мусульманской среде.

Интересы внутренней государственной стабильности, задачи внешней политики страны побудили императрицу Екатерину II в последней трети XVIII в. изменить линию поведения по отношению к «магометанскому закону». Произошедшее в 1767–1773 гг. признание конфессиональной терпимости в подходе к «иноверцам», в том числе мусульманам, несомненно, было положительным явлением в истории России. Оно гарантировало более спокойные условия для устройства духовной жизни миллионов российских мусульман, трудившихся для укрепления империи. Вместе с тем и в дальнейшем «исламская» правительственная политика оставалась достаточно противоречивой. На наш взгляд, это объяснялось самой логикой превращения России из просто большой по территории страны в империю. Данное обстоятельство породило в действиях царских властей по отношению к мусульманам стремление реализовать две неизбежные в подобной ситуации цели – своего рода задачу-минимум и задачу-максимум.

Задача-минимум была достаточно непростой, решалась довольно долго, потребовала определенных организационных усилий и денежных затрат, но, в сущности, носила сугубо административно-технический характер. Присоединение огромных регионов со значительным мусульманским населением заставило правителей страны, начиная с Екатерины II,

²⁹ Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). Москва, 2004. С. 143.

³⁰ Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата // В.В. Бартольд. Сочинения. Москва, 1966. Т. VI. С. 365.

заняться – прежде всего в «правительственных целях» – учреждением институтов управления духовной жизнью мусульман и органа государственного «присмотра» за ними. Решение последней проблемы привело в 1810 г. к созданию специальной светской чиновничьей структуры, которая в конечном счете в 1832 г. оформилась в Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел (ДДДИИ МВД). Одно из отделений ДДДИИ отвечало за контроль над мусульманами.

К числу других центральных ведомств, постоянно занимавшихся «магометанством», следует отнести Военное министерство, ведавшее мусульманами Туркестана и (совместно с МВД) Кавказа, и Министерство иностранных дел³¹. В конце XVIII в. – 70-х гг. XIX в. сформировалась основная русская законодательная база, регламентировавшая общеимперский порядок духовной жизни мусульман в монархии Романовых. В последующие десятилетия истории царской России эти правовые документы лишь корректировались или дополнялись³². С конца XVIII в. царское правительство, исходя прежде всего из своих интересов, стало выстраивать там, где оно считало это нужным, систему мусульманских духовных правлений. Данный организационный процесс происходил в разных районах страны со своими заметными особенностями. В Европейской России, Сибири, части Закавказья мусульмане были подчинены соответственно Оренбургскому (обр. в 1788 г.), Таврическому (обр. в 1794–1831 гг.) и Закавказскому суннитским муфтиятам и Закавказскому шиитскому правлению (два последних были образованы в 1872 г.). В Степном крае (совр. Казахстан) регулирование духовной жизни мусульман-«киргизов» носило подчеркнуто «децентрализованный» характер. Наконец, на Северном Кавказе, в ряде районов Закавказья и Туркестане формы организации «сверху» духовной жизни мусульман неоднократно планировались, но так и не были учреждены. Это отнюдь не означало, что административно-полицейские органы монархии не наблюдали повсюду внимательнейшим образом за местными мусульманами, не отслеживали тревожные для себя явления и процессы в их среде. Последнее было особенно важно, ибо «исламский фактор» являлся для России составным элементом системы внешнеполитических отношений со странами, где значительная часть населения – мусульмане, в первую очередь с ее ближайшими соседями – Турцией и Ираном³³.

Наряду с созданием исламских управленческих структур царские власти начиная с конца XVIII в., стали включать представителей мусульманской общины России в различные имеющиеся в монархии сословия и сословные группы (дворянство, купечество, казачество и др.) с распространением на них соответствующих прав и обязанностей. Постепенно был организован порядок духовной жизни мусульман в Вооруженных силах Российской империи: гвардии, армии, казачьих войсках и др. Признав ислам как законно существующую в стране религию, царские администраторы обязаны были учитывать особенности догматов «магометовой» веры и отправления мусульманского культа. Это побуждало их организовывать особый, с использованием Корана порядок принесения мусульманской воинской и судебной присяги, предоставлять время «магометанам» для ежедневной пятикратной молитвы, обеспечивать возможность паломничества желающих мусульман в Святые места ислама – Мекку, Кербелу, Неджеф и т. д.³⁴

Решая все подобные сюжеты в рамках реализации задачи-минимум, политики империи никогда не забывали о необходимости достижения целей задачи-максимум – оптимально интегрировать русско-подданных мусульман в единое государственное тело. Данное жела-

³¹ Vladimir O. Bobrovnikov. Islam in the Russian Empire // The Cambridge History of Russia. Camb., 2006. Vol. II. Pp. 202–226.

³² Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Сборник документов / сост. Д. Ю. Арапов. Москва, 2001.

³³ Императорская Россия и мусульманский мир. Сборник материалов / сост. Д. Ю. Арапов. Москва, 2006.

³⁴ И. К. Загидуллин. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь). Казань, 2006.

ние не являлось оригинальным, оно было характерным с глубокой древности для империй и Запада, и Востока. Поэтому замысел монархии Романовых слить всех своих подданных в единое целое на русских началах не являлся чем-то новым в мировой истории. Другое дело, что применительно к своим собственным мусульманам власти России столкнулись, на наш взгляд, с неразрешимой задачей (во всяком случае, с учетом тех методов, которые использовало имперское правительство). «Мусульманский мир» России и в XVIII в., и в XIX в., и в начале XX в. (впрочем, и в начале XXI века) был в основном послушен и лоялен по отношению к государству, но он никогда не хотел (и сейчас не хочет) отказываться от конфессиональной самобытности жизненного уклада, в котором ислам являлся (и является) единственно приемлемой формой существования социума. Российские мусульмане временами могли испытывать достаточно сильное наружное давление, иногда в чем-то внешне мимикрировать, но они упорно сохраняли (и стремятся сохранить) традиционные устои своего миропонимания. Какое-то время казалось, что имперская власть нащупала оптимальный путь внедрения русских «начал» в мусульманскую среду, попытавшись действовать через школу, основанную на русскоязычном обучении. Однако в конце XIX в. мусульманская общественность стала организовывать «новометодные школы» с обучением на основе национального «материнского» языка. При этом необходимо отметить, что подавляющая масса мусульманской интеллигенции считала полезным и знание русского языка, соблюдала в целом лояльность по отношению к России, но категорически противилась растворению «мусульманского мира» в российской имперской общности и стремилась сохранить свою конфессиональную идентичность.

Следует подчеркнуть, что задача-максимум была скорее мечтой, чем реально и успешно осуществляемым проектом. Его поддерживали представители миссионерских кругов официального православия, о нем писали и говорили многие влиятельные сановники империи, но российская действительность была все же иной. Монархия Романовых являлась державой, устои которой были основаны на вере в Бога, она официально признавала ислам как веру миллионов своих подданных. Подавляющее число царских чиновников, как это свойственно любой бюрократической структуре, были прежде всего прагматиками. Они, как правило, сознавали, что постоянно возрастающая количественно масса последователей «магометанского закона» сохранила и будет дальше сохранять свою веру и изменить здесь что-либо в направлении «ослабления» ислама им практически невозможно. Стоит также отметить: если вторая половина XIX века ознаменовалась критикой самого существования мусульманских духовных правлений, позднее исламская общественность и царские чиновники постепенно пришли к признанию их полезности. Мусульмане-прогрессисты поняли, что несомненно чуждые исламским традициям данные духовные управленческие структуры являются наиболее прочными легальными гарантами устойчивости позиций ислама в России. Исламские духовные правления в целом были нужны и имперским властям, которые видели в них необходимые механизмы «поддержания благоразумия» в мусульманской массе. Самые толковые царские чиновники и офицеры, чаще всего жандармы, сознавали, что действовать по отношению к исламским институтам надо крайне осторожно и деликатно, а лучше всего – вообще их «не трогать»³⁵.

Наиболее значительная по своему научному содержанию информация об исламе в Российской империи за 1721–1917 гг. сосредоточена в архивных материалах высших государственных учреждений монархии Романовых. Собранные там письменные источники подразделяются на следующие виды:

I. Законодательные источники. Это имперские законодательные акты (манифесты, указы, положения, «Высочайшие» распоряжения и др.) и проекты законодательных актов –

³⁵ Д.Ю. Аранов. Система государственного регулирования ислама в Российской империи. С. 153.

правил по управлению духовной жизнью мусульман Крыма, Кавказа, Туркестана, степных областей Центральной Азии.

II. Делопроизводственная документация.

а) Доклады сановников империи на Высочайшее имя (например, доклад «Ислам в Туркестане» 1899 г. генерал-губернатора этого края С.М. Духовского, который был направлен царю Николаю II)³⁶.

б) Циркуляры по исламу, которые приходили из Санкт-Петербурга в регионы за подписью министров или директоров министерских департаментов и которые, в свою очередь, адресовались местными губернаторами своим подчиненным.

в) Подобные ведомственные документы готовились и в столице, и в провинции по определенной сложившейся схеме. Вначале руководитель ведомства или территории ставил перед своими подчиненными – непосредственными исполнителями – общую задачу, определял свое видение политической и практической направленности Записки, степень заинтересованности своей структуры в реализации предлагаемого проекта. На стадии завершения работы над текстом руководство могло внести в него свои коррективы и уточнения. Структура подобной записки чаще всего была выстроена по известному устойчивому порядку: «Изложение дела», «Справка», «Закон», «Мнение». После завершения внутреннего согласования текста записки и окончательного ее утверждения руководством составлялся и подписывался ее беловой экземпляр. Далее зарегистрированный в канцелярии и получивший свой исходящий номер документ копировался: переписывался от руки, в начале XX в. мог перепечатываться на пишущей машинке или текст его набирался и размножался типографским способом. В случае представления записки царю по старинному обычаю мог изготавливаться ее особый «императорский» экземпляр, который перебеливали от руки лучшие царские писари – рондисты³⁷. К числу других вариантов данных текстов можно отнести авторские записки (например, записку видного ташкентского исламоведа В.П. Наливкина о «панисламизме» 1899 г.).

г) Заключение. Данная группа документов была достаточно близка по своей структуре к запискам. Примером «заключений» по исламу можно считать материалы, представленные российским министром финансов С.Ю. Витте в 1900 г. и русским послом в Турции Н.В. Чарыковым в 1911 г.

д) Справки. Среди документов подобного рода следует особо выделить выявленную нами датируемую апрелем 1910 г. «первичную» справку Департамента полиции МВД (ДП МВД) по исламу. Этот материал вплоть до февраля 1917 г. и в Петербурге, и на местах широко использовался при подготовке различных полицейских бумаг по мусульманской тематике. Его содержание в отредактированном виде с учетом новаций, как правило, включалось в состав преамбулы разных документов, ходивших сверху вниз и снизу вверх между Департаментом полиции и его территориальными подразделениями. Вариант данной справки, датируемой декабрем 1910 г., см. ниже – Приложение I.

е) Отношения, служебные письма и распоряжения министров, генерал-губернаторов, губернаторов и других высокопоставленных чиновников (например, отношения правителя Кавказа генерала А.П. Ермолова, министра иностранных дел К.В. Нессельроде и заместителя Юга России генерала М.С. Воронцова по вопросам мусульманского паломничества).

ж) Послужные списки (например, послужной список начальника Азиатской части Главного штаба генерала А.А. Давлетшина).

з) Донесения заграничной агентуры Департамента полиции МВД (например, материалы бюро заграничной агентуры царской полиции в Турции).

³⁶ Императорская Россия и мусульманский мир / Сост. Д. Ю. Арапов. С. 138–178.

³⁷ Шелелев Л.Е. Чиновный мир России. XVIII – начало XX в. Санкт-Петербург, 1999. С. 47–55.

и) Материалы перлюстрации писем представителей мусульманской общины (содержимое т. н. «черного кабинета» МВД). В империи вскрывались, читались и копировались (целиком или в выдержках) письма представителей всех слоев и направлений мусульманского сообщества – от «лево» и либерально настроенных интеллигентов до высокопоставленных консерваторов из круга светской имперской знати мусульманского происхождения.

Охарактеризуем основные комплексы архивных фондов, принадлежащих центральным имперским ведомствам и содержащим материалы по истории ислама в монархии Романовых.

I. Кабинет Его Императорского Величества (1704–1826) – личная канцелярия русских царей и цариц. Его документы сосредоточены в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) в Москве и хранятся в фонде 1239 «Дворцовый отдел». Здесь особый интерес представляют материалы о создании и первых годах истории Оренбургского муфтията в конце XVIII в., мусульманской политике императрицы Екатерины II, императоров Павла I и Александра I.

II. Третье Отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии – орган «высшей политической полиции» Российской империи. III Отделение существовало в 1826–1880 гг. и входило в состав одного из самых важных центральных ведомств монархии Романовых. Его материалы хранятся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) в Москве и сосредоточены в фонде 109 «III Отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии». Внимания исламоведов заслуживают различные документы (отчеты, справки, донесения и др.), характеризующие положение дел в районах империи с мусульманским населением (Поволжье, Кавказ, Крым).

III. Совет министров (1905–1917) – высший правительственный орган Российской империи. В Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге в фонде 1276 «Совет министров» находятся разнообразные документы по мусульманской политике империи Романовых в начале XX в. Среди них особо выделяются записки по исламу премьер-министра России П.А. Столыпина, датируемые январем и августом 1911 г.

IV. Министерство внутренних дел (МВД) (1802–1917) – главное, самое большое и значимое по своему влиянию министерство монархии Романовых. Исламскими делами занимались два Департамента МВД.

а) Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) (1810–1917). Документы ДДДИИ хранятся в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге и сосредоточены в фонде 821 «Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, с 1832 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий». Исламская проблематика отражена в самых разных материалах этого фонда: докладах, записках, проектах, справках, циркулярах, письмах и т. д. Особенно ощутимо объем информации по исламу стал накапливаться в ДДДИИ после 1905 г. В фонде 821 можно отметить несколько выдающихся по своему содержанию комплексов документов за 1906–1917 гг. Это огромные по своему размеру дела №№ 469,470,471,472 «О панисламизме и пантюркизме». Среди чиновников ДДДИИ, разрабатывавших мусульманскую тему, выделяются крупные ученые-этнографы А.Н. Харузин (директор Департамента в 1908–1911 гг.) и С.Г. Рыбаков.

б) Департамент полиции (ДП) (1880–1917). Его материалы находятся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) в Москве и сосредоточены в фонде 102 «Департамент полиции МВД». В состав данного фонда включены различные циркуляры, справки, сообщения агентуры и т. д. Деятельность

Департамента полиции (как и ДДДИИ) по мусульманскому вопросу резко активизировалась после 1905 г. Ведущую роль здесь играл Особый (политический) отдел ДП. С 1910 г. Особый отдел начал вести и продолжал вплоть до 1917 г. постоянно пополнять многотомное, с огромным числом специальных разделов дело № 74 – главное Дело по «исламскому

вопросу». В нем собрана соответствующая информация, поступавшая в Департамент полиции со всех концов империи, – записки, донесения, отчеты, вырезки из мусульманских газет и журналов и т. д. Многие из этих документов дублируют друг друга или являются компиляцией более ранних материалов, что характерно для подобных бюрократических структур.

V. Военное министерство (1802–1917) – центральный орган военного управления в монархии Романовых. Его документы хранятся в Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА) в Москве. В фонде 1 «Канцелярия военного министра» заметный интерес представляют тексты законодательных решений и их проектов по организации духовной жизни мусульман в армейских и казачьих частях. Особое внимание привлекает дело № 65520 «Об учреждении штатного мусульманского духовенства в войсках (1906–1908 гг.)», свидетельствующее, что Военное министерство считало главными обязанностями мусульманских духовных лиц в войсках организацию принесения воинской присяги, проведение в случае необходимости заупокойной службы («джаназа») и чтение назидательных проповедей. При чтении «хутбы» жестко требовалось обязательное упоминание имени царствующего монарха из дома Романовых. В фонде 405 «Департамент военных поселений» находятся документы об устройстве духовного быта мусульман (как суннитов, так и шиитов) в частях императорской гвардии. В фонде 400 «Главный штаб» внимание привлекают материалы его Азиатской части – подразделения военного ведомства, существовавшего в 1866–1918 гг. Азиатская часть ведала военно-административными делами на Кавказе, в Туркестане, Сибири и Дальнем Востоке, занималась сбором разведывательных данных о зарубежных странах Востока. В делах Азиатской части хранятся проекты организации духовного управления жизнью мусульман Кавказа и Туркестана, донесения из мусульманских стран: Турции, Ирана, Афганистана и др. В фонде 1300 «Штаб Кавказского военного округа» заметный интерес представляют материалы о кавказской мусульманской общине, о деятельности в крае «исламистской», в первую очередь турецкой, агентуры. В фонде 1396 «Штаб Туркестанского военного округа» внимание привлекают донесения о положении дел в среднеазиатском вассале России – мусульманской Бухаре и обзоры сведений о работе в среде мусульман Центральной Азии афганской и турецкой разведок.

VI. Министерство иностранных дел (МИД) (1802–1917) – ведомство, которое ведало всеми делами внешних сношений монархии Романовых с иностранными государствами. Материалы МИД хранятся в Архиве внешней политики Российской империи (АВПРИ) в Москве. В фонде 161/4 «Азиатский департамент» имеются документы – проекты устройства духовной жизни мусульман Степного края (совр. Казахстан) в 80-е гг. XIX в. В фонде 147 «Среднеазиатский стол» находится комплекс материалов по планированию создания структуры контроля над религиозной жизнью мусульман Туркестана в конце XIX в. К более позднему времени относится небольшой по размеру, но весьма значимый политический документ – заявление МИДа от 1911 г. о его задачах в проведении общеимперской исламской политики (см. Приложение II). Фонды 149 «Турецкий стол» и 180 «Посольство в Константинополе» представляют интерес материалами по исламской политике МИДа в целом, организации хаджа в Святые места ислама, а также донесениями русских дипломатов о мусульманском мире Ближнего Востока. В фонде 144 «Персидский стол» содержатся разнообразные документы о шиитах Русского Закавказья и Ирана, а также справки об участии российских мусульман в Первой мировой войне 1914–1918 гг.

Таким образом, в архивах Москвы и Санкт-Петербурга имеется обширный материал, характеризующий деятельность в «мусульманском вопросе» аппаратов высших государственных учреждений Российской империи. Исследование этой богатейшей базы данных позволяет лучше представить исламскую политику царизма в эпоху взлета, расцвета и заката монархии Романовых.

В целом представляется правомочным констатировать, что вплоть до февраля 1917 г. в России существовала далеко не идеальная, но в целом вполне удовлетворяющая основные религиозные потребности мусульман система организации их духовной жизни, находившаяся под государственным контролем.

Приложение I

МВД

Секретно.

Циркулярно.

Департамент полиции.

По Особому отделу.

18 декабря 1910 г.

№ 119645.

Начальникам районных и охранных отделений и губернских жандармских управлений

В последние три-четыре года среди мусульманского населения Империи, а также и за границей замечается явное брожение, возникшее на почве идей так называемого панисламизма. Это фанатическое движение, всемерно поддерживаемое «младотурецкими» и «младоперсидскими» комитетами, начинает получать в России особо сильное развитие. Оно замечается в сильной степени на Кавказе, в Крыму, в Волжско-Камском районе и других местах Империи.

Главный принцип, около которого сосредоточивается панисламистское движение и который, так сказать, составляет его душу, – это объединение всего мусульманского мира в политическом и экономическом отношениях под эгидой Турции с конечной целью в будущем образования всетюркской республики, причем выдающиеся турецкие и русские мусульманские публицисты в последнее время усиленно занимаются открытием племен, принадлежащих к одной с ними расе, в целях возбуждения в них ненависти к России и присоединения их к будущей общей мусульманской федерации.

Строго определенной программы и тактики панисламисты не выработали. Ближайшая задача их – сплочение всех сознательных мусульман для политической борьбы с ныне существующим в Империи государственным строем, который является в глазах панисламистов главной препоной к национальному самоопределению магометан.

Панисламисты распадаются на две фракции, часто враждующие между собою; одна из них, более многочисленная и состоящая из лиц влиятельных, занимающих в обществе более или менее видное положение [учителя, муллы, адвокаты, купцы], по своим политическим воззрениям мало отличается от конституционно-демократической партии; другая же фракция, крайне малочисленная [«младотатары»] и состоящая, главным образом, из молодежи [конторщики, приказчики и частью учителя], придерживается программы и тактики социалистов-революционеров.

Во внутренней жизни мусульман панисламисты ведут с большой энергией устную пропаганду, причем главное свое внимание сосредоточивают на мусульманских школах «мектебе» [начальные училища] и «медресе» [высшие школы, семинарии], в коих стараются прививать воспитанникам идеи панисламизма. Таким образом, школы эти подготавливают кадры будущих проповедников панисламизма, всемерно вселяя в них через «мугаллимов» [учителей] ненависть к правительству и всему русскому.

Горячо ведя дело пропаганды, панисламисты в некоторых местах Империи образовали отдельные «союзы» [в гор. Казани «Ислах» и «Бреги»], имеющие в виду, главным образом,

распространение среди мусульман революционных идей и подготовку лиц, вполне опытных в деле политической пропаганды. В этих же целях в конце 1909 года в гор. Константинополе возникло общество под названием «Бухарского благотворительного общества распространения знаний», поставившего своей задачей просвещение мусульманской молодежи Туркестана и Бухары. Не подлежит сомнению, что названное «Общество» не преследует образовательных целей в строго мусульманском духе, но задается более широкой задачей – дать своим воспитанникам разностороннее и проникнутое духом панисламизма образование с внушением им той мысли, что Константинополь и Турция – центр современного ислама, куда каждый мусульманин, где бы он ни находился, должен иметь постоянное тяготение.

Не ограничиваясь школой как одним из могучих средств [пропаганды] идей панисламизма, панисламисты обратили свое внимание и на специальные книгоиздательства, являющиеся несомненно серьезным средством распространения вредных идей, в особенности в местах, наиболее удаленных от центров и вследствие этого особенно нуждающихся в литературе. Так, в сентябре месяце 1909 года в гор. Мензелинске Уфимской губернии было открыто книгоиздательство «Сагадат» с отделением книжной торговли в одном из сел названной губернии. Цель этого книгоиздательства – насаждение среди мусульман идей панисламизма путем распространения изданий, составленных в духе этого фанатического учения.

Наконец, серьезным средством распространения идей панисламизма является и повременная мусульманская печать, служащая в большинстве случаев целям панисламизма.

Таким образом, панисламизм как мусульманское движение, направленное прежде всего против существующего государственного строя в Империи, представляет собою явление, на которое розыскными органами должно быть обращено особое внимание.

Сообщая об изложенном, Департамент полиции предлагает Вам, Милостивый Государь: 1) принять меры к немедленному приобретению соответствующей секретной агентуры для освещения преступной деятельности панисламистов и их революционных организаций в целях своевременного пресечения таковой; 2) неослабно следить за настроением мусульманского населения во вверенном Вашему наблюдению районе, обратив при этом особое внимание на деятельность как педагогического персонала школ, так и магометанских духовных лиц, по своему положению особенно близко соприкасающихся с мусульманским населением; и, наконец 3) следить за деятельностью панисламистских издательств, а также и за панисламистской литературой во всех ее видах, своевременно представляя в Департамент наиболее заслуживающие внимания статьи.

Подписал: Директор Зуев.

Скрепил: Заведующий Особым отделом полковник Еремин.

Верно: помощник делопроизводителя

ГАРФ. Ф. 102, Особый отдел, 1910 г., Он. 240. Д. 74, Ч. 2. Л. 142–143.

Приложение II

Интересы министерства иностранных дел в деле панисламизма

Как бы ни были сложны и разнообразны проявления мусульманства, оно может интересоваться Министерство Иностранных Дел: 1) как действительная политическая сила, направляющая жизнь иностранных государств, особенно сопредельных с Россией; 2) поскольку оно может из очагов своих, расположенных за границей, оказывать влияние на настроение русских подданных; 3) насколько быт русских мусульман и воздействие на него со стороны государства могут отзываться на международных отношениях России.

Такие явления, как паломничество, эмиграция, панисламизм, современное обновление жизни мусульманских государств и т. д., относясь к перечисленным категориям, доказывают,

как необходимо обеспечить широкое участие Ведомства Иностранных дел в обсуждении вопросов мусульманства.

8 февраля 1911 г.

АВПРИ. Ф. 147 «Среднеазиатский стол». Оп. 485. Д. 1258. Л. 78.

Между нацией и артефактом: восточная археология в Советском Казахстане³⁸

Альфريد Бустанов

В Советском Союзе востоковедение рассматривалась как комплексная дисциплина, включающая в себя несколько академических направлений, связанных с понятием «Восток». В первую очередь востоковедение включало историю и филологию (языки и литературу), но помимо текстологии оно также предполагало изучение истории искусства, этнографии и археологии Востока. Характерно, что многие советские ученые были вовлечены сразу в несколько из этих дисциплинарных полей. Кроме того, российские и советские ученые в гораздо большей степени, чем где-либо в Европе, разработали структурные связи между изучением древних городищ и исследованием рукописей, содержащих сведения об этих древностях. Таким образом, предполагалось, что археология и науки, связанные с изучением текстов (особенно источниковедение, нумизматика, эпиграфика), дополняют друг друга; это привело к возникновению понятия «комплексные экспедиции», в которых археологи и исследователи исторических текстов работали сообща, иногда вместе с этнографами и даже учеными естественных наук.

Моя статья посвящена связи между изучением восточных рукописей и археологией на примере Советского Казахстана. Особое внимание я уделяю политическим аспектам этой трудоемкой работы в контексте «нациестроительства» в Средней Азии. В этой статье я постараюсь проанализировать, как политический контекст сформировал археологию и как, в свою очередь, археология способствовала политическим интересам. Мы также проследим перемещение научного центра из советской столицы в казахскую «периферию» в форме регулярных экспедиций, что впоследствии привело к возникновению казахской национальной школы восточной археологии.

Политизация археологии изучалась на разных примерах в течение последних лет³⁹, одна из главных тем – это роль археологии в тоталитарных режимах. Наиболее изучена в данном вопросе Германия. Немецкий археолог Густав Коссина (1858–1931) в своей книге «Происхождение Германии» (1911) предложил так называемый метод археологических поселений как основу для национальной интерпретации истории. Коссина полагал, что «резко очерченные археологические культурные области во все времена соответствовали областям проживания определенных народов или племен»⁴⁰. Археологические культуры напрямую связывались с народами, известными по историческим источникам, и, соответственно, с современными нациями⁴¹. Основной проблемой было то, что в археологических находках нет указаний на национальное самосознание; невозможно судить об идентичности до появ-

³⁸ Данная статья является переработанным переводом последней главы моей диссертации “Settling the Past: Soviet Oriental Projects in Leningrad and Alma-Ata” (Амстердамский университет, 2013). This article was written within the program “The Russian Language of Islam”, supported by the Dutch Scientific Organization.

³⁹ Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public, ed. by G.G. Fagan (London and New York: Routledge, 2006); Archaeology, Ideology and Society. The German Experience, ed. by H. Harke (Frankfurt am Main: P. Lang, 2000); Controlling the Past, Owning the Future: The Political Uses of Archaeology in the Middle East, ed. by R. Boytner, L.S. Dodd, and B.J. Parker (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2010); Archaeological Approaches to Cultural Identity, ed. by S. Shennan (Boston, MA, Sydney and Wellington: Unwin Hyman, 1989) и другие работы.

⁴⁰ Цит. по: U. Veit. “Gustaf Kossinna and His Concept of a National Archaeology,” Archaeology, Ideology and Society: The German Experience, ed. by H. Harke, p. 44.

⁴¹ S. Jones. The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present (London and New York: Routledge, 1997), p. 2.

ления письменности, поэтому появляется простор для интерпретаций археологов, которые «могут быть не в состоянии найти отражение этнического в материальных останках»⁴².

Национально ориентированные историки склонны использовать отсутствие археологических источников для создания мифических описаний о происхождении современных идентичностей, прослеживая их прошлое вплоть до воображаемого Золотого века и конструируя непрерывный путь культурного развития⁴³. Иными словами, очевидна связь между археологией и национальной политикой⁴⁴. Сиан Джонс верно заметил, что «независимо от того, делается ли явная отсылка к народам прошлого, такая же парадигма, что использовалась в нацистской Германии, задала основную структуру для археологических исследований по всему миру»⁴⁵. Политизированность археологических исследований советского и постсоветского времени хорошо изучена, но в меньшей степени и без пристального внимания по отношению к среднеазиатским республикам, за исключением целой серии работ и большого научного проекта Светланы Горшениной⁴⁶. Существующие обзоры и конкретные исследования по региону показывают, что Средняя Азия не была исключением в политизированности археологии⁴⁷.

В СССР изучение древних и средневековых восточных текстов было глубоко укоренено в советской национальной политике⁴⁸. Когда советские ученые приступили к ряду «восточных проектов» по анализу и изданию средневековых рукописей и географических сведений о Средней Азии на персидском, арабском и тюркских языках, они должны были действовать в новых реалиях недавно созданных национальных республик. Это значит, что задачей ученых было разделение общего для всей Средней Азии исторического и культурного наследия на «национальные кусочки». Начиная с 1940-х гг. изучение этих источников послужило основой для дальнейшего создания официальных национальных историй для казахов, узбеков, таджиков, туркмен, киргизов и других современных наций.

Советское востоковедение (как собирательная дисциплина, в том числе для археологии) через многолетние раскопки древних городищ и изучение средневековой историографии сформировало определенный исторический образ для каждой из наций Советского Востока. До Октябрьской революции имперское востоковедение рассматривало казахов исключительно в качестве кочевников. У большинства русских наблюдателей этот образ

⁴² S. Jones. "Discourses of Identity in the Interpretation of the Past", S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the Past and Present* (London and New York: Routledge, 1997), p. 72.

⁴³ Примеры из европейского контекста: Nationalism and Archaeology: Scottish Archaeological Forum, ed. by J.A. Atkinson, I. Banks, and J. O'Sullivan (Glasgow: Cruithne Press, 1996).

⁴⁴ P.L. Kohl and C.F. Fawcett, "Archaeology in the Service of the State: Theoretical Considerations," Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology, ed. by P. Kohl and C. Fawcett (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 4-17.

⁴⁵ S. Jones. *The Archaeology of Ethnicity*, p. 5.

⁴⁶ Svetlana Gorshenina. "Samarkand and Its Cultural Heritage: Perceptions and Persistence of the Russian Colonial Construction of Monuments," *Central Asian Survey*, 33:2 (2014), 246-269; Idem. "L'archeologie russe en Asie centrale dans une situation coloniale: quelques approches", in P. Burgunder (dir.), *Etudes pontiques. Histoire, historiographie et sites archeologiques du bassin de la mer Noire*, Lausanne: Universite de Lausanne, Institut d'archeologie, Etudes de lettres, n° 290, 1-2, 2012, pp. 183-219. Описание проекта Светланы Горшениной можно прочитать на ее личном веб-сайте: <http://www.svetlana-gorshenina.net/projets-en-cours>.

⁴⁷ E. Chernykh. "Russian Archaeology after the Collapse of the USSR", Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology, ed. by P. Kohl and C. Fawcett, pp. 139-148; P. Dolukhanov. "Archaeology and Nationalism in Totalitarian and Post-Totalitarian Russia", Nationalism and Archaeology, ed. by J. Atkinson, I. Banks and J. O'Sullivan, pp. 200-213; *Формозов А.А.* Русские археологи в период тоталитаризма: историографические очерки. М.: Знак, 2006; *L.S. Klejn.* Das Phanomen der sowjetischen Archäologie. Geschichte, Schulen, Protagonisten, iibersetzt aus dem Russischen von D. Schorkowitz (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1997); *V. Slmirel'man.* "From Internationalism to Nationalism: Forgotten Pages of Soviet Archaeology in the 1930s and 1940s", Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology, ed. by Kohl and Fawcett, pp. 120-138.

⁴⁸ Об этом подробнее: *Бустанов А.К.* Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения // *Ориентализм vs. Ориенталистика: сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, С.Дж. Мири.* М.: Садра, 2016. С. 108-166.

вызывал негативные ассоциации, у некоторых – нет; но в основном пасторализм на лестнице цивилизационного прогресса рассматривался как более отсталый тип хозяйствования по сравнению с оседлым земледелием⁴⁹. Миграции кочевников ассоциировались с хаосом и отсутствием государственных институтов. Кочевой образ жизни рассматривался как нечто устоявшееся и заранее предрешенное. Как удачно сформулировал Ян Кэмпбелл, в глазах русских «истинная природа степи была неизменной»⁵⁰.

В исследовательской литературе авторы в целом единодушно утверждают, что досоветская казахская идентичность была основана на кочевом образе жизни и общем происхождении племен⁵¹. И еще в 1820-е гг. царская власть ясно выразила свое намерение постепенно перевести казахов на оседлость, а казахи должны были принять «русскую имперскую культуру и ее ценности»⁵². Таким образом, колониальная администрация Российской империи рассматривала переход к оседлости как часть «окультуривания» кочевых народов империи⁵³. Попытки имперской администрации по постепенному переводу на оседлый образ жизни сменились в советский период агрессивными кампаниями, уничтожившими давнюю традицию казахского кочевничества. Это имело ужасные последствия для Казахстана: советская коллективизация аграрной экономики в конце 1920-х – начале 1930-х гг. привела к такому голоду в Степи, что приблизительно треть казахов перекочевала из страны вместе со своим скотом или же погибла⁵⁴.

В противовес этой политике по переводу на оседлость советские исследователи начали развивать новую идею о том, что кочевничество было не единственной характеристикой казахской истории. Совсем наоборот: согласно новой парадигме, казахи в древности обладали утонченной городской культурой, особенно на юге страны. Таким образом, раннюю казахскую государственность начали привязывать не к той или иной кочевой орде, а к городам. В 1950-е гг. ученые-казахи даже стали рассматривать городскую культуру как главную часть национального наследия. Такой уход от старой концепции, согласно которой все высокоразвитые культуры в Средней Азии имеют иранское происхождение, привел к переоценке отношений между тюркским (т. е. узбекским и казахским) и иранским (таджикским) населением на данной территории. Согласно марксистской теории общественного развития, такое коренное изменение концепции имело смысл, это означало причисление казахской культуры к ряду высокоразвитых культур. На самом деле перевод современных казахов на оседлость сопровождался переводом на оседлость казахского прошлого, а переоценка казахской культуры исходя из представлений о городской и оседлой цивилизации стала особенностью академических работ в Казахстане.

Государственные архивы России и Казахстана предоставляют богатую документацию для изучения различных проектов, экспедиций, раскопок и интерпретаций. Все эти материалы помогают понять роль археологов-востоковедов в этом процессе. Используя интервью

⁴⁹ Сухих О.Е. Образ казаха-кочевника в русской общественно-политической мысли в конце XVIII – первой половине XIX в. Диссертация на соискание ученой степени к.и.н. Омск, 2007. С. 47–57.

⁵⁰ I.W. Campbell. “Settlement Promoted, Settlement Contested: the Shcherbina Expedition of 1896–1903”. *Central Asian Survey* 30, 3/4 (2011), p. 425.

⁵¹ M. Khodorkovskiy. *Russia’s Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002), p. 12; Y. Malikov. “The Kenesary Kasymov Rebellion (1837–1847): A National-Liberation Movement or ‘a Protest of Restoration’?”, *Nationalities Papers* 33, 4 (2005), pp. 576–578; M.B. Olcott. *The Kazakhs* (Stanford, CA: Hoover Institution Press, 2nd ed. 1995), p. 18.

⁵² V. Martin. *Law and Custom in the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century* (Richmond: Curzon Press, 2001), pp. 36–37.

⁵³ Ремнёв А.В. Колониальность, постколониальность и «историческая политика» в современном Казахстане // *Ab Imperio* 1/ 2011. С. 169–205.

⁵⁴ I. Oyahon. *La Sedentarisation des Kazakhs dans l’URSS de Staline. Collectivisation et Changement Social (1928–1945)* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2006), pp. 174–175.

со специалистами, в этой статье я хочу увидеть место человека в советской институциональной системе и внутри властных структур. Вместо того чтобы представить единый обзор всей истории археологии в Советском Казахстане, в этой статье я рассматриваю три частных проекта по конкретным регионам и местностям, участие в которых принимали известные археологи. После небольшого обзора дореволюционной археологии в Казахстане мы перейдем к учреждению и самому процессу полевых работ Александра Бернштама в Южном Казахстане, что формально послужило отправной точкой для комплексных археологических экспедиций в регионе. Второй объект нашего исследования – это национальный казахский проект, а именно реатрибуция А.Х. Маргуланом древних городов Южного Казахстана и смещение фокуса республиканской науки к центральным, степным районам страны. Третьим предметом исследования, подробно изложенным в этой статье, является Отрарский проект, инициированный Кималем Акишевым, – это классический случай того, как археолог участвует в политике, чтобы получить финансирование для своих исследований. Все эти проекты были построены на тесном сотрудничестве археологов и филологов.

Поиски арийского наследия в Средней Азии, 1867–1920-е гг

Во второй половине XIX в. русские востоковеды знали немного о доисламской истории Средней Азии; имевшиеся в их распоряжении тексты относились к более позднему периоду. Из-за отсутствия археологических полевых работ было неясно, отвечали ли историческим реалиям сведения арабских, персидских, тюркских и китайских авторов, даже касающиеся Средневековья. Первые попытки проверить данные восточных источников на местности были предприняты во второй половине XIX – начале XX в. Первый значительный вклад в археологию Средней Азии был сделан П.И. Лерхом (1828–1884)⁵⁵, В.В. Радловым (1837–1918), Н.Н. Пантусовым (1849–1909), А. Г. Селивановым (1851–1915), Н.И. Веселовским (1848–1918), В. А. Жуковским (1858–1918), В.В. Бартольдом (сам он скромно причислял себя скорее к типу «кабинетного ученого», чем к археологам⁵⁶) и некоторыми другими исследователями⁵⁷. Их старания на ниве восточной археологии оживили рукописные тексты: ученые отметили на карте Средней Азии древние поселения, собрали артефакты и начали связывать слово с реальностью.

Но в целом в позднеимперский период была проделана лишь небольшая работа, выполненная на низком техническом уровне, что в большей степени способствовало разрушению памятников, а не научным находкам. Археологические проекты в Средней Азии во многом имели колонизаторский характер. Для многих главной идеей было коллекционирование «сокровищ» из далекого прошлого. Исследовательские экспедиции предпринимались время от времени и всегда только столичными учеными, которые использовали местных жителей лишь в качестве рабочей силы. Находки, как правило, перевозились в Государственный Эрмитаж в Санкт-Петербурге и не были предназначены для демонстрации в регионе. Миссия по транспортировке предметов была возложена на Императорскую Археологическую Комиссию, учрежденную императором Александром II в 1859 г.⁵⁸ Тем не менее, как уже

⁵⁵ Лерх П.И. Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 г. СПб.: Типография имп. Акад. наук, 1870.

⁵⁶ Бартольд В.В. Автобиография [1927] // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 9. М., 1977. С. 791.

⁵⁷ Обзор дореволюционных археологических раскопок в регионе с интересными фотоиллюстрациями из архива фотографий Института истории материальной культуры Российской академии наук (СПб) см.: Длужневская Г.В., Кирчо Л.Б. Императорская археологическая комиссия и изучение древностей Средней Азии // Императорская археологическая комиссия (1859–1917): К 150-летию со дня основания. У истоков отечественной археологии и охраны культурного наследия. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. С. 783–812.

⁵⁸ Там же. С. 11.

отметила Вера Тольц, уже в 1870-х гг. русские археологи старались сохранить свои находки на месте раскопок или рядом с ними. Одной из причин этого была дороговизна перевозки артефактов в Санкт-Петербург. Но что важнее, мы сталкиваемся с первыми проявлениями мысли о том, что археология должна продвигать идею о «родном отечестве» (Родине) местным народам, что в конечном счете укрепляло бы всероссийскую идентичность. Русские востоковеды считали, что в этом заключается большая разница между ними и их «варварскими» европейскими коллегами, которые стремились только к пополнению своих музейных коллекций⁵⁹. По словам Веры Тольц, близкий коллега В.В. Бартольда буддолог С.Ф. Ольденбург «начал рассматривать европейские археологические практики как проявление западного колониализма на “Востоке” и в целом упрекал западную школу в грабеже культурных ценностей восточных обществ»⁶⁰.

Нет сомнений в том, что в Средней Азии были музеи, особенно в Ташкенте; однако практика сохранения местных артефактов не была широко распространена в регионе вплоть до появления первых комплексных советских экспедиций. Русское колониальное общество в Средней Азии действительно было очень заинтересовано в археологии, и им были предприняты первые шаги в направлении создания археологической науки в регионе. Самой важной из этих инициатив было создание «Туркестанского кружка любителей археологии» (1895–1917) в Ташкенте, образованного в результате сотрудничества В.В. Бартольда и местных исследователей, наиболее известным из которых был Н.П. Остроумов (1846–1930)⁶¹. Члены кружка акцентировали свое внимание на роли арийского оседлого населения, рассматривая его в качестве единственной цивилизованной группы в регионе⁶². Такого же мнения относительно арийского прошлого в Средней Азии придерживалась Императорская археологическая комиссия в Петербурге. По запросу Комиссии Николай Веселовский проводил в течение нескольких месяцев 1885 года раскопки в городище Афрасияб (недалеко от Самарканда)⁶³, а Валентин Жуковский провел археологический сезон на руинах древнего Мерва в 1890 г.⁶⁴ Оба городища были широко известны как центры иранской культуры.

После Октябрьской революции большевики учредили некоторое количество новых исследовательских институтов в Петрограде и Москве; одним из них стала Академия истории материальной культуры (1919), там также располагался специальный разряд археологии Средней Азии. Бартольд, заведующий отделом, рекомендовал продолжить работу в Мерве («единственном [древнем] месте в Средней Азии, которое хорошо известно по историческим источникам»⁶⁵), Афрасиябе и Хиве. Бартольд задавался вопросом, действительно ли иранцы были коренным населением Средней Азии, или же они переселились сюда из других мест. По его мнению, культурные достижения ариев были слишком переоценены, тогда

⁵⁹ Vera Tolz. “Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia”, *The Historical Journal* 48, 1 (2005), pp. 137, 144.

⁶⁰ Vera Tolz. *Russia’s Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 56, 101.

⁶¹ Bakhtiyar Babajanov, “How Will We Appear in the Eyes of Inovertsy and Inorodtsy?” Nikolai Ostroumov on the Image and Function of Russian Power,” *Central Asian Survey*, 33:2 (2014), 270–288.

⁶² Германов В.А. Туркестанский кружок любителей археологии: примат науки или идеологии // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Рс с публики Уз беки стан. 1.1996. С. 90–97; Лунин Б.В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895–1917). Ташкент: Изд-во Академии наук УзССР, 1958. О современных спорах вокруг арийской культуры в Средней Азии см.: V. Shnirelman. “Aryans of Proto-Turks? Contested Ancestors in Contemporary Central Asia”, *Nationalities Papers* 37, 5 (2009), pp. 557–587.

⁶³ Лунин Б.В. Средняя Азия в научном наследии отечественного востоковедения. Ташкент: Фан, 1979. С. 44–51.

⁶⁴ Жуковский В.А. Древности Закаспийского края. Развалины Старого Мерва//Материалы по археологии России 16. СПб: Археологическая комиссия, 1894.

⁶⁵ Алексин В.А. Сектор/отдел археологии Средней/Центральной Азии и Кавказа ЛОИИМК АН СССР ГАИМК РАН и его предшественники в ИАК-РАИМК-ГАИМК-ИИМК АН СССР (основные вехи истории) // Записки Института истории материальной культуры 2007/2. С. 14.

как «варварство тюрок» преувеличено; и это «значительно повлияло на понимание научных задач России в Туркестане»⁶⁶. Однако Гражданская война помешала интенсивной работе в этом направлении.

Несмотря на политические бури, потрясшие бывшую Российскую империю, новое поколение ученых продолжило археологические экспедиции по Средней Азии. Исследования теперь проводились с подчеркнуто «марксистским» подходом, интерпретация которого изменялась со временем. В 1920-е гг. П.П. Иванов (1893–1942) и А.А. Семёнов (1873–1958) рассматривали древние городища на территории, впоследствии ставшей Казахской ССР, с точки зрения арийской/иранской теории происхождения, поддерживавшейся В.В. Бартольд. Тем не менее, позднее Иванов и Семёнов изменили свое мнение, согласовав его с требованиями советского национального строительства в Средней Азии.

Павел Петрович Иванов родился в сибирской деревне. В детстве вместе с семьей переехал в Ташкент, где изучил узбекский и персидский языки⁶⁷. В 1919–1924 гг. Иванов был студентом Туркестанского института востоковедения в Ташкенте. В 1920 и 1924–1926 гг. он регулярно посещал Сайрам (недалеко от Чимкента), одно из древнейших городищ среднего течения Сырдарьи, известного по нарративным источникам как Исфиджаб/Испиджаб. Иванов опубликовал свои исследования в двух статьях. В одной из них он сообщает о своем тесном общении с Александром Семёновым⁶⁸, который также жил в то время в Ташкенте; вторая статья Иванова посвящена В.В. Бартольду⁶⁹.

Сайрам с его многочисленными святынями всегда был популярным местом для паломников; эти усыпальницы тесно связаны с мавзолеем Ахмада Ясави в соседнем городе Туркестане⁷⁰. Иванов подчеркивал главную особенность этого региона – его месторасположение на стыке кочевого и оседлого мира и его независимость от обоих⁷¹. Признавая факт захвата Сайрама в 1512 г. казахским ханом Касымом, Иванов отмечал, что заселение казахами пригодных для земледелия северо-восточных окраин Средней Азии (Ташкентская область) было довольно поздним предприятием, которое началось не ранее чем в первой половине XVI в., когда центральная часть Средней Азии уже были населена узбеками. Переход политической власти от узбеков к казахам и наоборот в XVI–XVIII вв. не сильно изменил этническую карту региона: река Ангрэн (к югу от Ташкента) была южной границей для казахского населения⁷².

Ташкент стал предметом напряженности в отношениях казахской и узбекской элит, так как он имел важное историческое значение для казахских племен, живших рядом с городом. Итак, Иванов занял свою позицию в споре между «казахами» и «узбеками» за Ташкент: он однозначно включал ее в сферу казахского влияния. К сожалению, помимо сбора данных из письменных источников о Сайраме (в основном по историографической традиции Коканда)

⁶⁶ Цит. по: *V. Tolz. Russia's Own Orient*, p. 61.

⁶⁷ Друг и коллега Иванова А.Ю. Якубовский написал полный и очень трогательный некролог о нем: *Якубовский А.Ю. Павел Петрович Иванов как историк Средней Азии // Советское востоковедение* 5. М., Л., 1948. С. 313–320. См. также: *Серова Е.И. Предисловие // Иванов П.П. Средняя Азия и Казахстан во второй половине XVIII в. // Труды Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН / под общей ред. И.Ф. Поповой. Вып. 1. Труды востоковедов в годы блокады Ленинграда (1941–1944). М.: Восточная литература, 2011. С. 134–139.*

⁶⁸ *Иванов П.П. Сайрам: историко-археологический очерк // ал-Искандарийа. Сборник Восточного Института в честь профессора А.Э. Шмидта. Ташкент, 1923. С. 46–56 (ссылка на Семёнова на с. 55, сноска 3).*

⁶⁹ *Его же. К вопросу об исторической топографии старого Сайрама // 'Икд ал-джуман. В.В. Бартольду – туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 151–164.*

⁷⁰ Полный каталог святых мест в Сайраме см.: *Devin DeWeese. "Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines, and Legends of Origin in Histories of Sayram, 18th – 19th Centuries," Figures mythiques des mondes musulmans, ed. by D. Aigle (Aix-en-Provence, France: Edisud, 2000), pp. 245–295.*

⁷¹ *Иванов П.П. Сайрам. С. 46; Его же. К вопросу об исторической топографии. С. 151.*

⁷² *Его же. Казахи и Кокандское ханство (к истории их взаимоотношений в начале XIX в.) // Записки Института востоковедения Академии Наук СССР. М., Л., 1939. С. 92.*

и описаний городских укреплений и мазаров, Иванов не смог сделать большего для археологических исследований города.

Александр Семёнов, потомок крещеных татар Касимовского ханства⁷³, родился в семье богатых мещан Тамбовской губернии; с самого детства он владел татарским языком. По сведениям Литвинского и Акрамова, Семёнов с ранних лет был пленен «тайнственным Востоком» и в 1895 г. поступил в Лазаревский институт восточных языков в Москве (который позднее был преобразован в школу востоковедения для большевиков – Московский институт востоковедения).

После того как Семёнов изучил арабский, персидский и тюркский языки в Москве, он отправился в 1900 г. в Ашхабад и провел всю оставшуюся жизнь в Средней Азии. В 1902 г. он познакомился с Бартольдом во время поездки последнего в Ашхабад⁷⁴. Они продолжили обмениваться письмами и книгами и сохраняли свою дружбу вплоть до смерти Бартольда в 1930 г. Несмотря на то, что Семёнов никогда не обучался у Бартольда формально, Семёнов стал одним из самых успешных его учеников; он продолжал придерживаться научных принципов В.В. Бартольда, даже когда это стало политически опасно.

В 1920-е гг. одним из главных интересов Семёнова были археология и архитектура Средней Азии вкуче с текстологией и эпиграфикой. В 1922 г. вместе с Александром Шмидтом и другими коллегами Семёнов посетил мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави в Туркестане и расшифровал надписи, оставленные на нем⁷⁵. В течение 1925–1928 гг. Семёнов исследовал несколько важных архитектурных памятников в Ташкенте и Мерве⁷⁶. В своей статье «Материальные останки арийской культуры» (1925) Семёнов выразил свое мнение относительно культурной принадлежности основных архитектурных шедевров в Средней Азии⁷⁷. Сделав краткий обзор многочисленных средневековых памятников со всего региона, Семёнов заявил, что все они принадлежат к арийскому наследию. Таджики, по его мнению, являются потомками ариев, чье культурное влияние выходит далеко за пределы современной Таджикской ССР: по словам Семенова, их следы можно было заметить в каждой из среднеазиатских республик.

Статья Семёнова, посвященная арийской культуре в Средней Азии, была опубликована в сборнике под названием «Таджикистан»; тем не менее, в своей статье Семёнов подчеркнул, что он вовсе не отталкивался от рамок национального размежевания, он рассматривал всё пространство между Семиречьем и границей с Афганистаном в качестве одной культурной области. В этом региональном подходе (в отличие от подхода республиканского или национального) Семёнов был истинным приверженцем школы Бартольда и сторонником «туркестанского» подхода в историографии Средней Азии.

На территории Казахской ССР Семёнов заинтересовался мавзолеями Карахан и Айша-Биби в г. Таразе (оба относятся к эпохе Караханидов, XI–XII вв.), в области средней Сырдарьи он описал город Сайрам, а также Туркестан с его великолепной святыней Ясави эпохи Тимуридов, и, наконец, он также привлек внимание к Отрару⁷⁸. Проанализировав эпиграфи-

⁷³ Литвинский Б.А., Акрамов Н.А. Александр Александрович Семёнов (научно-биографический очерк). М.: Наука, 1971. С. 9.

⁷⁴ Литвинский Б.А., Акрамов Н.А. Александр Александрович Семёнов (научно-биографический очерк). М.: Наука, 1971. С. 40.

⁷⁵ Семёнов А.А. Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в городе Туркестане. Результаты осмотра в ноябре 1922 г. // Известия Среднеазиатского Комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы. Т. 1. Ташкент, 1926. С. 121–130.

⁷⁶ Литвинский Б.А., Акрамов Н.А. Александр Александрович Семёнов (научно-биографический очерк). М.: Наука, 1971. С. 83–85.

⁷⁷ Семёнов А.А. Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан: Сборник статей. Ташкент, 1925. С. 113–150.

⁷⁸ Семёнов А.А. Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан: Сборник статей. Ташкент, 1925. С. 119–

ческие материалы и рукописи, Семёнов пришел к выводу, что оседлое арийское население Средней Азии, являясь средой высокой культуры в доисламские времена, сохранило свои культурные традиции в исламский период. Именно поэтому все грандиозные сооружения того времени были построены либо местным арийским населением, либо при участии персидских мастеров, либо посредством культурного влияния персидского мира⁷⁹.

До 1920-х гг. ученые были едины во мнении, что города Южного Казахстана, их архитектура испытали серьезное арийское/иранское влияние и не рассматривались как часть тюркской или конкретно казахской культуры. Эта гипотеза восходит к более раннему поиску признаков арийской культуры в Средней Азии, а также к теории миграции, которая была использована для объяснения культурного развития за счет миграции населения. Бартольд, очевидно, покровительствовал этой теории; редактируя статьи для публикации и предоставляя консультации, он поддерживал большинство ученых, которые отстаивали такие взгляды.

Начало советских экспедиций в Казахстане

Середина 1930-х гг была ключевым периодом в истории археологии Средней Азии. Поскольку государство требовало национальных историй для народов Средней Азии, то археологические исследования региона и изучение многочисленных письменных источников, хранящихся в российских и местных архивах, стало обязательным.

Около 1936 г. республиканское правительство Казахской ССР и крайком Казахского отделения Коммунистической партии (Казкрайком) поручили ученым создание трехтомной истории Казахской ССР, а археологические исследования в Казахстане стали приоритетом⁸⁰. Московские чиновники настаивали на создании хорошо организованных археологических центров в каждой из республик; они, в свою очередь, должны были получать интенсивную поддержку со стороны опытных ученых Ленинграда. Официально же ленинградских археологов попросили проводить и контролировать археологические работы в регионе республиканские правительства; республики также должны были покрыть все расходы.

В том же году Комитет по изучению Средней Азии ГАИМК в Ленинграде собрал съезд, на котором представитель Казахстана некий Алманов передал просьбу правительства Казахстана направить двух или трех специалистов из столицы в республику с целью организовать раскопки. ГАИМК, в соответствии с этой просьбой, попросили составить список приоритетности многочисленных древних городищ; Алманов, в частности, сообщал, что «в 1936 г. Казахстан желал бы получить от ГАИМК двух-трех работников для налаживания археологических работ, кроме того, ГАИМК должна помочь наметить первоочередность обследования тех или иных объектов. На территории Казахстана очень много памятников неизвестных, все время поступают новые сведения о памятниках»⁸¹.

Заседание Комитета по изучению Средней Азии ГАИМК в начале 1936 г. имеет важное значение для понимания последующих широкомасштабных исследований по всей Средней Азии. Комитет был создан в 1935 г., и его членами являлись такие известные ленинградские ученые, как Александр Якубовский (1886–1953), Михаил Массон (1897–1986) и Александр Иессен (1896–1964). Комитет должен был координировать работу ГАИМК и местных (рес-

127.

⁷⁹ Там же. С. 118. Об исторических концепциях Семёнова см. также: *Sergey Abashin*. “Ethnogenesis and Historiography: Historical Narratives for Central Asia in the 1940s and 1950s”, in: *An Empire of Others: Creating Ethnographic Knowledge in Imperial Russia and the USSR*, ed. by Roland Cvetkovsky and Alexis Hofmeister. Budapest – New York, 2014, pp. 145–168.

⁸⁰ Рукописный архив Научного архива Института истории материальной культуры РАН (РАНА ИИМК), ф. 2, оп. 1, 1936, д. 49, Протоколы заседаний Среднеазиатской комиссии, л. 376.

⁸¹ Рукописный архив Научного архива Института истории материальной культуры РАН (РАНА ИИМК), ф. 2, оп. 1, 1936, д. 49, Протоколы заседаний Среднеазиатской комиссии, л. 376.

публиканских) учреждений. Акцент был сделан на археологических раскопках в тех районах, где проводились оросительные работы⁸²; такие масштабные советские строительные проекты предоставляли огромные возможности для археологов, хотя часто с серьезными проблемами в сроках.

На этой встрече Александр Якубовский указал на ряд важных вопросов, которые вскоре стали важнейшими для крупных археологических проектов в регионе. Он подчеркнул, что до сих пор не было никакой координации между центральными и местными учреждениями. Имелись личные контакты с некоторыми учеными в Средней Азии, но официально на уровне институтов любое совместное предприятие было трудно осуществить. Координация, по словам Якубовского, предполагала не только установление более прочных институциональных связей, но и обзор того, что уже было сделано в Средней Азии, а также кто и что в настоящее время делает в этой области. Это означало создание совместных конференций по определенной группе вопросов или постоянного съезда археологов Средней Азии.

И, наконец, Якубовский также предложил следующий инструмент для построения институциональных связей между центром и периферией: он призвал к проведению совместных комплексных экспедиций, которые должны осуществляться ГАИМК в тесном сотрудничестве с другими учреждениями, в основном на местном, республиканском уровне.

В то время почти не имелось публикаций письменных источников по периоду до арабского завоевания (VII–VIII вв.). Чтобы исправить эту ситуацию, уже в 1937 г. был учрежден ряд академических археологических экспедиций в различные районы Средней Азии⁸³. Археологи столкнулись с рядом проблем: каким образом они должны сотрудничать с местными учеными? Как им нужно обучать «местных» специалистов? Какие виды раскопок нужно проводить: на большой глубине или на обширных территориях? Какие именно районы Казахской ССР заслуживают наибольшего внимания? В своем докладе на заседании ГАИМК в 1936 г. Михаил Массон заявил, что уже два года назад он составил план раскопок в Казахстане, в котором особое место занимает левый берег Сырдарьи, т. е. Отрарская область на юге Казахстана. Аналогичный проект археологических исследований был предложен Александром Бернштамом.

Отсутствие письменных источников по истории Средней Азии периода до арабского завоевания было одной из главных причин того, что Президиум Академии наук СССР организовал несколько долгосрочных научных археологических экспедиций в Средней Азии. Во второй половине 1930-х гг. экспедиции проводились под руководством Александра Якубовского в Пенджикенте (Таджикистан), Александра Бернштама в Семиречье (Казахстан) и Сергея Толстова в Хорезме (Узбекистан)⁸⁴. Как наиболее выдающиеся востоковеды-археологи, Якубовский, Бернштам и Толстов будут также играть решающую роль в процессе создания национальных школ археологии. Эти экспедиции в качестве отправной точки исследований выбрали несколько древних городищ.

Распределение этих экспедиций по трем республикам вписывалось в советскую программу культурного размежевания – распределение регионального культурного наследия по советским республикам. После Второй мировой войны Пенджикент стал предметом гордо-

⁸² *Алекишин*. Сектор/отдел археологии Средней/Центральной Азии. С. 40.

⁸³ *Толстов С.П.* По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962. С. 5–6. Критика Ахмет-Зэки Вэлиди этих работ см.: *Z. Velidi-Togan*. Documents on Khorezmian Culture, vol. 1. Muqaddimat al-adab, with translation in Khorezmian (Ankara: n.d., 1999), pp. 23, 29–35.

⁸⁴ Очень наглядно все экспедиции показаны на карте: *Бернштам А.Н.* Советская археология Средней Азии // Краткие сообщения Института истории материальной культуры им. Н.Я. Марра. Л., 1949. С. 5–17, а также *Толстов С.П.* По древним дельтам. С. 6–7. Обзор экспедиций до 1946 г. представлен в статье: *Бернштам А.Н.* Среднеазиатская древность и ее изучение за 30 лет // Вестник Древней Истории 3 (1947). С. 81–92, а также *S. Gorshenina, C. Rapin*. De Kaboul a Samarkande: Les Archeologues en Asie Centrale (Paris: Gallimard, 2001).

сти для таджикского народа; а легендарная экспедиция в Хорезм принесла известность не только Толстову, но и узбекам. Однако стоит отметить, что эти республиканские экспедиции, а затем и те национальные научные школы, что они помогли создать, не были объединены общими идеями. Такое поведение среднеазиатских коллег можно объяснить не только тем, что каждой из трех экспедиций руководили ученые с энциклопедическими знаниями и своими собственными амбициями; важнее было то, что эта система была уже основана на идее разделения Средней Азии на республики, причем каждая республика в первую очередь ориентировалась на Москву и Ленинград, а не на своих соседей.

Начало систематических археологических исследований в Казахстане прочно связано с именем Александра Бернштама, который впервые посетил Семиречье в 1936 г.⁸⁵ Бернштам родился в 1910 г., он изучал этнографию в Ленинградском университете и с 1930 г. работал в ГАИМК. Он освоил тюркские языки под руководством Сергея Малова и Александра Самойловича, а его кандидатская диссертация 1935 г. была посвящена древней истории тюркских народов⁸⁶. Исследование, над которым он трудился в 1930–1940-е гг., было посвящено взаимодействию кочевого и оседлого миров; он утверждал, что их отношения не могут быть сведены лишь к череде войн. Таким образом, исследования Бернштама начали оспаривать негативный образ тюрок. В 1947–1949 гг. Бернштам возглавил экспедицию на юге Казахстана, но в 1950 г. он был обвинен в идеализации образа кочевников и уволен из Ленинградского университета. Эта идеализация образа кочевников противоречила проводившейся в 1930-е гг. кампании по переводу казахов на оседлость и господствующей концепции «отсталости» кочевых обществ. Бернштаму более не разрешалось проводить археологические экспедиции. Вскоре после этой «охоты на ведьм» в 1956 году он скончался⁸⁷.

По словам его ученика С.Г. Кляшторного (1928–2014)⁸⁸, предположительно в 1935 г. Бернштам создал в Ленинграде группу, в состав которой входили не только археологи, но и несколько востоковедов, а именно Семён Волин (1909–1943) и Александр Беленицкий, которые занимались переводом исторических источников с арабского на русский язык. Эти тексты были в значительной степени связаны с историей региона Таласской долины, потому что эта территория интересовала в то время Бернштама⁸⁹. Работа над книгой была остановлена войной, но потом часть собранных материалов оказалась включена в работу Семёна Волина после смерти Бернштама⁹⁰. Это издание отвечало на конкретные вопросы археологов, работающих и в самом Казахстане, и за его пределами, которые еще до этого начали использовать напечатанные рукописи Волина как проводник к древним поселениям в регионе. Мы не смогли найти в архивах других материалов, связанных с Таласским проектом; вероятно, только Волин закончил свою часть общего проекта.

ГАИМК предпринял первую научную экспедицию в Казахстан в 1936 г., ее возглавил Александр Бернштам. На основе редких работ своих предшественников Бернштам составил предварительный план работы на один сезон, в котором он выделил город Тараз с окрестностями как наиболее интересный регион для изучения. Бернштам отметил, что раскопки на

⁸⁵ G. Frumkin. *Archaeology in Soviet Central Asia* (Leiden: Brill, 1970), p. 11.

⁸⁶ Массон В.М. Александр Натанович Бернштам из плеяды первопроходцев среднеазиатской археологии (К 90-летию со дня рождения) // *Археологический вестник*. СПб. 9 (2002). С. 270–281.

⁸⁷ Алекшин В.А. Александр Натанович Бернштам. Биографический очерк // *Древние культуры Евразии. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.Н. Бернштама*. СПб, 2010. С. 9–22.

⁸⁸ Интервью с С.Г. Кляшторным, Институт восточных рукописей РАН, СПб, 24 сентября 2009 г.

⁸⁹ Короткое описание проекта, написанное Семёном Волиным, сохранилось: Архив востоковедов ИВР РАН, ф. 93, оп. 1, д. 32. Проспект работы «Арабские, персидские и тюркские авторы об истории киргиз и Киргизстана в IX–XVI вв.». 2 л., без даты.

⁹⁰ Волин С.Л. Сведения арабских источников IX–XVI вв. о долине реки Талас и смежных районах // *Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР*. Алма-Ата, 1960. С. 72–92. О Волине см.: *Бустаное А.К. Ножницы для среднеазиатской историографии*. С. 131–136.

этом месте привлекательны не только своим вкладом в исследования средневековых городов (точное местонахождение древнего Тараза все еще должно было быть найдено); но также Таразская экспедиция должна была предоставить богатые материалы, проливающие свет на взаимодействие тюрок с арабами, иранцами и с Китаем. По словам Бернштама, Южный Казахстан был регионом, «наиболее показательным для истории древнего оседания кочевников и взаимоотношений кочевников с оседлыми странами».⁹¹ Но вскоре выяснилось, что центральная часть древнего города (шахристан) теперь находится под городским рынком, из-за чего Бернштаму пришлось неоднократно обращаться в различные государственные учреждения с просьбой переместить базар в другое место⁹². Однако этого не произошло, кажется, до сих пор.

В следующем году ГАИМК был преобразован в Институт истории материальной культуры (ИИМК) Академии наук СССР, а его исследовательские задачи стали больше относиться к археологии⁹³. Бернштам составил план археологических работ в Казахстане на сезон 1937 года, который был включен в общий трехлетний план археологических исследований в Казахской ССР. К сожалению, нет данных о других частях трехлетнего плана, но идея Бернштама заключалась в том, чтобы продвинуться к реке Или и в горы Заилийского Алатау на юго-востоке Казахстана⁹⁴. Эта экспедиция состояла из четырех человек, и Бернштам был единственным профессиональным археологом. Поэтому Якубовский настоятельно рекомендовал Бернштаму пригласить А. Беленицкого, который обладал и знанием исламских источников, и археологическими навыками, а также ознакомиться с недавней публикацией персидской рукописи «Худуд ал-‘алам»⁹⁵ Владимира Минорского, ведь в ней должны были содержаться значительные данные о регионе.

Бернштам решил последовать данным ему рекомендациям. После двух лет успешных раскопок в Казахской ССР он представил краткий отчет о работе и планы дальнейших исследований ГАИМК. Как сообщает Бернштам, к 1936 г. его команда уже могла предоставить большое количество материальных находок для Восточного отделения Государственного Эрмитажа, в том числе несколько прекрасно сохранившихся сосудов эпохи Караханидов. Экспедиция Бернштама смогла обнаружить около четырехсот древних памятников; но важнее то, что удалось найти средневековый город Тараз⁹⁶.

Согласно представлениям ученых поздней империи и начала советского периода, города в Средней Азии были в первую очередь продуктом арийской культуры, однако теперь недавно обнаруженные поселения, в том числе и в Таразе, были обозначены как города местного тюркского населения⁹⁷. Конечно, все это рассматривалось с точки зрения собственных представлений Бернштама о тюркских народах Евразии. Переход теории происхождения городов от «иранской» к «тюркской» также отражает рост популярности советской концепции автохтонности, согласно которой наследие всех предшествующих эпох принадлежит титульной нации республики (в случае Бернштама это не только казахи, а тюрки в целом)⁹⁸.

⁹¹ РАНА ИИМК, ф. 2, оп. 1, 1936, д. 86, Казахстанская экспедиция, лл. 5-6.

⁹² РАНА ИИМК, ф. 2, оп. 1, д. 392, Материалы казахской археологической экспедиции. Дневник, план работ. 1936–1951, лл. 4–9.

⁹³ Алымов С.С. На пути к «Древней истории народов СССР»: малоизвестные страницы научной биографии С.П. Толстова // Этнографическое обозрение 5 (2007). С. 132.

⁹⁴ РАНА ИИМК, ф. 2, оп. 1, 1937, д. 130, Протоколы и переписка кафедры истории Средней Азии, лл. 1, 12.

⁹⁵ Hudud al-'Alam: The Regions of the World: a Persian Geography, 372 A.H. – 982 A.D., transl. and explained by Vladimir Minorsky, with a preface by V.V. Barthold (London: Luzac, 1937).

⁹⁶ Бернштам А.Н. Бани древнего Тараза и ее датировка // Труды Отдела Востока. Т. 2. Л., 1940. С. 177–183.

⁹⁷ РАНА ИИМК, ф. 2, оп. 1, 1937, д. 130, Протоколы и переписка кафедры истории Средней Азии, л. 14.

⁹⁸ L.S. Klejn. Das Phanomen der sowjetischen Archaologie: Geschichte, Schulen, Protagonisten (Frankfurt am Main: P. Lang, 1997), pp. 75–97; M. Laruelle. “The Concept of Ethnogenesis in Central Asia: Political Context and Institutional Mediators (1940-50)”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 9, 1 (2008), pp. 169–188.

Идея о том, что каждый народ СССР имел свою самодостаточную историю, была удачно сформулирована Сергеем Толстовым в 1949 г. в сборнике статей, посвященном 70-летию Сталина:

«Работы советских археологов окончательно и бесповоротно опрокинули эти представления. Сейчас ясно, что история древних народов Советского Востока – это история прогрессивного движения от первобытно-общинного строя к рабовладельческому античному и к феодальному и далее, в ряде случаев минуя капиталистическую стадию развития, – к социализму. Эти работы показали, что древние культуры народов СССР, хотя и развивались, конечно, в тесной связи с культурой других народов и Запада, и Востока, вместе с тем не могут быть сведены к “влияниям” и “заимствованиям” и вовсе не являются бледным отражением культуры “избранных народов” – греков, римлян, персов. Они шли в своем развитии самостоятельным путем и сами оказали мощное влияние на культуру окружающих народов»⁹⁹.

В 1937 г. две области в Казахстане представляли особый интерес для археологов: одна на юге Казахстана, а другая в Семиречье¹⁰⁰. Оба района изначально не были частью Казахской ССР (до 1924 г. Семиречье и Южный Казахстан принадлежали Туркестанской АССР), но после их вхождения в состав новой республики быстро стали главными ориентирами для создания национальной исторической памяти¹⁰¹. В обеих областях были найдены материалы для объяснения того, что мы можем назвать советским «переводом казахского прошлого на оседлость», т. е. заменой стереотипа о кочевом образе жизни казахов новой концепцией о том, что история Казахстана характеризуется длительным развитием городов с тюркоязычным населением.

В 1937 г. Бернштам предложил большой проект работы в Казахстане и даже порекомендовал, в соответствии с советской плановой системой, конкретный план археологических работ в Средней Азии на пять лет. Он предложил не только те места, которые нужно было исследовать, но и тех, кто должен был бы контролировать экспедиции, а также каких можно было бы ожидать результатов. Необходимо долго и непрерывно, слой за слоем копать исторические слои, от античности до средневековья; ведь, согласно Бернштаму, экспедиция должна проверить «маршруты древних авторов (арабских и китайских – Кудамы, Хурдадбех, Макдиси, Сюань Цзянь, Чан-Чунь), имеющих огромное значение для исторической топографии»¹⁰². Тараз и река Талас были выбраны в качестве важных районов работы не только потому, что являлись выдающимися историческими памятниками, но и потому, что этот регион был сравнительно хорошо описан в различных письменных источниках. Важно отметить, что в экспедициях Бернштама мы наблюдаем уход от предыдущего колониального стиля археологического сотрудничества между метрополией и местными центрами: результаты все еще увозили в Ленинград, но ЦИК Казахской ССР создал заповедник на территории исторического Тараза, также строились планы по созданию местного музея.

Подобные проекты академических экспедиций по всей Средней Азии стали заметной частью пятилетнего плана работы согдийско-таджикской экспедиции в Таджикской ССР, написанного Александром Якубовским. Эта экспедиция была организована совместными усилиями Государственного Эрмитажа и Института истории, языка, литературы и искусства (ИИЯЛИ) Таджикского филиала Академии наук СССР¹⁰³. Этот документ относится к 1946 г.,

⁹⁹ Цит. по: *Альмов С.С.* На пути к «Древней истории народов СССР». С. 140.

¹⁰⁰ *Бернштам А.Н.* Памятники старины Алма-Атинской области (по материалам экспедиции 1939 года) // Известия Академии наук Казахской ССР, серия археологическая, 1 (1948). С. 79–91.

¹⁰¹ РАНАИИМК, ф. 35, 1946, д. 60, Согдийско-таджикская экспедиция совместно с Эрмитажем и ИИЯЛИ Тадж. ФАН. Начальник экспедиции Якубовский. Отчет об экспедиции в 1946 г., л. 2.

¹⁰² Там же, ф. 2, оп. 1, 1937, д. 130, Протоколы и переписка кафедры Средней Азии, л. 15.

¹⁰³ Там же, л. 35, 1946, д. 60, Согдийско-таджикская экспедиция совместно с Эрмитажем и ИИЯЛИ Тадж. ФАН. Началь-

но явно соответствует тому, что предложил Бернштам в 1936-37 гг. Поэтому мы можем предположить, что общая рамка для всех экспедиций была сформулирована уже до Второй мировой войны и что Бернштам играл роль первопроходца в этом деле.

Якубовский в своем плане согдийской экспедиции 1946 г. начинает с того, что Таджикистан – самый малоизученный регион всей Средней Азии. После этого он переходит к деликатной проблеме: как провести различие между таджиками и узбеками – и утверждает, что если «таджики являются потомками согдийцев, бактрийцев, кушанов, то узбеки в значительном своем слое по долинам Зарафшана, Кашка-Дарьи, и особенно в городах – Маргелане, Ташкенте, Шахрисябзе и многих других являются теми же отороченными таджиками, т. н. сартами, каковое наименование в XVI–XIX вв. и начале XX в. широко распространено было в источниках»¹⁰⁴. Из этого отрывка проекта археологических раскопок становится ясно: Якубовский, как правило, выделял этнические различия между таджиками и узбеками, но утверждал, что все городские узбеки были когда-то таджиками, и, таким образом, выделял общее, в большей степени таджикское культурное наследие. Далее в этом документе Якубовский защищает концепцию автохтонности и выделяет две исторические области, которые так же, как и в случае с Казахстаном, должны быть изучены, так как формируют единый образ нации: «Население Таджикистана имеет свои местные корни, свое местное происхождение, причем одна часть его была тесными этническими и культурными узами связана с Согдом, а другая – с Бактрией. К первой нужно отнести весь северный Таджикистан, а ко второй – долины Кафирвигана и Вахта, а в прошлом и Сурхан-Дарьи... Области, связанные с Согдом и Бактрией и составляют ведущие в культурном отношении части Таджикистана, в силу чего они и должны в первую очередь быть изученными...»¹⁰⁵. Согласно отчету Якубовского, задачи таджикской экспедиции напоминают цели и методы экспедиций не только в КазССР, но и в других республиках Средней Азии. Четыре взаимосвязанные цели были особо важны:

1. Археологическая экспедиция направлена на изучение «самых темных эпох» и «белых пятен», которые были плохо известны по письменным источникам, но с четким разграничением по территориям союзных республик.

2. Историческую топографию региона необходимо изучать по текстам на «восточных» языках.

3. Археологические исследования нужно проводить в окрестностях городов и вдоль дорог между ними; особое значение имело точное определение местоположения древних городов, которые до сих пор были известны только по сведениям, содержащимся в старинных текстах; только потом можно начинать постоянные работы в этих городищах.

4. Все архитектурные памятники необходимо систематически регистрировать.

Национализация казахской археологии в конце 1940-х и 1950-х гг

Прерванная войной, археологическая работа в Казахстане прошла через интенсивное институциональное строительство. В 1945 г. был создан Институт истории, археологии и этнографии в Алма-Ате, с отделением археологии, которое организовало ряд местных экспедиций в центральную, восточную (Семиречье) и южную (долина реки Сырдарья) части Казахстана. Экспедицию в Центральный Казахстан возглавил казахский историк Алькей

ник экспедиции Якубовский. Отчет об экспедиции в 1946 г., лл. 1-10.

¹⁰⁴ РАНА ИИМК, ф. 35, 1946, д. 60, Согдийско-таджикская экспедиция совместно с Эрмитажем и ИЯЛИ Тадж. ФАН. Начальник экспедиции Якубовский. Отчет об экспедиции в 1946 г., л. 2.

¹⁰⁵ РАНА ИИМК, ф. 35, 1946, д. 60, Согдийско-таджикская экспедиция совместно с Эрмитажем и ИЯЛИ Тадж. ФАН. Начальник экспедиции Якубовский. Отчет об экспедиции в 1946 г., л. 5.

Маргулан¹⁰⁶, первый ученый, проанализировавший археологические находки в Казахстане с позиций национальной истории.

А.Х. Маргулан родился в 1904 г. в Павлодарской области¹⁰⁷. В детстве он учился у местных богословов в своей деревне, следуя традиционной системе образования и заучивания классических текстов наизусть. В 1921 г. он отправился в Семипалатинск, где пять лет учился в местном педучилище. После его окончания он был направлен в Ленинград, где жил с 1925 по 1938 гг. Будучи первым казахстанским ученым, прошедшим ленинградскую школу востоковедения, Маргулан писал в автобиографии, что он получил бесценный опыт от занятий с В.В. Бартольдом, Н.Я. Марром и И.И. Мещаниновым¹⁰⁸. В 1931–1934 гг. он был аспирантом в ГАИМК, изучал историю материальной культуры и искусства Средней Азии, но потом заболел и вернулся к работе только в 1937 г. В 1939–1945 гг. Маргулан работал в казахстанском филиале АН СССР, совмещая эту обязанность с преподаванием в КазГУ. Он защитил диссертацию в 1943 г. в Ленинграде, во время блокады¹⁰⁹.

Так как Маргулан учился в Ленинграде, это создало ему репутацию специалиста в области археологии Средней Азии и письменных источников; поэтому администрация недавно созданного Института истории, археологии и этнографии поручила ему задачу «перевода письменных источников по казахской истории»¹¹⁰. Однако в своих исследованиях Маргулан был сосредоточен только на археологии. В 1940-х годах Алькей Маргулан организовал ряд экспедиций в несколько древних городов в центральной части Казахстана и долине реки Сырдарья.

В 1947 г. Маргулан вместе с другими представителями казахской интеллигенции оказался под серьезным ударом: он был подвергнут резкой критике за «извращение» казахской истории и поддержку пантюркизма¹¹¹. Эта новая волна репрессий последовала после распоряжения «О грубых ошибках Института языка и литературы», изданного ЦК Компартии Казахстана в январе 1947 г. Весь институт, в том числе его отделение изучения казахского фольклора и книга Ермухана Бекмаханова о казахах в 1820-1840-х гг., подверглись резкой критике¹¹². Во время этих политических неурядиц Маргулан закончил книгу по истории появления городской культуры на юге Казахстана, но опубликовать ее удалось лишь в 1950 г.¹¹³

В своей монографии Маргулан сформулировал три основных положения. Опираясь на труды Толстова, Якубовского и Бернштама, он подверг резкой критике приверженность Семёнова к арийской теории происхождения городов Средней Азии. По словам Маргулана, Семёнов отрицал существование городской культуры и монументальной архитектуры среди кочевых тюрков, т. е. среди казахов¹¹⁴. Маргулан же, напротив, пытался продемонстрировать, что развитая городская культура существовала на территории Казахской ССР не только в

¹⁰⁶ Акишев К.А. Археология Казахстана за советский период // Советская археология 4 (1967). С. 62–78; Маргулан А.Х. Археологические разведки в Центральном Казахстане (1946) // Известия Академии наук КазССР. Серия историческая 49/4 (1948). С. 119–145.

¹⁰⁷ Маргулан А.Х. Автобиография // АВ ИВР РАН, ф. 152, оп. 3, номер 392, д. 339.2, л. 6.

¹⁰⁸ Там же, л. 7.

¹⁰⁹ Алькей Хаканович Маргулан (Материалы к биобиблиографии ученых Казахстана). Алма-Ата, 1984. С. 23.

¹¹⁰ Объединенный ведомственный архив Комитета науки Министерства науки Республики Казахстан (ОВА КН МН РК), ф. 11, оп. 1, д. 7а, св. 1, Тематический план научно-исследовательских работ Института на 1946, л. 1.

¹¹¹ Ахинжанов М., Турсунбаев А. Профессор Маргулан извращает историю // Казахстанская правда, 1947, март 5, июнь 27; Айдарова Х.Г. Националистические извращения в вопросах истории Казахстана // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия историческая 4 (1948). С. 20–22.

¹¹² Бекмаханов Е.Б. Казахстан в 20-40-е годы XIX в. М., 1948.

¹¹³ Маргулан А.Х. Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана. Алма-Ата, 1950.

¹¹⁴ Там же. С. 6. Ср.: Семенов А.А. Уникальный памятник агнографической среднеазиатской литературы XVI века // Известия Узбекского филиала Академии наук СССР (1940). С. 52–62.

ее южных регионах, но и севернее, в Центральном Казахстане, где он обнаружил остатки ирригационной системы и ряд населенных пунктов.

Маргулан пришел к выводу, что города всегда присутствовали на территории Казахстана и что оседлая цивилизация непрерывно развивалась. Хотя казахи вели войны с узбеками за контроль над Сырдарьинской областью, средняя и нижняя части долины реки Сырдарья со всеми городами вокруг нее всегда (именно так!) принадлежали казахам¹¹⁵. Маргулан в данном случае не заострял внимание на этнической принадлежности населения города, но из контекста идея ясна: города всегда принадлежали казахам, и казахская городская цивилизация развивалась в основном на территории современной республики. Маргулан тем самым отверг концепции Бартольда и Семенова, заменив иранскую версию происхождения национальной концепцией.

Тем не менее, желание Маргулана продвинуть городскую культуру Южного Казахстана в северном направлении не была поддержана Бернштамом, ведущим специалистом в этой области. После войны Бернштам возобновил свою экспедицию (которая с 1947 г. называлась Южно-Казахстанской археологической экспедицией, ЮКАЭ) и занялся обучением нового поколения. Он отверг идею Маргулана о том, что археологические памятники Центрального Казахстана были свидетельством казахской городской и оседлой культуры. Вместо этого Бернштам утверждал, что находки в Центральном Казахстане свидетельствуют лишь о том культурном влиянии, которое Отрар оказал на северные территории. В 1947–1948 гг. Бернштам исследовал эти центральные территории, которые ранее посетил Маргулан, и разбил построения своего коллеги в пух и прах:

«Раскопки в сочетании с разведками 1947-48 гг. в значительной степени прояснили культурное лицо Северного Каратау. Здесь господствовала культура кангюев, в значительной степени находившихся в лучах отраженного света Сыр-Дарьи и Таласа. Поселения, особенно с VI в. были форпостами упомянутых оазисов. Но сколь далеко шло это влияние на севере? Сколько глубоко в степи смогла проникнуть оседлая культура этого района, где северные склоны Каратау уже выступают и в Ак-Тепе и даже в Тарса-Тепе в периферийном варианте? Для ответа на этот вопрос мы провели последний Чуйский маршрут от Тарса-Тепе через Моюнкумы в низовья Чу до Тасты, а там на восток до меридиана Тараза, до интригующей крепости Кызыл-Курган.

Помимо вопроса, поставленного перед нами всем ходом двухлетних работ этот район интриговал отмеченными всеми картами двумя укреплениями: Тасты и Кызыл-Курган, сообщением об интенсивной оросительной системе, восприятием Центрально-Казахстанской экспедицией А.Х. Маргулана всех этих явлений как свидетельство некогда (при кыпчаках?) развитой земледельческой культуры в этих районах кочевников.

Маршрут был пройден и дал категорический ответ, что никакой древней земледельческой культуры здесь не было. Огромная оросительная сеть, отмеченная в районе Джуван-тепе почти до озера Инке, тянувшаяся на десятки километров и на 20 км в ширину только по левому берегу Чу, даже если учесть миграцию пашенных угодий из-за засоления почв или системы перелогов, все же должна была строиться, поддерживаться и осваиваться значительными людскими резервами. Если учесть, что на маршруте в 200 км было встречено только одно селище древности (Тасты), да и то типично кочевое стойбище 6–8 вв. с зольным слоем мощностью в 28 см., то ни о каком соответствии ирригационной системы с поселениями древнего человека говорить не приходится. Тасты и Кызыл-Курган относятся к явлениям XIX в. Первая кокандского типа крепость, вторая – того же времени караван-сарай, выстроенный и не бывший быть может в употреблении. Да и можно ли ограду в 30 м. с длинной стен возводить в ранг городов нижнего Чу? Размаху ирригационной системы соответ-

¹¹⁵ Там же. С. 81.

ствуют лишь развалины казахских поселений XIX в., явившихся видимо создателями здесь, возможно узбекскими выходцами из Сузака, эти благоустроенные поля «кочевого» земледелия и ничто более. Наиболее северной границей земледелия, примыкающей к степям, явился прежде всего Талас и отчасти, но в десятки раз скромнее по масштабу поселения северного Каратау, развивавшиеся не без влияния Таласа и Сыр-Дарьи»¹¹⁶.

С 1947 г. археологические исследования на юге Казахстана были продолжены двумя учениками Бернштама – Г.И. Пацевичем (1893–1970)¹¹⁷ и Е.И. Агеевой (1916—?)¹¹⁸. Пятилетний план научных исследований Института истории, археологии и этнографии включал в себя археологические работы не только в центральном Казахстане, но и в бассейне р. Сыр-дарьи, в районе рек Талас и Чу, а также в городе Сарайчик¹¹⁹ на северо-западе Казахстана. Основной целью Южно-Казахстанской археологической экспедиции (ЮКАЭ) было изучение казахского этногенеза. В сентябре – октябре 1948 г. эта экспедиция, в которой принимали участие Бернштам, Агеева, Пацевич, Кляшторный и другие, занималась исследованием городища Отрар.

Говоря об этом городище, Бернштам писал, что Отрар привлекателен для ученых не из-за «Отрарской катастрофы» 1219 г. (к которой мы вернемся позже) и не из-за смерти Тимура в Отраре в феврале 1405 г., а из-за того, что этот город упоминается почти во всех средневековых арабских и персидских исторических хрониках¹²⁰. В 1948 г. в ходе экспедиции Бернштама был закончен предварительный обзор Отрарского оазиса и сделан вывод, что это место было самым важным на средней Сырдарье и требует детального изучения в рамках стационарной экспедиции.

Сырдарьинская область в конечном счете стала главным объектом интереса казахской археологии, так как имела важнейшее значение в исследовании казахского этногенеза и процесса перехода кочевников на оседлость. В одном из своих докладов Агеева указывает, что необходимо начать активные постоянные работы по Отрару так таковому¹²¹. Ввиду политического значения региона и великолепия археологических памятников средней долины Сыр-дарьи, с 1940-х гг. основные усилия казахстанской археологии были сконцентрированы на юге страны. В то время как Бернштам работал на участке средней Сырдарьи, Сергей Толстов с его хорезмской археолого-этнографической экспедицией работал в ее низовьях, ближе к Аральскому морю¹²².

Вот как Агеева прокомментировала результаты археологических исследований на участке средней Сырдарьи 1940-х гг.:

¹¹⁶ Бернштам А.Н. Древний Отрар (предварительный отчет Южно-Казахстанской археологической экспедиции 1948 года) // Известия Академии наук Казахской ССР, серия археологическая 3 (1951). С. 96; РАНА ИИМК, фонд 35, опись 1, 1948, дело 145, Казахская АН совместно с ЛОИИМК Южно-Казахстанская экспедиция, Бернштам. Предварительный отчет о работе экспедиции в 1948 году, лл. 15–20.

¹¹⁷ Г.И. Пацевич родился в Белоруссии, в 1914 г. окончил Московский археологический институт; в 1934–1938 гг. работал в качестве научного секретаря в музее Алма-Аты в Казахстане, а в 1945–1955 гг. – в Алма-Атинском институте истории, археологии и этнографии.

¹¹⁸ Е.И. Агеева окончила археологическое отделение исторического факультета Ленинградского университета; с 1947 г. она работала в Институте истории, археологии и этнографии г. Алма-Аты.

¹¹⁹ Этот город был основан Батыем, знаменитым внуком Чингисхана, и являлся важным священным местом для монгольской аристократии. См. В.В. Трепавлов. Сарайчук: переправа, некрополь, столица, развалины // Тюркологический сборник 2007, ред С. Г. Кляшторный, Т.И. Султанов и Д.М. Исааков. Москва: Восточная литература, 2002. С. 225–244.

¹²⁰ Бернштам А.Н. Древний Отрар. С. 81; ср.: РАНА ИИМК, фонд 35, опись 1, дело 145, Казахская АН совместно с ЛОИИМК. Южно-Казахстанская экспедиция, Бернштам. Предварительный отчет о работе экспедиции в 1948 году, лл. 1–3.

¹²¹ ОБА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 69, связка 4, Краткий отчет о работе Южно-Казахстанской археологической экспедиции 1950 года, лл. 1–3.

¹²² Агеева Е.И. Обзор археологических исследований Сыр-Дарьи и Семиречья [не дат.] // Архив Института археологии Министерства образования и наук Республики Казахстан (АА МОН РК), дело 615, л. 38.

«Работы археологов дали возможность утвердительно ответить на вопрос об историчности народов, населяющих Казахстан, показать, что эти народы были активными субъектами, а не объектами истории, что они внесли свой вклад в развитие общечеловеческой культуры».

Работы археологов разбили миф об единстве тюркского мира, установили, что народы Средней Азии, говорящие на языке тюркской системы, имели каждый свою конкретную историю, свой этнос и каждый представляет из себя отдельное самостоятельное историческое образование, отличающееся друг от друга целым рядом своеобразных черт (свой язык, свой этнос, своя культура). Оказалась разбитой и паниранистская теория и теория об европоцентризме человеческой культуры, представители которой утверждали, что в Средней Азии (в том числе и в Казахстане) нет ничего созданного ее народами, что все это продукт завоза и культурных влияний персидского народа, нанесен также удар теории извечного феодализма в Средней Азии»¹²³.

Агеева и Бернштам рассматривали все экспедиции до 1950 г. как предварительные, направленные только на поиск «основных исторических участков», после чего в 1951 г. начали проводиться постоянные работы в Отрарском оазисе. Именно эти постоянные изыскания позволили археологам Казахстана утверждать, что города на территории республики появились не в IX–X вв., а гораздо раньше и что они были результатом автохтонного развития и не являлись продуктом влияния Трансоксианы¹²⁴. Государство обеспечило необходимую финансовую поддержку для проведения археологических экспедиций в регионе, так как эти экспедиции вносили видимый политический и культурный вклад, проливали свет на прошлое казахов и легимитизировали тем самым современные политические границы.

Бернштам сожалел, что, несмотря на регулярные экспедиции с 1930-х гг., происхождение и характер таких крупных городов, как Отрар, Сыгнак и Сауран, до сих пор неизвестно. Бернштам предположил, что развитие городов в этом регионе, вероятно, отличалось от городов в Семиречье, где поселения представляли собой древние согдийские колонии¹²⁵. Согласно Бернштаму, изучение этого вопроса помогло бы наконец определить границы согдийского культурного влияния в регионе. При этом он старался избегать вопроса о происхождении казахов, очевидно, стараясь не ввязываться в сильно политизированный национальный дискурс¹²⁶.

Итак, Маргулан критиковал Семенова за его арийскую теорию, в то время как Бернштам указывал на ошибки Маргулана в его интерпретации селищ в центральной части Казахстана. В 1952 г. все они подверглись критике со стороны казахстанского историка Сергея Шахматова, который тогда работал в Институте истории, археологии и этнографии. Критика Шахматова явно была частью политической борьбы с «космополитизмом». Шахматов выявил ряд систематических «ошибок» в казахской археологии. В ходе политической кампании он обвинял археологов Сергея Толстова и Александра Бернштама в следовании яфетической теории Марра¹²⁷. И вот арийская теория была вновь использована против Бернштама, Массона и даже Якубовского. Шахматов заявил, что их учитель и коллега В.В. Бартольд

¹²³ Там же., л. 45.

¹²⁴ Агеева Е.К. Предварительный отчет о работах Южно-Казахстанской археологической экспедиции 1951 г. // ОБА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 81, связка 5. Краткий предварительный отчет о работах Южно-Казахстанской археологической экспедиции Института и сообщения о работе Хорезмской экспедиции на территории Казахстана в 1951 г. лл. 18–31.

¹²⁵ Такие же идеи встречаются в недавнем исследовании о согдийских поселениях в Семиречье: *de la Vaissiere E. Sogdian Traders: A History*, translated by J. Ward (Leiden: Brill, 2005), p. 114.

¹²⁶ *Shnirel'mcin V.A. "From Internationalism to Nationalism"*, pp. 128–129.

¹²⁷ Шахматов В.Ф. О некоторых ошибках в археологическом изучении Казахстана // Вестник Академии наук КазССР 1 (82) 1952. С. 92–94. О Марре и его теории см.: *Slezkine Y. N. la Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenesis. Slavic Review* 55, 4 (1996), pp. 826–862.

был одним из основателей согдийской теории происхождения городов в Семиречье и на юге Казахстана, которая противоречит аксиоме об автохтонном характере древних культур на территории Казахстана. По мнению Шахматова, все эти ученые, в том числе и ранний Якубовский, утверждали, что городскую цивилизацию в Казахстан завезли иностранные завоеватели, иранцы (согдийцы) и арабы. Шахматов считал это утверждение результатом преувеличения роли согдийцев в регионе, приводящим к мнению о «неисторичности» народов Казахстана и разделению на передовые и отсталые народы¹²⁸.

Однако такая интерпретация в корне не соответствовала тому, о чем говорил Бернштам на конференции ГАИМК в 1948 г., а именно, что археологи на самом деле смогли показать историческую роль народов Средней Азии, он даже сравнил их многовековую историю с историей древних цивилизаций Египта и Месопотамии¹²⁹. В официальном письме к президенту Академии наук СССР участники конференции ГАИМК справедливо указали, что успех советской среднеазиатской археологии способствовал написанию истории Узбекистана, Туркменистана, Киргизии, Таджикистана и, на мой взгляд, также Казахстана¹³⁰. Теперь же, в 1952 г., обе стороны утверждали, что они боролись против расистских теорий, против различия между народами, но все ученые признали местное происхождение казахской городской культуры. Археологи должны были найти связь между древними городищами и современным населением.

Ученики Бернштама следовали новому тренду: Агеева и Пацевич в совместной статье о городах Южного Казахстана пришли к выводу, что гипотеза о согдийском происхождении городов была неверна и что все археологические и нарративные источники указывают на независимое и непрерывное развитие городской культуры в регионе с первых веков нашей эры. Несмотря на то, что эти города возникли независимо друг от друга, Агеева и Пацевич все же соглашались с тем, что структура казахских городских поселений была схожа с трансоксианскими примерами¹³¹.

Период 1940-1950-х гг. был временем перехода от организации работы ленинградских специалистов на месте к сотрудничеству с местными кадрами, а затем и к появлению казахской ветви восточной археологии. Бернштам в это время передал свои полномочия в качестве главы Южно-Казахстанской археологической экспедиции своей ученице в Алма-Ате Е.И. Агеевой. Подготовка научных кадров была важной проблемой на повестке дня. В 1955 г. один из историков в Алма-Ате, Б.С. Сулейменов, подчеркнул: «по специальности “археология” нам необходимо готовить научные кадры в совершенстве владеющие восточными языками, а кто ими не владеет, не сможет решать задач, поставленных перед археологами»¹³². С 1951 г. Южно-Казахстанская экспедиция формально управлялась отделением археологии Института истории в Алма-Ате, и никакие документы по этому региону не отправлялись в архив ГАИМК в Ленинград. В то время как институционально казахская археология становилась, таким образом, независимой, по-прежнему нужны были специалисты из Ленинграда, чтобы проводить по крайней мере часть работ и предоставлять методологические консультации. Тем не менее, вместе с перемещением центра подготовки и координации из

¹²⁸ В.Ф. Шахматов. О некоторых ошибках. С. 96–97.

¹²⁹ РА НА ИИМК, фонд 312, опись 1, 1948, дело 277. Пленум, посвященный археологии Средней Азии. Ленинград, лл. 17–18.

¹³⁰ Там же, дело 280. Резолюция, принятая на пленуме, посвященном археологии Средней Азии, и письмо к президенту АН СССР от 31 марта 1948 года, л. 4.

¹³¹ Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана // Труды Института истории, археологии и этнографии, вып. 5, Археология. Алма-Ата, 1958. С. 72, 214.

¹³² ОБА КН МОН РК, фонд 2, опись 10, дело 10.8, Переписка с Институтом истории по научным вопросам за 1955 год, 1955–1956, л. 138.

Ленинграда в Алма-Ату мы наблюдаем полномасштабную национализацию археологии, а с конца 1950-х гг. казахская археология и вовсе ориентируется на национальный дискурс.

Кемаль Акишев и «Отрарская катастрофа»

«Отрарская катастрофа» стала одним из самых распространенных мифов в среднеазиатской историографии. Оазис Отрар (Фараб) включает в себя большую территорию (около трехсот квадратных километров) на месте слияния рек Арысь и Сырдарья. Центр оазиса расположен в нынешнем месте археологических раскопок Отрар-тобе, охватывающем более двухсот гектаров. Центр города (шахристан) Отрара возвышается на 10–18 м над окружающим ландшафтом. Для советских историков основным источником для изучения монгольского завоевания и разрушения Отрара было сочинение XIII в. «Тарих-и Джахангуша» («История завоевателя мира»), написанное Джувайни (1226–1283)¹³³. Согласно этому источнику, Чингисхан направил делегацию к Иналчику Каир-хану, правителю Отрара. Этот наместник Хорезмшахов убил монгольских посланников, что и стало поводом для монгольского нашествия и полного уничтожения Отрара в 1219 г. В годы Великой Отечественной войны этот сюжет был популяризирован в историческом романе известного узбекского писателя Миркарима Осима (1907–1984) и подавался в духе сопротивления иностранным захватчикам¹³⁴.

Эта история выглядит довольно убедительно, но вызывает и некоторые сомнения. Советские ученые выяснили, что Отрар быстро восстановил свое прежнее значение регионального центра; вскоре после монгольского нашествия отрарские монеты были снова в обращении, что вряд ли было бы возможно, если бы город был полностью разрушен, а все его население вырезано¹³⁵. По всей вероятности, были снесены только городские стены. Кроме того, археологические исследования на месте Отрара не выявили стратиграфического слоя с признаками пожара, который мог бы отложиться в результате событий 1219 г.¹³⁶ В результате геологоразведочных работ в 1947 г. Бернштам признал, что, независимо от степени разрушений со стороны монголов, экономический фактор оказался сильнее политического: в городах жизнь не исчезла¹³⁷. Другими словами, в случае Отрара рукописные тексты – сфера деятельности востоковедов – явно противоречили археологическим свидетельствам. Тем не менее советские ученые продолжали опираться на тексты, то есть верили в миф, что Отрар был полностью уничтожен. Это подводит нас к вопросу о том, какую политическую роль имел этот миф в казахском национальном дискурсе в послевоенный период. Центральной личностью здесь – это Кемаль Акишев (1924–2003), крупнейший исследователь Отрара.

Кемаль Акишевич Акишев родился в Павлодарской области в 1924 г. По словам его ученика Карла Байпакова, Акишев был племянником К.И. Сатпаева (1899–1964). Когда родители Кемалья умерли от голода 1930-х гг., Сатпаев забрал его и его брата из детского

¹³³ *Абусеитова М.Х.* Джувайни об отрарской катастрофе // Вопросы истории (КазГУ) 1 (1975). С. 107–112. Эта же история известна у другого автора, ан-Насави: Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны. Критический текст, пер. с арабского, предисловие, комментарии, примечания и указатели З.М. Буниятова. М., 1996. С. 72–77 (рус. перевод), 40–45 (на арабском).

¹³⁴ *Осим М.* Утрор. Тарихий повесть. Ташкент, 1947. Роман был закончен в 1944 и по большей части основан на труде Джувайни.

¹³⁵ *Настич В.Н.* К периодизации монетной чеканки Отрара и ее роли в денежном хозяйстве города и области // Ближний и Средний Восток: товарно-денежные отношения при феодализме [Бартольдские чтения 1978]. М., 1980. С. 162–171; *Его же.* Новые факты из истории монетного производства и денежного обращения в Южном Казахстане (XIII–XVII вв.) // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии: материалы Всесоюзного совещания. Алма-Ата: Изд-во Наука КазССР, 1983. С. 143–152.

¹³⁶ Интервью с А.К. Акишевым, Центральный Государственный музей Республики Казахстан, Алматы, 12 июля 2010 г.

¹³⁷ *Бернштам А.Н.* Археологические работы в Южном Казахстане // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Т. 26. Ленинград, 1949. С. 131–133.

дома и занялся их воспитанием¹³⁸. Известный геолог Сатпаев стал позже действительным членом АН СССР (1946) и первым президентом Казахской академии наук. В ходе репрессий 1951 г. он лишился занимаемой должности, но в 1955 г. вернулся в свой кабинет. Сатпаев внес значительный вклад в организацию Академии наук Казахской ССР в целом и в развитие геологического направления в частности¹³⁹. Несомненно, наличие такого покровителя было важным фактором в биографии Акишева. По словам Байпакова, «Кемаль Акишев получил хорошее образование в Алма-Ате [...] В 1941 г. он окончил среднюю школу и сразу же отправился на фронт. Акишев очень гордился тем, что принимал участие в военных действиях, а Сталин оставался для него героем. После войны он переехал в Ленинград, где он изучал археологию с Михаилом Петровичем Грязновым в ГАИМК. После защиты кандидатской диссертации Акишев вернулся в Алма-Ату, где он возглавлял с 1954 до 1991 гг. отделение археологии в Институте истории, археологии и этнографии, когда был создан независимый Институт археологии. В 1995–1996 гг. Акишев находился в Астане, где он открыл центр археологии в Евразийском университете»¹⁴⁰.

Акишев прежде всего интересовался древними городами на юге Казахстана. Для него (и его ученика Байпакова, который долгое время возглавлял Институт археологии им. А.Х. Маргулана) Южный Казахстан всегда представлялся «колыбелью казахского народа»¹⁴¹. Акишев добился значительной государственной поддержки в исследованиях Отрара, доказав важность этого региона для национальной идентичности казахов. Его первый проект раскопок восходит к 1965 г., когда Акишев при поддержке директора Института истории, археологии и этнографии А.Н. Нусупбекова и его заместителя Г.Ф. Дахшлейгера написал заявку в Президиум Академии наук Казахской ССР. Эта заявка получила одобрение со стороны Динмухамеда Кунаева (1912–1993), главы Компартии Казахстана¹⁴². Кунаев осознавал значение Отрара и щедро спонсировал проект. Акишев рассчитывал на огромный бюджет: 100 000 рублей за разведывательные работы и затем по 500 000 рублей каждый год. В общей сложности Акишеву необходимы были десять миллионов рублей для ведения работ сроком на 20 лет. Без сомнения, на карту были поставлены серьезные политические интересы, и Акишев сделал все возможное, чтобы заинтересовать официальные лица в казалась бы исключительно научной проблеме¹⁴³. В конце концов Отрарский проект Акишева был поддержан Президиумом Академии наук Казахской ССР в 1966 г.¹⁴⁴

Акишев прибег к интересному ходу, чтобы привлечь внимание: в заявке проекта он указал, что, согласно древним арабским источникам (он не уточнил, каким именно), в Отраре прежде находилась большая библиотека рукописей, которая по своим размерам могла быть сравнима только с легендарной Александрийской библиотекой¹⁴⁵. Этому не существовало

¹³⁸ Интервью с К.М. Байпаковым, Институт археологии имени А. Х. Маргулана, Алматы, 16 июня, 2010.

¹³⁹ *Сарсекеев М.* Сатпаев, М., 1980.

¹⁴⁰ Интервью с К. М. Байпаковым, Институт археологии имени А. Х. Маргулана, Алматы, 16 июня 2010.

¹⁴¹ *Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б.* Древний Отрар. Топография, стратиграфия, перспективы. Алма-Ата, 1972. С. 208.

¹⁴² Кунаев был первым секретарем ЦК Компартии Казахстана в 1960–1962 гг. и затем в 1964–1986 гг.; в течение того промежутка времени он занимал пост президента Казахстанской академии наук.

¹⁴³ ОВА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 771, связка 60. Докладная записка и другие документы по организации археолого-этнографической экспедиции в Отрарском оазисе, 1969, ф. 5; Там же., дело 384, связка 26. Докладная записка в ЦК КП Казахстана об археологических исследованиях. 1965 год, л. 4.

¹⁴⁴ Там же, дело 771, связка 60. Докладная записка и другие документы по организации археолого-этнографической экспедиции в Отрарском оазисе, 1969, л. 4.

¹⁴⁵ «Существуют полулегендарные сведения о большой коллекции древних рукописей в Отраре. Их число может достигать нескольких десятков тысяч книг». См.: ОВА КН МОН РК, ф. 11, опись 1, дело 1453, связка 145. Документы по завершённой теме «Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан (генезис и эволюция культур)», 1976–1980 годы, л. 1; ОВА КН МОН РК, ф. 11, опись 1, дело 771, связка 60. Докладная записка и другие документы по организации археолого-этнографической экспедиции в Отрарском оазисе, 1969, л. 2. См. также *Малов В.* Легенда или реальность? // В мире книг 8

никаких доказательств, кроме упоминания в третьем издании истории Казахской ССР 1957 года¹⁴⁶; вплоть до сегодняшнего дня, спустя более чем сорок лет раскопок, от этой «библиотеки» не найдено и следа. Стараясь найти больше аргументов для объяснения культурного значения Отрара для казахов, Акишев также утверждал, что Отрар (в древности Фараб) был родиной известного философа ал-Фараби (873–950) и даже «поэта» Ахмада Ясави¹⁴⁷.

Хотя Отрар уже достаточно долго находился в центре внимания ученых, потребовалось целых три года подготовительной работы, прежде чем были начаты стационарные раскопки. 24 декабря 1970 г. Президиум Академии наук Казахской ССР официально утвердил создание Южно-Казахстанской археологической экспедиции (ЮКАЭ), которая должна была заниматься изучением прошлого региона от каменного века до позднего средневековья¹⁴⁸. Археологи начали работать на обширной территории, также занимаясь раскопками больших населенных участков конца XVIII в. Большой объем этих работ сделал эту экспедицию крупнейшей во всем Советском Союзе.

В своей заявке о продолжении финансирования экспедиции в 1971–1975 гг. Акишев вновь указал на политическую значимость проекта. Во-первых, артефакты, обнаруженные в Отраре, доказали существование местной культуры со времен античности, а также независимого развития сельского хозяйства и городской цивилизации в Казахстане. Акишев, таким образом, отделил Отрар от общего наследия Средней Азии и отверг предположение о совместном происхождении оседлой городской культуры. Во-вторых, Акишев утверждал, что Отрар является ключевым регионом для понимания казахского этногенеза; в частности, антропологические исследования в Отраре могли бы обеспечить базу для изучения формирования внешнего облика казахов. Этот тезис был основан на существующем убеждении в том, что вся Отрарская область была всегда населена предками казахов. В-третьих, исследования Отрара могли бы предоставить важные сведения для обнаружения и исследования древних ирригационных и водопроводных систем. И, наконец, новые материалы из Отрара могли бы опровергнуть расистские мифы буржуазной (т. е. западной) историографии о предполагаемой отсталости казахов и отсутствия у них истории¹⁴⁹. Это были веские политические доводы для археологических работ.

На основе полученных археологических данных Акишев и его коллеги написали несколько монографий по древней истории Отрара¹⁵⁰. Отрарская экспедиция, наконец, позволила Акишеву и Байпакову говорить о непрерывности социального развития в регионе с эпохи каменного века. Открытие артефактов эпохи палеолита показало, что Казахстан был одним из первых мест на Земле, где жили люди. Все это имело целью доказать автохтонность казахского народа в границах КазССР¹⁵¹. В то же время Акишев утверждал, что он против автохтонной теории происхождения народов в ее «вульгарной» форме, а вместо этого рассматривал формирование казахского народа как слияние коренного (ираноязычного) индо-

(1975). С. 87–88.

¹⁴⁶ История Казахской ССР, т. 1. Алма-Ата: Наука, 3-е изд., 1957. С. 117.

¹⁴⁷ ОБА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 938, связка 2. Отчет старшего научного сотрудника ЛО ИА АН СССР А.М. Белинского по итогам командировки по археологическому исследованию Отрарского оазиса. Заключение о проблемных работах ЮККАЭ в Отрарском оазисе, 1972, л. 4. Ср.: *Мингулов Н.* Абунабир Фараби // Великие ученые Средней Азии и Казахстана (VII–XIX вв.). Алма-Ата, 1965. С. 25–29.

¹⁴⁸ *Савельева Т.В., Костина Д.М.* Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан, проблемные исследования Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции. 1971–1985. Алма-Ата: Наука, 1986. С. 3.

¹⁴⁹ ОБАКН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 882, связка 74., План работ отдела и историко-археологических исследований Отрара и Отрарского оазиса на 1971–1975 гг. и объяснительная записка к смете расходов по ним, лл. 5–7.

¹⁵⁰ Основные монографии: *Акишев К.А., Байпаков К.М., Ермакович Л.Б.* Позднесредневековый Отрар. Алма-Ата: Наука, 1981; они же. Отрар в XIII–XV вв. Алма-Ата: Наука, 1987; *Бурнашева Р.З.* Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан. Нумизматические исследования по денежному делу южноказахстанских городов VII–XVII вв. Научно-аналитический обзор. Алма-Ата: Наука, 1989; *Акишев К.А., Байпаков К.М.* Вопросы истории Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1979. С. 19.

¹⁵¹ Там же.

европейского населения с пришлым тюркско-монгольским населением. Тем не менее, Акишев предполагал, что «в местной этнической среде уже был значительный пратюркский элемент»¹⁵².

Исследование Отрара не прекращалось вплоть до 1980-х гг., но после смерти в 1983 г. директора Института истории, археологии и этнографии Акая Нусупбекова и снятия Кунаева с должности первого секретаря ЦК Компартии Казахстана в 1986 г. экспедиция в Отраре постепенно потеряла свое прежнее значение. Казахский фильм «Гибель Отрара» (1991), разработанный в качестве художественного воплощения казахстанской концепции городской цивилизации и «Отрарской катастрофы» в казахской археологии, также символизировал конец целой эпохи¹⁵³.

Заключение

Из трех рассмотренных выше случаев становится ясно, что комплексные экспедиции были весьма характерны для советской археологии в Средней Азии. Такие дисциплины, как восточная археология и текстуальные исследования, с их конкретными методиками были скопированы из советских центров (в основном, Ленинграда) на периферию в национальные республики Средней Азии, где были созданы новые местные исследовательские центры. Несмотря на это, национальный дискурс был порой крайне опасным политическим предприятием; после смерти Сталина мы наблюдаем, что древняя городская культура Южного Казахстана была явно отнесена к памятникам прошлого казахского народа, вразрез с региональным подходом, предложенным Бернштамом и Бартольдом.

Археология и филологическое востоковедение служили инструментом для создания прошлого Средней Азии с национальной точки зрения: в то время как филологи изучали средневековые хроники, которые содержали информацию о предках современных узбеков, таджиков, киргизов, казахов и туркмен, археологи установили прочную связь между древними поселениями, артефактами и архитектурными шедеврами, с одной стороны, и титульными народами союзных республик – с другой. Несмотря на то, что некоторые советские востоковеды подчеркивали, что дистанцируются от политики, востоковедение в советских перифериях было сильно национализировано и политически ангажировано. Ярким примером политического аспекта научной работы является отрарский проект Кемалья Акишева: для того, чтобы подчеркнуть политическую актуальность своей работы, Акишев блестящим образом использовал письменные источники для доказательства и поддержки мифа об отрарской библиотеке и уничтожении города монголами. Ленинградский ученый А.Н. Бернштам, напротив, старался избегать таких конструкций: он не рассматривал свои археологические находки в рамках их национальной принадлежности и не создавал символов казахской идентичности; мы можем предположить, что это одна из причин, почему его карьера в Средней Азии закончилась так внезапно. В отличие от него, Кемаль Акишев был чрезвычайно успешен в достижении своих академических целей; обращаясь к пантеону казахских национальных символов; используя исторический миф, Акишеву удалось организовать самую большую комплексную экспедицию во всем Советском Союзе и создать национальную школу восточной археологии, которая до сих пор рассматривает городскую цивилизацию на юге Казахстана через национальную призму. Эти ученые работали в изменчивом политическом контексте и иногда становились инструментами политической борьбы, но они также знали, как использовать эти «подводные камни» для своих целей.

¹⁵² Акишев К.А. Этнокультурная ситуация в древнем Казахстане // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1988. С. 8–9.

¹⁵³ Сценарий фильма написан Светланой Кармалитой и Алексеем Германом-старшим.

Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии

Владимир Бобровников

Об архивной революции конца XX в., связанной с открытием российских архивов после крушения советского режима, немало говорили и писали¹. Она всколыхнула и Северный Кавказ. Для историков это было голодное и беспокойное, но благодатное время открытия российских архивов. Открылись неизвестные или недоступные прежде частные собрания и провинциальные архивы. В научный оборот введено множество новых источников, не только на русском, но и на различных западных и восточных языках. Пали старые границы, идеологические барьеры и теоретические шоры. К изучению российской истории подключились прежде далекие от русистики востоковеды. В России и за рубежом появилось несколько классических работ о мусульманах окраин. Из них для Кавказа особенно важную¹⁵⁴ роль сыграли сравнительные межрегиональные исследования немецкого исламоведа Михаэля Кемпера о мусульманской духовной элите, знании и власти в Поволжье и Дагестане XIX в.¹⁵⁵, подготовленные с его участием сборники статей и источников о культуре мусульман Российской империи и СССР¹⁵⁶.

Дагестанские историки внесли свою лепту в изучение этой необъятной темы. Начиная с 90-х гг. в центре и на окраинах России хлынул не иссякающий донныне поток публикаций о мусульманах российского и советского Северного Кавказа. В большинстве своем они касались отношений государства с мусульманскими общинами и представляли собой пересказ архивных документов, не отягченный особыми теоретическими рассуждениями и саморефлексией¹⁵⁷. По справедливому замечанию Адиба Халида, внутренняя общественная и частная жизнь мусульман выпадает из поля зрения таких источников¹⁵⁸. В целом положение в источниковедении региона сильно напоминает общее неопределенное и мятущееся состояние современной российской науки. С одной стороны, перед ней открылись новые рубежи, связанные с открытием архивов, о работе в которых не могли помыслить многие поколения историков. С другой – она не может выйти из историографического кризиса, втискивая новые данные в отжившие позитивистские глобальные схемы и беспрестанно пережевывая официозные обществоведческие понятия, унаследованные ею от советской эпохи и эклектически смешанные с обрывками понятийного аппарата науки постмодерна.

Архивная революция оказалась частью и моей биографии. Темой моих исследований служат религиозные и правовые практики мусульман-суннитов Северного Кавказа, в основ-

¹⁵⁴ Из недавних попыток осмыслить архивную революцию как научную проблему стоит отметить международный семинар “Russia and Islam in the archives of Eurasia”, организованный американским кавказоведом Шоном Поллоком в Гарримановском институте при Колумбийском университете в Нью-Йорке 1 декабря 2007 г. Доклады об архивных исследованиях по исламу в России, бывших республиках СССР и Турции, представленные на семинаре, послужили основой отдельного блока публикаций, изданных в журнале “Ab Imperio” (2008. № 4). Настоящая статья представляет собой существенно переработанную русскую версию моего выступления на семинаре 2007 г.

¹⁵⁵ Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998; Idem. Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemein-debiinden zum gihad-Staat. Wiesbaden, 2005. Недавно появился русский перевод первой книги: Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.

¹⁵⁶ Muslim Culture in Russia and Central Asia / Ed. by Kemper M. et al. Vol. 1–4. Berlin, 1996, 1998, 2000, 2004.

¹⁵⁷ См., например: Репрессии 30-х годов в Дагестане / сост. М. Бутаев, Г. Какагаганов, Р. Джамбулатова. Махачкала, 1997. Ср.: Органы государственной безопасности и общество. Кабардино-Балкария (1920–1992). Сборник документов и материалов / сост. и комм. А.В. Казакова. Нальчик, 2007.

¹⁵⁸ См. Khalid A. Searching for Muslim Voices in Post-Soviet Archives // Ab Imperio. 2008. № 4. P. 302–312.

ном из Нагорного Дагестана. Меня в особенности интересует, как в период бесконечных и глобальных государственных реформ, начавшихся на дореволюционном Кавказе еще во второй трети XIX в. и продолжавшихся при советской власти, их жизнь менялась на микроуровне – в сельских общинах, или *джаматах*. Я занимаюсь этим более двадцати пяти лет, где-то с начала 1990-х годов. Наряду с полевыми этнографическими материалами моими источниками служат документы на восточных и русском языках из государственных и частных собраний Дагестана. Для любого историка, которому случилось жить и работать при советской власти, ясно, что постановка такой научной проблемы была по меньшей мере проблематичной даже в позднем Советском Союзе. По этой причине архивная революция продолжает иметь для меня очень личное значение. В этой работе я хочу поделиться наблюдениями, вынесенными из опыта архивной работы в регионе и за его пределами, обсудить некоторые общие проблемы изучения и издания архивных источников, с которыми сталкиваются в своей профессиональной работе востоковеды и историки-русисты.

Мусульмане Дагестана в дореволюционных обзорах и цифрах

Наиболее ценными из публикаций времен архивной революции стали, пожалуй, издания источников. Они совершенно перевернули привычное для поздней советской эпохи представление об исламе как о чем-то далеком и зарубежном. Публикации последних лет показали, что ислам – по крайней мере, на Северном Кавказе – непременно присутствовал в политике и идеологии России. С завоевания региона во второй трети XIX в. до середины XX в. не иссякали проекты переустройства мусульманского сообщества и разные предложения по созданию из лояльной режиму части мусульманской духовной элиты прослойки «мусульманского духовенства» на казенном содержании. В этом направлении особенно много сделал московский историк Д.Ю. Арапов, неутомимый издатель документов и докладных записок об исламе имперского и раннего советского времени. Ему же принадлежит обзорное фундаментальное исследование государственно-мусульманских отношений в Российской империи и ее регионах, включая Северный Кавказ, на протяжении всего периода существования этого государственного образования¹⁵⁹.

В Советском Союзе власти не обделяли мусульман Северного Кавказа своим вниманием. Партия, правительство и органы ГБ неустанно следили за ними, как за малыми неразумными детьми, охраняя их от влияния неофициальных религиозных лидеров. Политика в отношении ислама колебалась от открытых гонений и массовых репрессий до признания «традиционного российского ислама» и создания для мусульман специальных государственных форм религиозной жизни в рамках региональных *муфтиятов*, сочетавших функции высшего шариатского суда, администрации по управлению религиозными имуществами, полиции нравов и органов надзора за политической лояльностью. Такие муфтияты создавались на российском Кавказе дважды – в 1872 г. в Кавказском наместничестве и в 1944 г. в Дагестане и в Азербайджане. Эти учреждения, как и сама империя вместе с Союзом, были сильно бюрократизированы, благодаря чему мы обладаем многочисленными при-

¹⁵⁹ Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII в. – начало XX в.) М., 2004; Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика / сост. и вступ. статья Д.Ю. Арапова. М., 2001; Императорская Россия и мусульманский мир / сост. Д.Ю. Арапов. М., 2006; С.Г. Рыбаков и его «Обзор организации духовной жизни мусульман России» / изд., комм. и предисл. Д.Ю. Арапова, Е.И. Лариной. М., 2006; Д.Ю. Арапов, Г.Г. Косач. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год. Нижний Новгород, 2007; Ислам и советское государство: сборник документов / сост., автор предисловия и примечаний Д.Ю. Арапов. Вып. 1–3. М., 2010–2011.

мерами работы их канцелярий. Целую книгу документов Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) собрал и издал Г.И. Какагасанов¹⁶⁰.

Архивная революция в России и на Кавказе не может продолжаться вечно. В последние годы крупнейшие архивы страны стали закрываться по экономическим причинам. Инакомыслящим в России уже не зажимают рот. Но взамен политических свобод государство лишило впавшую в нищету академическую науку ощутимой поддержки. Первым ударом для русистов всего мира было закрытие на неопределенный срок Российского государственного исторического архива (РГИА) в С.-Петербурге, здание которого было захвачено администрацией города под коммерческие проекты. Недавно новое здание архива открылось на окраине города, но не для историков. Похоже, скоро за ним последует обветшавший Российский государственный военно-исторический архив (далее: РГВИА) в центре старой Москвы, уже почти снесенной усилиями администраций Лужкова и Собянина. Архивы Дагестана и других республик российского Северного Кавказа еще не закрыли своих дверей перед читателями. Доступными здесь остаются центральные республиканские собрания и бывшие партийные архивы, в Дагестане включенные в состав Центрального государственного архива (ЦГА РД). Перешедшие к ФСБ архивы КГБ никогда широко не открывались, а с конца 1990-х годов практически недоступны для историков.

Не следует преувеличивать достижений архивной революции. Существенные претензии можно предъявить к порожденным ею изданиям. Как уже говорилось, представленные в них материалы дают довольно ущербную картину жизни мусульман России. В официальных (и официозных, как правило) источниках мусульманская духовная элита предстает как злостный нарушитель общественного порядка, вечно пытающийся обойти «законы о культах», ускользнуть от государственной регистрации, даже прикарманить деньги верующих¹⁶¹. Мусульмане отчасти сами виноваты в этом, поскольку, по мысли законодателя, они не способны представить себя в государстве и нуждаются в государственных помочах (здесь нельзя не вспомнить «18 брюмера...» Маркса и «Ориентализм» Э. Саида)¹⁶². Кроме того, в подавляющем большинстве постсоветских изданий перепутаны самые банальные исламские реалии и даже арабские имена (например, эпонима движения ваххабитов постоянно называют Абд ал-Ваххабом или даже просто ал-Ваххабом¹⁶³, хотя тот был лишь его отцом!). Многие понятия, вероятно, не были понятны самим издателям и потому не объяснены. Дагестанским изданиям, даже добротному сработанному сборнику Какагасанова, не хватает хорошего исламоведческого комментария.

На Северном Кавказе, как и в других мусульманских регионах России, предметом исследования служат исключительно источники на русском языке. В фондах на арабском языке никто не работает. Помню, просматривая читательские записи в книгах учета Центрального государственного архива Республики Дагестан в Махачкале, я обнаружил имена Г.И. Какагасанова, И.Х. Сулаева и некоторых других знатоков исламско-государственных отношений в бывших партийных и НКВДшных фондах на русском языке. Но к сотням арабских дел фондов шариатских судов (Ф. р-37, р-49, р-182), работавших на территории республики в 1920–1927 гг., еще никто практически не обращался. Это печальное и, к сожалению, повсеместное явление объясняется просто – за редкими исключениями (тот же Д.Ю. Арапов)

¹⁶⁰ Власть и мусульманская религия в Дагестане, 1917–1991. Документы и материалы / сост., введ., примеч. Г.И. Какагасанова, М.М. Амирхановой, Д.М. Бутаева. Махачкала, 2007.

¹⁶¹ См., например: *Сулаев И.Х.* Документы ГАРФ и ЦГА Республики Дагестан о взаимоотношениях институтов государства и ислама второй половины XX в. // Отечественные архивы. 2006, № 2.

¹⁶² *Said EЖ Orientalism.* London, 2003. P. XXVII.

¹⁶³ См., например: *Заурбекова Г.В.* Ваххабизм в Чечне. Сер.: Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 163. М., 2003. С. 5, 12 и далее passim; *Yemelianova G.* Islam in the North-Western Caucasus // СЕМОТИ. Paris, 2004. No. 38: Islam au Caucase. P. 39.

историки-русисты не имеют необходимой востоковедной подготовки, а исламоведы-классики, по устоявшейся с поздних советских времен традиции, занимаются более ранними эпохами. Им современный ислам просто не интересен.

Изучение мусульманских окраин России XIX–XX вв. только по русским источникам дает крайне искаженную картину. Ущербность такого подхода хорошо видна на Северном Кавказе, русификация которого представляет относительно недавнее явление. До 1927 г. языком культуры, школы, власти и закона в Дагестане оставался литературный арабский (*ал-фусха*). Единственным новшеством было введение в делопроизводстве местных судов и сельских администраций григорианского календаря. Но и арабский язык, по дореволюционной российской статистике, знало не более 5 % населения¹⁶⁴. Даже заседания шариатских судов проходили на одном из местных языков и уже после вынесения приговора записывались на арабском. Еще в 60-х годах XX в., путешествуя по отдаленным горным районам, таким как Цунтинский, этнографы и искусствоведы, не владевшие местным наречием, вынуждены были возить с собой переводчика¹⁶⁵. Такую иерархию письменных и устных языков нельзя забывать при анализе архивных документов того времени.

Все это показывает сложность архивной работы в регионе. Как востоковед, я хорошо понимаю своих коллег, призывающих к изучению долго игнорировавшихся источников на восточных языках¹⁶⁶. Это важно, но не решает проблемы, как показывает пример с шариатскими судами в Дагестане. Во многом вопрос упирается в критерии исламскости, по-разному понимаемые востоковедами, этнологами и политологами. Все зависит от того, чему отдать предпочтение – устным источникам, говорящим о живой мусульманской традиции, или нормативным текстам на восточных языках? А если верно последнее, каким именно – Корану и Сунне (идушей от пророка традиции), освященным многовековой традицией, или творчеству современных исламских интеллектуалов? Ответ на эти вопросы в значительной степени зависит от профессиональной подготовки. Конечно, нельзя объять необъятного и заниматься востоковедением и этнологией одновременно, но, как мне кажется, выход из наметившегося источниковедческого кризиса кроется именно в сравнительном изучении различных архивов и, более того, разных типов источников, соперничающих друг с другом, но и дополняющих друг друга. Попробую пояснить свою мысль на примерах из собственного опыта работы в архивах.

От эпохи российского завоевания Северного Кавказа осталось немало анонимных описаний обстановки в регионе, составленных офицерами Кавказской армии. Внешне они выглядят весьма беспристрастно. Возможно, по этой причине многие из них легли в основу так ценившего анонимность и объективность советского нарратива о присоединении Северного Кавказа к России¹⁶⁷. Один случай помог мне понять, что за таким общим «объективным» текстом могут скрываться частные своекорыстные интересы. В 2003 г. московский историк В.А. Захаров опубликовал извлеченную им из фондов РГВИА краткую записку по истории появления на российском Кавказе суфийского братства Накшбандийа-Халидийа и связанного с ним мусульманского повстанчества (мюридизма)¹⁶⁸. Документ был обнаружен

¹⁶⁴ Центральный государственный архив Республики Дагестан (далее: ЦГА РД). Ф. 21. Оп. 5. Ср. Обзор Дагестанской области за 193 г. Темир-Хан-Шура, 1915. Ведомость 19.

¹⁶⁵ Гольдштейн А. Башни в горах Дагестана. М., 1977. С. 53.

¹⁶⁶ Об этом немало писали и говорили известные специалисты по дореволюционной и советской Средней Азии А. Халид и А. Дюдуаньон. Этот тезис красной нитью проходит и в их докладах на конференции *Islamic Institutions and Muslim Culture in the Interwar Soviet Union, 1919–1939*, проходившей в декабре 2009 г. в Университете им. Мартина Лютера в Галле (Германия). Доклады конференции были изданы на английском языке в журнале “*Die Welt des Islams*” (2010. Vol. 50. Nos. 3–4. Special Theme Issue. A Muslim Interwar Soviet Union).

¹⁶⁷ См.: История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. -1917) / Ред. Н.Л. Нарочницкий. М., 1988.

¹⁶⁸ Захаров В.А. Записка «Некоторые сведения, извлеченные из Священной книги Магомета с объяснением шариатского и тарикатского учений» // Сборник Русского исторического общества. Т. 7. Россия и мусульманский мир / под ред. Д.Ю.

в личном фонде участника Кавказской войны (1817–1864) генерала В.И. Гурко. Он не имел ни подписи, ни даты. По упомянутым в тексте именам и реалиям Захаров верно отнес его к 1840–1843 гг. Работая осенью 2005 г. в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии (РФ ИИАЭ. Ф. 1) в Махачкале, я случайно натолкнулся на источник этой записки. Довольно банальный и полный общих мест текст скрывал под собой захватывающую «туземную» интригу.

Оказалось, что Захаровым была опубликована краткая выжимка из записки подполковника Юрьева «Замечания о шариатном и тарикатском учении Шамиля, распространяемом между кавказско-горскими племенами». Юрьев служил в корпусе жандармов Кавказской области и препроводил свою записку императору в Петербург через начальника III Отделения графа А.Х. Бенкендорфа в октябре 1841 г. Записка прошла немало бюрократических инстанций. Бенкендорф передал ее министру иностранных дел князю А.И. Чернышеву, тот – Николаю I, после чего документ был «спущен» вниз в российскую военную администрацию на Кавказ. Сначала он попал к начальнику Кавказской области генералу П.Х. Граббе, затем к командующему Отдельным кавказским корпусом генералу Е.А. Головину, а от него – в Штаб Кавказской армии. Император нашел сообщаемые Юрьевым сведения о причинах возмущения горцев российским владычеством важными и приказал Граббе подготовить ответную докладную записку с руководствами к действию. По этой причине, а также в силу требований бюрократического делопроизводства, записка Юрьева копировалась в разных инстанциях и все более сокращалась. С 7 листов она сократилась в копии Гурко до 2 столбцов!¹⁶⁹

Расследование по делу Юрьева, проведенное российской военной администрацией на Кавказе, показало, что автором записки был вовсе не Юрьев, а его знакомый майор русской армии кабардинец Яков (точнее Якуб) Шарданов, человек пишущий, но кляузный и нечистый на руку. Этнологам он известен как автор одного из первых описаний адатов Большой Кабарды¹⁷⁰. Прежде Шарданов работал секретарем Кабардинского временного суда, но был отставлен от должности по многочисленным жалобам на его притеснения простых кабардинцев и местной мусульманской знати. В особенности Шарданов враждовал с также находившимися на русской службе кабардинским эфенди Шеретлуковым и князем Хаджи-Мисостом Ата-жукиным. Не случайно в записке он обвинил обоих в сношениях с Шамилем и антирусских замыслах. Оставшись не у дел, Шарданов жалуется на «произвол» туземных начальников и «невнимательность приставов магометанских народов из русских чиновников, действиями коих более руководят личные выгоды, чем справедливость», из-за чего, по его уверениям, кабардинцы и перебегают к Шамилю. Оригинал записки 1841 г. был донос Шарданова на Атажукина и Шеретлукова, поданный полковнику Тараскину. Когда по проверке данных его отвергли, Юрьев превратил его в Записку, поправил стиль и подал в обход начальства Кавказской армии царю. Остается сказать, что все кончилось хорошо: в Петербурге поверили не Юрьеву с Шардановым, а кавказским военным и дали обоим кляузникам хороший нагоняй.

Итак, под «объективными» описаниями могут скрываться разборки между фракциями мусульманской элиты на русской службе. Еще большей осторожности требует к себе имперская и советская статистика, которую часто переписывают без всякого анализа. Приведу пример с количеством мечетей. Имперская статистика 1913 г. насчитывала в Дагестан-

Арапова. М., 2003. С. 99–104. Опубликованный В.А. Захаровым документ хранится в Российском государственном военно-историческом архиве (далее: РГВИА). Ф. 232. В.И. Гурко. Он. 1. Д. 22. Л. 40-42об.

¹⁶⁹ Дело, хранящееся в Дагестане, представляет собой машинописную копию, снятую в 70-х годах XX в. с оригинала из РГВИА. № 6448. Л. 1-82. К настоящему времени инвентарные номера дел РГВИА поменялись, и установить точные координаты московского документа пока не удалось.

¹⁷⁰ Рукопись его сочинения была опубликована на полтора года позже, уже в самом конце советской эпохи, кабардинским этнологом Х.М. Думановым: Материалы Я.М. Шарданова по обычному праву кабардинцев первой половины XIX в. / сост., введ. и примеч. Х.М. Думанова. Нальчик, 1986.

ской области 1711 суннитских мечетей, включая 343 пятничные (*джамии* или *джума*). При этом в Андийском и Гунибском округах не было отмечено ни одной действующей пятничной мечети, а в Аварском – всего 19 джума. Эти данные меня очень удивили. Я объехал немало селений этого округа, находящихся ныне на территории Ахвахского, Ботлихского, Гумбетовского, Цумадинского и Цунтинского районов, и посетил там несколько десятков джума-мечетей, построенных в XVII–XIX вв. (самая ранняя из них, в с. Хуштада, датируется по строительной надписи 1600-01 гг.¹⁷¹) и не перестававших работать до закрытия в период сталинских репрессий конца 20-х – начала 40-х годов XX в. В Аварском округе их тоже должно было быть на порядок больше. Причина, вероятно, кроется в неполной отчетности, вызванной задержками в поступлении окружной статистики в центр области.

Учет населения по области был введен только в 1860-1880-е годы. Вести его обязали сельских мулл и шариатских судей (*кади*). Но приучить дагестанских мусульман к российским нормам бюрократического делопроизводства удалось не сразу. В архивах мне попадались инструкции окружных начальников о правилах ведения судебного делопроизводства и метрик, выпущенные в конце 1890-х гг. и даже накануне революции 1917 г. Тем не менее, вплоть до передачи метрик в государственные ЗАГСы в 1920-е гг., власти не сумели добиться регулярной отчетности из селений. Сельские муллы небрежно составляли метрики, не всегда вставляя нужные данные в отведенные для них графы таблиц, перескакивая с года на год, добавляя забытые прежде имена и даты. К тому же метрики сначала писались на арабском языке и только в округах сводились воедино и тогда переводились на русский. Среди копий в моем архиве есть тому яркие доказательства, например, скопированная мной в одной частной библиотеке в Махачкале метрика из с. Анди 1889 г., выдержки из которой я привожу ниже в моем переводе с арабского.

Книга регистраций смертей и браков Андийского сельского суда

¹⁷¹ См.: Бобровников В.О. Новые эпиграфические данные по истории ислама в северо-западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. М., 1999. Вып. 6. С. 75.

<i>номер записи</i>		<i>день</i>	<i>месяц</i>	<i>год</i>
17	умерла Хажар дочь Хамзата сына Газу-хана и супруга Хасана сына Омара	2	мая	1887
18	умерла Патимат дочь Хасана сына Омара	3	мая	1888
15	умер Хангерей сын Хасая сына Муртаза-Али	10	апреля	1887
4	умер Ишк сын Хаджака сына Мухаммед-хана ¹	22	апреля	1889
153	умерла Меседу дочь Илхаса и жена Хамзат-шаха сына Ильяса	10	января	1888
149	Джамалат сын Мурада сына Джамалата умер в день своего рождения	25	августа	1889
144	умерла Карибат дочь Мухаммеда сына Умму-хана	3	декабря	1887
131	умер Умму-хан сын Арза-хана	10	декабря	1887
- ²	умер Булач сын Гамалата сына Раджаба	4	апреля	1887
123	умер Гойтемир сын Мисака сына Маммада	15	сентября	1889

.....

329	Раджаб сын Хур-Мурада сына Хур-Мурада женился на Замзашат дочери Шабаз-Гирея	5	марта	1889
331	Хан-Булат сын Хусейна сына Якуба женился на Айшат дочери Маммада Андийского	6	марта	1889

умер Ишк сын Хаджака сына Мухаммед-хана¹⁷²

Джамалат сын Мурада сына Джамалата умер в день своего рождения¹⁷³

¹⁷² Здесь и далее зачеркнуто в оригинале.

¹⁷³ В оригинале пропущен порядковый номер записи.

326	Аслам-Гирей сын Маммад-Гирея сына Даит-бека женился на Зинхе дочери Рамазана	29	июля	1887
318	Рамазан сын Айкана сына Али женился на Зулмат дочери Мухаммеда	2	июля	1887
303	Гирей сын Батыр-Мурада сына Бек-Мурада женился на Мархият дочери Ихако	8	октября	1888
266	Умму-хан сын Омар-Дибира сын Якуба женился на Зарбат дочери Шабаз-Гирея	6	июня	1889
246	Аслам-хан сын Муртазали женился на Азай дочери Салам-хана	17	декабря	1887
247	Рамазан сын Барта-хана сына Хаза-хана женился на Бекуй дочери Шабана	20	сентября	1887
234	Гаир-бек сын Салта-Гирея сына Исмаила женился на Меседу дочери Хаджи-Маммада	9	марта	1887
231	Джаут-хан сын Гирея сына Маммы женился на Харизаде дочери Кура-Маммада	8	сентября	1889

Поразительно, как здесь «прыгают» даты и порядковые номера. Составитель таблицы словно издевается над имперским бюрократическим порядком. В советской религиозной статистике еще больше путаницы и нестыковок. Причины этого ясны. С одной стороны, в 1920-е годы была уничтожена дореволюционная статистика. С другой, поменялись нормы и критерии ее составления. В разгар антирелигиозной кампании 1930-х годов мечети стали делить на три категории: «закрытые», «действующие» с зарегистрированными муллами и «незакрытые недействующие» – без оных, подлежащие закрытию¹⁷⁴. Например, в секретной докладной записке председателя Агульского Райисполкома (РИК) Рамазанова в Дагестанский ЦИК 13 мая 1936 г. приведены «сведения о мечетях, как действующих, так и недействующих... в 22 незакрытых мечетах имеется одного мулла, которые отвечают перед населением, а в остальных мечетах обслуживающего муллы не имеется, а просто верующие гр[ажд]а не ходят в мечеть и исполняют молитвы, каковые (зд. мечети. – В.Б.) мы считаем незакрытыми. А остальные закрытых 15 мечетей, 2 использован под школ и склад...» (сохра-

¹⁷⁴ Судя по всему, такое деление составляло особенность Северного Кавказа. В других регионах советского Востока аналогичных случаев обнаружить пока не удалось.

нены орфография и стиль оригинала)¹⁷⁵. В докладе Оргбюро Цунтинского отделения Союза воинствующих безбожников 17 февраля 1938 г. дана еще более подробная статистика: «в Цунтинском р[айо]не имеется сорок два мечит, из них работают силна семь, не закрытые и не работают 20, очин слабо работает девять» (сохранена орфография подлинника)¹⁷⁶.

Анализируя эти цифры, нельзя забывать, что они несли не столько информативный, сколько идеологический характер. К составлению сводок привлекали активистов Союза воинствующих безбожников. Как видно из приведенной выше докладной записки, статистика носила секретный характер и предназначалась для органов власти, связанных с общесоюзной «Культурной комиссией», ведавшей с 1929 г. регистрацией всех без исключения религиозных элит, учетом и закрытием религиозных общин на территории СССР. Чтобы наладить регулярную перерегистрацию джамаатов, необходимо было периодически получать с мест сводки. По ним можно было судить об осуществлении принципов социалистического учета религии, а также готовить к закрытию всё новые мечети и медресе, большинство из которых, по удачному выражению одного документа 1936 г., было «разрушено для культурной нужды общества»¹⁷⁷. Цифры разных районных сводок нередко противоречили друг другу. Число закрытых мечетей завышалось, ведь между районами шло социалистическое соревнование по искоренению религии, и администрация каждого желала занять в нем первое место.

Мухаджирь в османских документах из Болгарии

В истории российского Северного Кавказа есть еще одна тема, в которой статистика приобретает политическое звучание. Это массовое переселение в Османскую империю горцев-мусульман, согнанных со своих земель российскими военными властями после окончания в 1859–1864 гг. Кавказской войны. Наибольшие споры вызывает число эмигрантов, или *мухаджиров*, как они называли себя сами, сравнивая с первыми мусульманами, совершившими вместе с пророком Мухаммадом переселение (*хиджра*) из языческой Мекки в Ясриб. По данным председателя Кавказской археографической комиссии А.П. Берже, в 1858–1865 гг., когда размеры эмиграции были наибольшими, Северный Кавказ покинуло 439 194 человека¹⁷⁸. С середины 1860-х гг. по начало XX в. с Кавказа выехало еще около 200 тыс. мухаджиров. Многие исследователи склонны считать эти цифры слишком заниженными. Учитывая массовую смертность среди беженцев от эпидемий и тяжестей пути, турецкий историк Кемаль Карпат оценивает количество мухаджиров, покинувших Россию, в 1,2 миллиона¹⁷⁹. Выходцы из черкесской диаспоры впадают в крайность, доводя численность мухаджиров до двух миллионов человек.

Все эти данные слишком приблизительные. Во-первых, никакой точной статистики горского населения Северного Кавказа до его окончательного российского завоевания не велось. Для соблюдения условий договора 1860 г. и собственных интересов российская администрация областей долгое время преуменьшала количество выезжавших за пределы Северного Кавказа эмигрантов. Кроме того, зачастую на целую семью выдавался один паспорт (на главу семьи), и в статистику заносился один человек. К тому же далеко не все архивные документы уцелели. Часть российских архивов была сожжена вместе с Центральным государственным архивом Чечено-Ингушетии в Грозном. Еще большие потери испытали

¹⁷⁵ ЦГА РД. Ф. р-564. Он. 3. Д. 4. Л. 36, 36об.

¹⁷⁶ ЦГА РД. Ф. р-238. Он. 10. Д. 16. Л. 5.

¹⁷⁷ ЦГА РД. Ф. р-564. Оп. 3. Д. 4. Сведения о молитвенных зданиях Каякентского района. Л. 31.

¹⁷⁸ Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа // Русская старина. Т. XXXIII. 1882. С. 167.

¹⁷⁹ Karpat K.H. Ottoman Population 1830–1914. Demographic and Social Characteristics. Madison, 1985. P. 68–79.

за последние полтора столетия османские архивные хранилища. Нельзя также забывать, что значительная масса мухаджиров (например, участники восстания 1877 г.) переходила границу нелегально, в основном через Главный Кавказский хребет и Закавказье. Размеры нелегальной эмиграции с дореволюционного Северного Кавказа были очень высоки. Что же касается османской статистики, то она не учитывала массовой гибели мухаджиров от голода и болезней в пути и до расселения в Турции.

Интересно, что, несмотря на открытие границ, никто еще не пытался поработать в османских архивах, сравнив статистику обеих стран, вовлеченных, по определению американского историка Марка Пинсона, в «демографическую войну»¹⁸⁰. Конечно, здесь остается языковой барьер – чуть ли не все российские историки, занимающиеся мухаджирами, не владеют ни арабским, ни староосманским языками, на которых велась документация в Турции до 1928 г. В 2008 г. мне представилась возможность начать такого рода работу. Вместе с группой востоковедов из Москвы и Махачкалы я совершил в ноябре поездку в Софию, где хранится мало кому известная крупная коллекция османских документов и рукописей. Попала она в Болгарию случайно. По одной версии, в 1920-е годы ее вывезли из Стамбула два афериста, скупившие документы Центрального архива (*Баш Векалет Аршиев*) как «макулатуру», вагон которой был отослан ими в Софию и перепродан болгарам¹⁸¹. Есть и другая, менее романтическая, версия событий. Как бы то ни было, в Публичной библиотеке им. Кирилла и Мефодия хранится сегодня около 500 000 архивных дел, включая документы бывшей османской администрации Румелии.

Конечно, после одной экспедиции делать какие-то глобальные выводы и подсчеты общего числа эмигрировавших рано. Работа будет продолжена. Но уже сейчас можно сказать, что османские документы из Болгарии опровергают целый ряд укоренившихся в северокавказском нарративе мухаджирства клише. Это касается прежде всего представления, что в Турции эмигранты с Кавказа были брошены на произвол судьбы и гибли десятками тысяч, став жертвами российско-османского «геноцида черкесского народа»¹⁸². Как показывают сохранившиеся в Софии финансовые ведомости османских властей, в разных вилайетах империи в 1850-1880-е годы было налажено снабжение мухаджиров хлебом, лекарствами и другими необходимыми для жизни товарами. Казна тратила на это огромные средства. Например, в Сирии весной 1879 г. черкесским мухаджирам, прибывшим в Акру из Табарийи в Палестине, раздали в течение двух месяцев 3030 окка и 100 дирхемов хлеба стоимостью 5104 пиастров и 3 пара. В Табарийи за три с половиной месяца 1879 г. их содержание обошлось казне в 15 464 пиастра 15 пара¹⁸³. Аналогичные расписки за тот же год дошли от других городов и селений Палестины и Сирии, разных местечек и областей османского Ближнего Востока и Северной Африки¹⁸⁴.

Документы болгарского собрания неплохо отражают сложную географию перемещений кавказских мухаджиров по Османской империи. Многие из них были сначала поселены в приграничных балканских вилайетах. Они должны были составить

¹⁸⁰ Pinson M. *Demographic Warfare – an Aspect of Ottoman and Russian Policy, 1854–1866*. Ph.D. Dissertation. Cambridge: Harvard University, 1970.

¹⁸¹ Шенгелия Н.Н. Османские документальные источники о народах Кавказа, хранящиеся в архивах Болгарии // Советское востоковедение. Проблемы и перспективы. М., 1988. С. 140.

¹⁸² Касумов А.Х., Касумов Х.А. Геноцид адыгов. Из истории борьбы адыгов за независимость в XIX веке. Нальчик, 1992; Берзег Н. Изгнание черкесов // Россия и Черкесия (вторая половина XVIII–XIX в.). Майкоп, 1995.

¹⁸³ Народна библиотека Св. Кирилл и Методий. Ориенталски отдел. Ф. 280Ар. Акра. № 13, 29. См. также Ф. 283Ар. № 55.

¹⁸⁴ Там же. Ф. 283Ар. ал-Кудс (Иерусалим). № 54, 56; Ф. 286Ар. Тара-блус аш-Ша'м. № 61; Ф. 287Ар. Халаб. № 11; 12,43 и др.

своего рода буфер империи в провинциях, где мусульмане составляли меньшинство. Но после ряда проигранных войн по условиям мирных договоров Турции с Россией и западными великими державами мухаджире вынужденно покинули добившиеся независимости Балканы, переехав вместе с османскими войсками и чиновниками на Ближний Восток, где основали черкесские поселения на территории Сирии, Иордании, Израиля. Отдельные иммигранты перебрались оттуда в Северную Африку. Некоторые поселились даже в Аравии. Хиджаз с двумя священными для мусульман городами (ал-Хараман) служил предлогом выехать из России в Турцию, ведь многие мухаджире уехали по паспортам паломников-хаджи. Поэтому немало документов о мухаджире хранится в фондах вилайетов Сирии (287Ар.) и Западной Триполитании (277Ар.), Хиджаза (278Ар.). Среди османских чиновников Мекки и Иерусалима попадались выходцы из Дагестана и с Кавказа, легко узнаваемые по их «фамилиям» (*нисбам*) ад-Дагистани и ал-Чаркиси¹⁸⁵.

Конечно, как и в России, чиновники в Турции воровали. Не все средства дошли до мухаджире, о чем свидетельствуют жалобы, которые можно найти и в османских документах Софии¹⁸⁶. Среди мухаджире никогда не было имущественного и социального равенства. Субсидии от османских властей порой существенно различались. Наиболее крупные денежные и продовольственные пособия в последней четверти XIX в. получали дагестанские суфии, сумевшие завоевать расположение султана Абдул-Хамида II, вообще благоволившего к суфизму, и некоторых высших сановников империи в Стамбуле и в арабских вилайетах. Из таких людей в одном из писем болгарской коллекции упомянут некий шейх Абдаллах ибн ал-Хусайн Дагистани, который вел свой род от пророка Мухаммада и потому носил почетный титул сайида. В 1879 г. он жил в Мекке, получая от правительства ежемесячную пенсию в 250 реалов (рийали куруш)¹⁸⁷.

Шейх Абдаллах Дагистани принадлежал к числу мухаджире, в которых привыкли видеть османских агентов. Перебравшись на арабский Ближний Восток, он поддерживал со своими последователями (*муридами*) в Дагестане оживленную переписку, передавая письма к ним с дагестанскими паломниками, возвращавшимися на родину. В них он, как и оставшийся в Дагестане его более известный современник шейх Абд ар-Рахман ас-Сугури, призывал мусульман совершить хиджру, бежать с российского Кавказа в османскую Турцию. О содержании этих писем известно из их копий в частных библиотеках, а также отдельных документов государственных архивов, сообщающих о перехваченных письмах такого рода¹⁸⁸. Пропаганда суфиев, несомненно, сыграла свою роль в истории мухаджире движения. Однако называть их османскими агентами, а переписку с последователями «воззваниями», как это делает большинство отечественных исследователей¹⁸⁹, вряд ли справедливо. Тот же Абдаллах из Дагестана получал пенсию не за пропаганду мухаджире, а за свои заслуги в суфизме. Не следует переносить в исследование оценки, если не сами формулировки российских архивных источников, отразивших характерные в периоды войн России с Турцией страхи пантюркизма и шпиономанию.

Переписка мухаджире позволяет поднять вопрос о значении переводов в архивных источниках дореволюционного и раннего советского времени. Уже говорилось об игнорировании историками-русистами восточных источников, позволяющих услышать голос российских мусульман. Проблема эта имеет и другую сторону, на которой я хотел бы остановиться

¹⁸⁵ Там же. Ф. 278Ар. Хиджаз. № 72, 104.

¹⁸⁶ Там же. Ф. 172Ар. Мачин. № 1.

¹⁸⁷ Там же. Ф. 278Ар. Хиджаз. № 162.

¹⁸⁸ ЦГА РД. Ф. п-8. Оп. 1. Д. 10. Л. 1–4 и др.

¹⁸⁹ См., например: Эмиграция дагестанцев в Османскую империю. Сборник документов и материалов / сост. А.М. Магомеддаев. Кн. I. Махачкала, 2000.

в завершение статьи. В архивах встречаются многоязычные тексты, примеры чему можно видеть и среди разобранных выше дел. Так, в арабских финансовых ведомостях с османского Ближнего Востока и из Северной Африки резолюции вышестоящих властей написаны на староосманском. В Записке 1841 г. жандармский офицер Юрьев не только поправил русский слог Якова Шарданова, но и с грехом пополам передал по-русски арабские понятия Корана и других исламских нормативных текстов, хорошо знакомый его кабардинскому соавтору. Наконец, интересно отметить, что, сводя воедино метрики сельских джамаатов, писари окружных администраций переводили их с арабского на русский, меняя арабскую систему имен на тюркскую при помощи отчеств на – *оглы* («-вич») и – *кызы* («-вна»), поскольку кумыкский и азербайджанский играли в Дагестане XIX – первой трети XX в. роль своеобразного *lingua franca*.

Во всех этих случаях отчетливо виден язык власти, точнее, определенная властная иерархия языков, в которую вписываются переводы непонятных терминов и текстов. Долгое время отечественные историки относились к ним чисто утилитарно, как и те, кому были адресованы эти документы. Пора заняться изучением политической роли переводов в системе языков власти и исторических нарративов об исламе в Российской империи и Советском Союзе. Источники с Северного Кавказа дают широкое поле для такой работы. Как уже говорилось, до середины XX в. русский язык в Дагестане знали единицы. По этой причине в течение более полувека все основные постановления публиковались здесь в переводе на арабский (а нередко также азербайджанский и кумыкский языки в арабской графике). С 1860 по 1917 гг. в крае действовало так называемое военно-народное управление, при котором мусульманские джамааты сохранили широкую судебную-административную автономию под властью офицеров русской армии. Основной ячейкой ее было сельское общество, сконструированное по образцу пореформенной крестьянской общины внутренней России. Его основные принципы определил «Проект положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области», принятый 26 апреля 1868 г.

Чтобы образованные мусульмане смогли понять закон и довести его до сведения неграмотных односельчан, «Проект положения» был переведен на арабский и отпечатан литографическим способом в Темир-Хан-Шуре¹⁹⁰. Только через тридцать лет в той же типографии вышел параллельный русский и арабский текст постановления. Роль военно-народного управления среди реформ на Северном Кавказе сопоставима со значением крестьянской реформы во внутренних губерниях России. Новая система власти апеллировала прежде всего к народу (под которым здесь понимались в основном горцы), ища опору реформ в народных обычаях и общине. Власти попытались сгладить различия между общинниками, рабами и горской знатью. В сельскую общину допускались лишь свободные общинники (*уздени*) и уравненные с ними в правах рабы, освобожденные к 1867–1868 гг., принадлежащие к одному джамаату. Было бы крайне интересно проследить, каковы были установки перевода, какие военные переводчики занимались им, как повлияли на них ключевые понятия этнографии XIX в., например «поземельная община», переведенная на арабский как *джама'ат ал-карийа*. К сожалению, пока такой работы никто не проводил.

Проблемы перевода антисоветских текстов 1930-х годов

Кроме переводов концептуальных нормативных текстов с языка высшей имперской власти на язык туземной мусульманской элиты, имелись и обратные переводы, целью кото-

¹⁹⁰ Хазики кава'ид фи байан джама'ат кура вилайат ад-Дагистан ва фи тадбир умури-хим ва-л-хукук ал-ваджиба 'ала ахали ал-кура ли-л-фадишахиййа ва ли-л-джама'а. Темир-Хан-Шура, 1868.

рых было довести до сведения властей мнение о них мусульманских подданных, и, если оно носило антиправительственный характер, определить меру наказания за него. Я уже говорил про переводы «воззваний» суфиев-мухаджиров последней четверти XIX – начала XX в. Времена тогда были относительно мягкие, и случалось, что дагестанцев, привозивших из-за границы письма и трактаты суфийских наставников, миловали, если оказывалось, что сочинения эти оставляют в стороне российскую политику, обсуждая отвлеченные суфийские практики (*зикра, хатмов, рабиты* и проч.) и правила поведения муридов в братстве. Так случилось, в частности, с Исой Мусаевым из Аксяя, сначала арестованным в Терской области в 1912 г. за пропаганду «учения тариката» и приговоренного за это к бессрочной ссылке во внутренние губернии России. Однако после перевода на русский язык найденных у него бумаг отношением наместника кавказского графа И.И. Воронцова-Дашкова было решено освободить Ису от несения незаслуженного наказания¹⁹¹.

Положение изменилось с началом сталинских репрессий, когда даже устная критика властей стала достаточным основанием для ссылки, каторги и расстрела (по печально знаменитой 58 статье УК РСФСР). Большинство обвинительных заключений и документов о «врагах народа» из числа «мульско-шейховских элементов» составлено на языке антирелигиозной пропаганды власть имущих. Однако среди оперативных дел НКВД, на основе которых впоследствии проводились аресты и расстрелы, встречаются документы, выдающие исламский язык местной оппозиции. Один из таких документов был недавно обнаружен дагестанским историком И.Х. Сулаевым в фонде ЦГА РД р-800. Это «Справка по агентурным ресурсам на 1 октября 1933 г.» среди мусульман и суфиев. К делу приложены две «листочки», представляющие перевод с аварского языка (в арабской графике) на русский антисоветских стихов старшего мурида Хуштадинского шейха. Документ этот вызывает двойственное отношение. С одной стороны, это очередное сфабрикованное политическое дело, тянущее на ст. 58–10 и 58–11 – контрреволюционная агитация и участие в контрреволюционной организации. С другой – текст выдержан в образах исламской апокалиптики, видит в советской власти возвещающего приход Судного дня антимерси ад-Даджжала:

«Будь твое имя написано на дне ада, Дажжал!..
Поклялся что ли уничтожить религию?
Будь ты разрублен религиозными мечами!
Почему ты не боишься хотя бы бога?
Пусть гниют корни твоей власти!
Не оставишь ли ты на земле людей религии?
Пусть будут несчастны дни твоего тухума!
Ученые арабисты вам мешают что ли?..»

Положения другой «листочка» дальше от оригинала. Они были явно «переведены» на антирелигиозный советский язык того времени. Судный день (йаум ад-дин) превратился в нем в «приближение... конца» советской власти. Его признаками названы «создание... колхозов, артелей», «повышение правоспособности девушек», «запрещение торговли», «открытие ясель». В аварском оригинале, как можно догадаться, говорилось, что советская власть запрещает разрешенное шариатом (халал) и разрешает запретное (харам). Возможно все же, что оба текста вышли из суфийских кругов. В пользу такого предположения говорят близкие к ним по форме и содержанию арабские эпитафии, обнаруженные мной в 1995 г. на мавзолее упомянутого в деле шейха Хусейна ибн Пир-Мухаммада из Хуштада. Первая, высеченная 4 раби' ас-сани 1354 (6 июля 1934) г., называет его «знаменитым шейхом, совершенным

¹⁹¹ ЦГА РД. Ф. п-8. Оп. 1. Д. 10. Л. 4.

наставником и учителем накшбандийского тариката, страдальцем... умершим мучеником (шахидан) в заточении... в 1349 (1930-31) году». Слева от нее под стеклом тушью на ватмане написана эпитафия его сына Абдуллаха, скончавшегося 1 зу-л-хиджжа 1360 (20 декабря 1941) г., «скрываясь... от неверующих и лицемеров, убивающих ученых и святых (ал-‘улама’ ва-л-аулийа’) и расхищающих их добро».

С мавзолеем накшбандийских шейхов в с. Хуштада Цумадинского района связан обширный пласт местных устных преданий, прославляющих высокую религиозность горцев, их верность исламу. Он воплощает для хуштадинцев местные исламские традиции. Хуштадинцы любят рассказывать не столько про деятельность Хусейна, сколько про его гибель. Говорят, что в разгар коллективизации его арестовали и отвезли в Махачкалу. Изъятую при аресте арабскую библиотеку целый день жгли в райцентре. Хуштадинцы выкрали тело шейха. Переломив ему хребет, его в мешке привезли в селение, где тайно похоронили. Бежавший из ссылки в Казахстане сын погибшего Абдулла пробрался на родину и до смерти жил на подношения хуштадинцев, скрываясь от властей в землянке-худжра в горах над селением. После Абдуллы имамом в Хуштаде был сначала Сайпулла (ум. 1972), а затем его ученик и бывший муэдзин (будун) Шерапутдин (ум. 1995). Мне с гордостью поведали, что только благодаря самоотверженности этих имамов джума-мечеть селения ни разу не закрывалась в годы советских гонений. До 1989 г. она оставалась единственной легально действующей мечетью всего Цумадинского района¹⁹².

* * *

Я высказал лишь некоторые методологические соображения по поводу этого интересного источника. Стихи мусульман Северного Кавказа еще абсолютно не изучены. Между тем они чрезвычайно важны. Чего стоят хотя бы арабские стихотворения руководителя антисоветского восстания 1920–1921 гг. Наджм ад-дина из Гоцоба (Гоцинского)! Завершая эту статью, я хочу еще раз отметить важность для исследования российских мусульман на Северном Кавказе таких факторов, как язык архивных источников, наличие их официального перевода, авторство анонимных служебных записок и доносов одной фракции местной мусульманской элиты на другую, критерии статистики мусульманских общин и учреждений, ее идеологический подтекст и, наконец, значение устных историй для реконструкции прошлого и настоящего значения архивных документов. Разобранные выше архивные материалы из Дагестана, Северо-Западного Кавказа и Болгарии говорят о том, что и после архивной революции исследование архивных первоисточников по истории ислама в царской и советской России далеко не закончено. Хочется надеяться, что на Северном Кавказе оно будет продолжено.

¹⁹² Подробнее об этом см.: В.О. Бобровников. Археология строительства исламских традиций в дагестанском колхозе//Ab imperio (Казань), 2004, № 3. С. 574–575.

Колониализм и мусульманское сопротивление

Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных») ¹⁹³

Бахтияр Бабаджанов

В ночь на 18 мая 1898 года (по юлианскому календарю) в Андижане произошло событие, буквально всколыхнувшее тогдашний достаточно спокойный Туркестан и вошедшее в историю как «Андижанское восстание» (в местной литературе того времени – «*Дукчи Эшон фитнаси*»). Плохо вооруженные повстанцы в количестве около двух тысяч человек атаковали казармы царских войск в Андижане и правительственные учреждения в Ошском уезде. В андижанском гарнизоне было убито 22 и ранено 18 солдат русской армии, были жертвы среди чиновников и гражданского населения русской национальности. После ответных залпов караульной роты толпа нападавших в беспорядке рассеялась и отступила, оставив во дворе казарм убитых и раненых (около 30 человек). Предводитель восставших Мухаммад-Али по прозвищу Дукчи (*Шикни*) Ишан (Ишан-вертенщик) со своими ближайшими соратниками был схвачен уже 19 мая. У одного из схваченных, Субхан-кули ‘Араб-бая, при обыске был найден

Коран, в котором оказался документ, представляющий собой выданное Мухаммаду-‘Али фальшивое свидетельство о том, что он назначается халифом турецкого султана Абдул-Хамида II (1876–1909). Все предводители восстания (6 человек) были повешены, сотни других высланы в Сибирь и другие районы империи. Центром восстания было селение Мингтипа (примерно в 25 км к юго-востоку от Андижана), где находились обитель (*ха-нака*), *Мадраса* и другие сооружения, построенные Дукчи Ишаном. Весь этот комплекс вместе с находящимся рядом селением был разрушен, и на этом месте основано русское поселение.

Эти события уже становились предметом обсуждения ряда исследователей, обращавших внимание преимущественно на их хронологию, «суфийскую составляющую» в «организации» Дукчи Ишана, возможные связи ее с «Великой Портой» и т. п. ¹⁹⁴Меньше внимания обращалось на непосредственную связь «андижанских событий» с усилением нового витка обсуждения так называемого «мусульманского вопроса», т. е. исламской политикой не только в Туркестане, но и во всей Российской империи.

¹⁹³ Статья написана в рамках проекта “Islamic Area Studies” Tokyo University (координатор – проф. Н. Komatsu), а также программы автора по фонду “Fulbright” (Indiana University). Выражаю благодарность С.Н. Абашину, сделавшему мне интересные замечания в ходе работы над статьей, а также анонимному рецензенту А/и редакции за полезные советы и вопросы.

¹⁹⁴ *Hisao Komatsu. The Andijan Uprising and Dukchi Ishan // Toyshi Kenkyu. 1986 Vol. 44. № 4. Pp. 1-31; B.M. Babadzanov. Duke! Ishan und Aufstand von Andizan 1898 // Anke von Kiigelgen, Mikhael Kemper, Dmitriy Ermakov (Eds.). Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th – to the Early 20th Centuries. Vol. 2 (Inter-Regional and Inter Ethnic Relations). Berlin, 1998. S. 167–191; Idem. Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 года // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе (Сб. ст.) / сост. С.Н. Абашин и В.О. Бобровников. Москва, 2003. С. 251–277; Манакиб-и Дукчи Милан (Аноним жития Дукчи Ишана – предводителя Андижанского восстания 1898 года). Введение и перевод Б. Бабаджанова. Ташкент – Берн – Алматы, 2004; *Hisao Komatsu. The Andijan Uprising Reconsidered // S. Tsugitaka (Ed.). Muslim Societies: Historical and Comparative Perspectives. London, 2004. Pp. 29–61; Idem. Dar al-Islam under Russian Rule // U. Tomohiko (Ed.). Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia. Sapporo, 2007. Pp. 9-18. Неожиданное толкование моей позиции см.: Д. Алимова. История как история, история как наука. Ташкент, 2008. С. 54–65.**

В этой статье мне хотелось бы представить реакцию на Андижанское восстание русских экспертов и политиков, особенно тех, кто работал в тогдашнем Туркестане и по-своему стимулировал новый виток обсуждения «мусульманского вопроса» в связи с восстанием¹⁹⁵. Эта проблема также тесно связана с историографическими и методологическими спорами о колониализме, русском «ориентализме», о статусе «русских экспертов», об их попытках ассимиляции и вовлечения «туземцев» в «цивилизационное пространство» империи. Во всяком случае, личные и порой достаточно доверительные отношения между «знаатоками края», работавшими в русском Туркестане, и некоторыми представителями местной религиозной аристократии и интеллигенции вносят серьезные коррективы в широко обсуждаемые вопросы о статусе русского колониального эксперта и о специфике «русского ориентализма», заставляя прибегать к более сложным концептам, чем те, которые предлагают некоторые исследователи¹⁹⁶. Тем не менее, немного забежав вперед, заметим, что, несмотря на стремление ряда русских экспертов (как, например, В.П. Наливкина¹⁹⁷) преодолеть отчужденность автохтонного населения, большинству из них это не удалось.

С «мусульманским вопросом» и особенно с попытками культурной/ цивилизаторской ассимиляции мусульман непосредственно связана другая проблема – отношение к колонизаторам местного населения, степень отчужденности которого от имперской власти, особенно в первые годы после завоевания края, была чрезвычайно глубокой. Эта отчужденность едва ли могла быть преодолена так быстро, как того желали эксперты. Либеральная позиция части экспертного сообщества не стала доминантой в общей колониальной политике на юге Российской империи. Во всяком случае, «русский взгляд» на колонизируемое общество и русский «ориентализм» изучаются довольно активно, и здесь наработок намного больше¹⁹⁸, чем в сфере изучения встречного взгляда с Юга («Востока»). Это побуждает нас включить в настоящую статью вынужденно краткий обзор и анализ «взгляда колонизируемых» на «колонизаторов». Они по-разному понимали формы своего взаимодействия, воспринимая друг друга с точки зрения собственных культурных и/или религиозных традиций. В первую очередь это касается богословов из кругов так называемых традиционалистов-консерваторов (к которым вполне можно отнести и Дукчи Ишана), крайне отрицательно воспринимавших «смешение с русскими/неверными». Особенности такого «взгляда с Юга (“Востока”))» можно обнаружить в произведениях местных традиционалистов-консерваторов, в том числе и в сочинении лидера Андижанского восстания Дукчи Ишана. Уместно остановиться и на взгля-

¹⁹⁵ См., напр. *Daniel Brower*: *Turkestan and the Fate of the Russian Empire*. London and New York, 2003. Pp. 88–10; *Robert D. Grews*: *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. London, 2006. Pp. 287–289, 343–347. *Hisao Komatsu*: *Dar al-Islam under Russian Rule*. Pp. 9–18.

¹⁹⁶ См. дискуссию по этому вопросу, начавшуюся после публикации статьи Натаниэля Найта по поводу возможности применения концепции «ориентализма» Эдварда Саида к Российской империи (*Nathaniel Knight*. *Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?* // *Slavic Review*. 2000. Vol. 59. Pp. 74–100). На эту статью отреагировал Адиб Халид (*Adeeb Khalid*. *Russian History and the Debate over Orientalism* // *Kritika*. 2000. Vol. 4. Pp. 691–699), доказывая на примере деятельности знаменитого Н. Остроумова правомерность применения саидовской концепции к российскому материалу. В этом же номере журнала “*Kritika*” опубликован ответ Найта Халиду (*On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid* // *Kritika*. 2000. Vol. 4. Pp. 701–715) и комментарий Марии Тодоровой (*Maria Todorova*. *Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid* // *Kritika*. 2000. Vol. 4. Pp. 717–727). Позже российский исследователь С.Н. Абашин предложил более взвешенные подходы к оценке колониальной истории Туркестана и особенно статуса «ориенталиста-эксперта», работающего на колониальные власти. *С.Н. Абашин*. В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Кризис ориентализма в Российской империи? // *Азиатская Россия: люди и структуры империи*. Сборник научных статей к 50-летию профессора А.В. Ремнёва / под ред. Н. Г. Суворовой. Омск, 2005. С. 44–46.

¹⁹⁷ Там же. С. 47–56.

¹⁹⁸ См. достаточно краткий, но содержательный анализ западной литературы за последние 10 лет по этому вопросу: А. Миллер. Российская империя, ориентализм и процессы формирования наций в Поволжье // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 393–406.

дах тех местных авторов, кто осудил Дукчи Ишана, нарушившего «фетву мусульман с Белым царем».

В методологическом плане наиболее адекватным для разрешения поставленных проблем мне представляется «ситуационный подход», предложенный российским исследователем

Алексеем Миллером. В настоящей статье «ситуационный подход» позволяет преодолеть эссенциализм в оценках исторических феноменов и влияние распространенных сегодня национальных нарративов¹⁹⁹.

«Тайный заговор... обласканных русской властью мусульман»

В большинстве выступлений недовольных масс в Туркестане периода колонизации прямые политические требования были достаточно редким явлением. Однако восстание под предводительством Дукчи Ишана, конечно же, носило политический характер, хотя его участники руководствовались разными соображениями. В то же время местные народы и особенно интеллигенция (включая Бухарское и Хорезмское ханства) могли делать и вполне осознанный политический выбор, в том числе и очевидно антиколониальный²⁰⁰. Наибольшую активность в этом смысле проявили разного рода реформаторы, особенно (условно) левые – джадиды, и позже, в ходе двух последних русских революций, их оппоненты, т. н. «кадимисты»²⁰¹.

До Андижанского восстания политика колониальной администрации в «мусульманском вопросе» была ориентирована на отказ от прямого вмешательства «в духовные дела магометан». Эта линия, позднее охарактеризованная как «политика игнорирования деятельности мусульманских духовно-образовательных учреждений», сформировалась при первом генерал-губернаторе Туркестана К. П. фон Кауфмане (1867–1882). Позиция Кауфмана трактовалась в том смысле, что он надеялся на естественное и постепенное отмирание мусульманских институтов как «нерациональных». Оценки кауфманской политики игнорирования, данные в свое время М.А. Терентьевым, Н.П. Остроумовым, а затем повторенные В.В. Бартольд²⁰², исходили из того, что Кауфман пытался таким образом придать некоторую секулярность повседневной жизни местных мусульман²⁰³. Однако прямых доказательств стремления Кауфмана к «секуляризации» пока еще никто не привел. Скорее всего, будучи трезвым

¹⁹⁹ *Aleksey Miller. Between Local and Inter-Imperial/ Russian Imperial History in Search of Scope and Paradigm // Kritika: Exploration in Russian and Eurasian History. 2004. № 5. Vol. 1. Pp. 7-26 (особенно 8-18).* В момент работы над статьей данный текст Миллера мне не был знаком. В выборе метода я старался по возможности исходить из четкого осознания собственно исследовательской проблемы, представить мотивы действий акторов, их понимание своих целей, принципов взаимоотношения с «партнерами» и т. п. Редакция журнала “*Ab Imperio*” предложила мне обратить внимание на ряд публикаций по колониальной политике Российской империи (пользуясь случаем, благодарю Александра Семёнова, указавшего мне на эти публикации). В ходе знакомства с рекомендованной литературой, большую часть которой я использую здесь, я обнаружил, что более всего мой исследовательский метод подходит под определение «ситуационного подхода», предложенного А. Миллером.

²⁰⁰ Достаточно вспомнить Ахмада Даниша, дамулла Икрамча, Садр-и Дийа (Зийа), ставших фактически предтечами движения младо-бухарцев. Менее исследованным периодом в этом отношении остается последняя четверть XIX в. в Хорезме, где появление движения младо-хивинцев сложно объяснить внутренней политической эволюцией, а скорее – внешним влиянием.

²⁰¹ Наиболее обстоятельное исследование в этой области (независимо от высказывающихся в нем конкретных оценок), появившееся за последние годы, принадлежит профессору С. Агзамходжаеву (С. *Агзам-ходжаев*. История туркестанской автономии (Туркистон мухторияти). Ташкент, 2006 (там же представлены основные источники).

²⁰² *В.В. Бартольд*. История культурной жизни Туркестана // *В. В. Бартольд*. Сочинения. Т. II. Ч. 1. Москва, 1966. С. 297–298.

²⁰³ *Adeeb Khalid*. The Politiques of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley. 1998. Pp. 50–61; Brower. *Turkestan*. Pp. 113–117.

и прагматичным политиком, он руководствовался более актуальными на то время целями «замирения и устройства края», не ставя других перспективных задач.

Во всяком случае, политики «игнорирования ислама», исключавшей грубое вмешательство в духовные дела местных мусульман, удавалось придерживаться практически до революции 1917 г. (если не считать некоторых эксцессов)²⁰⁴. Однако Андижанское восстание побудило большинство местных экспертов и представителей высшего эшелона власти в губернаторстве поставить вопрос об отказе от этой политики. Они выступили за более жесткий контроль, особенно за образовательными учреждениями, вакуфным имуществом²⁰⁵, духовными управлениями и т. п.

Именно подобная реакция заставляет рассматривать Андижанское восстание как акт политический, пусть и локальный, и очевидно направленный против колониальных властей²⁰⁶. И именно так оно было воспринято местной колониальной администрацией и властью в метрополии. Об этом свидетельствует целый поток публикаций в русской прессе, последовавших как реакция, иногда крайне агрессивная, на Андижанское восстание. В этих публикациях дискуссия о «мусульманском (магометанском) вопросе» и «дервишизме» получила новый импульс²⁰⁷.

Реакция колониальной администрации Туркестана нашла отражение во «Всеподданнейшем докладе», подписанном тогдашним генерал-губернатором Туркестана С.М. Духовским (март 1898 – 1901)²⁰⁸. Восстание в нем представлялось как «тайный заговор... обласканных русской властью мусульман», и высказывалось предположение, что «попытки среди мусульман к восстаниям, подобным андижанскому, возможны и в будущем»²⁰⁹. В целом доклад являл собой своеобразную квинтэссенцию противоречивых позиций по отношению к «мусульманскому вопросу», характерных для так называемых практических исламоведов (экспертов), непосредственно составлявших этот документ. Они вложили в него свои собственные наблюдения, знания и особенно – страхи и опасения²¹⁰. Конечно, их взгляды так

²⁰⁴ Имеются в виду предложения отказаться от «политики игнорирования», что вызвало обширную переписку колониальных властей с властями в метрополии (см. часть этой переписки на сайте <https://zeitgeist.orientphil.uni-halle.de>. Последнее посещение 16 сентября 2008). Свое отрицательное отношение к «политике игнорирования духовных дел мусульман России» высказывал и такой эксперт, как Н.П. Остроумов (Я. Остроумов. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае (Хронологическая справка) // Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя и устроителя Туркестанского края генерал-адъютанта К. П. фон-Кауфмана I-го. Москва, 1910. С. 139–160). О политике «игнорирования ислама» см. также: С.Г. Рыбаков. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман России (1917) // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2001. С. 293–297.

²⁰⁵ *Вакуф/waqf* (от арабского «*в-к-ф*» – остановить) – юридический термин, означающий приостановку права на частное имущество в пользу богоугодного сооружения, или иные благотворительные дела.

²⁰⁶ И это несмотря на то, что идеологическое оформление восстания оставалось религиозным. Апелляции к турецкому султану (в качестве «Халифа мусульман») носили второстепенный и нечеткий характер. Особенно интересен тот факт, что перед самым выступлением Дукчи Ишан по старой традиции был «поднят в ханы», что еще ярче обозначило политическую подоплеку восстания.

²⁰⁷ В своей статье я уже останавливался на «суфийской составляющей» Андижанского восстания. См.: Babadzanov. Dükci Isan und Aufstand von Andizan 1898. S. 190–191. Мне кажется, что неуместно говорить об Андижанском восстании как о «суфийском движении», учитывая те серьезные трансформации, которые имели место в суфизме. Ясно, что обсуждение Андижанского восстания как «дервишеского газавата», да еще и уподобление его восстанию Шамиля в Чечне (совершенно несравнимые по масштабам и организации выступления!) было инициировано в упоминаемых здесь документах, в работах местных русских ориенталистов, что ввело в заблуждение даже такого искушенного исследователя, как В.В. Бартольд, который неожиданно заявил об ишанах как о «главных врагах русской власти» (Бартольд. История культурной жизни. С. 273–274). Сравните: *Greys. For Prophet and Tsar*. Pp. 288–289.

²⁰⁸ Всеподданнейший доклад Туркестанского генерал-губернатора от инфантерии Духовского «Ислам в Туркестане». Ташкент, 1899 год // Императорская Россия и мусульманский мир / Сост. Д. Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 142–178.

²⁰⁹ Там же. С. 142–143.

²¹⁰ Как предполагают публикаторы доклада А.Ю. Арапов и Е.И. Ларина, в его подготовке важную роль играл выдающийся этнограф и знаток местного края В.П. Наливкин (Там же. Предисловие. С. 139–140). Нам кажется, что не меньшее участие в составлении «исследовательской» части доклада, особенно в том, что касается образовательных учреждений,

или иначе влияли на формирование позиции политиков, военных и представителей административной системы – как в колонии, так и в метрополии.

Представленное в документе отношение к «мусульманам», «исламу и туземцам» отличала двойственность. С одной стороны, в докладе шла речь об «отеческой заботе» – в тогдешнем, скорее политическом и просветительском, понимании – о мусульманской «массе желаемых сынов», об искреннем стремлении уничтожить существующие между русскими и местным населением «стены и пропасти» (с. 162). С другой – ислам воспринимался как «*безусловно враждебный христианской культуре*», исключающий «всякую возможность полного *нравственного ассимилирования* с нами нынешних подданных мусульман» (с. 155; курсив мой. – Б.Б.). Это резкое отчуждение и определило основное направление предлагавшейся мусульманской политики: силовое давление, сочетаемое с идеей «нравственной/культурной ассимиляции» через образовательные учреждения колониальной администрации – прежде всего русско-туземные школы²¹¹. Относительно силового давления на мусульман характерна следующая фраза из документа: «Туркестанские туземцы, в течение многих веков привыкшие к необузданному самовластию их бывших правителей... привыкли уважать грубую силу» (С. 155). Исходя из этого посыла, в документе настойчиво предлагалось демонстрировать местному населению неизменную готовность погасить «любое недовольство» с помощью регулярных войск царской армии как наиболее эффективного средства усмирения.

Что же касается «культурной ассимиляции туземного населения», то «Всепопданнейший доклад» содержал сетования по поводу неуспешности этой программы и констатировал приверженность мусульман своим традиционным учебным заведениям и духовным авторитетам: «Русская администрация имеет в своем распоряжении самые ничтожные средства для культурной борьбы с мусульманством, для ослабления того влияния, которое оказывают... мусульманские школы, казии, ишаны и проч.» (с. 154). Доклад и прочие документы, исходившие из туркестанской администрации, предлагали развивать так называемое русско-туземное образование, а также легитимировать гражданские суды, уже функционировавшие в других районах империи, в мусульманской среде. При этом местные эксперты с нескрываемой досадой писали о ничтожном количестве «русско-туземных» школ и явном преобладании мусульманских учебных заведений, которые, по их представлениям, распространяли «фанатизм и мракобесие»²¹².

Помимо «Всепопданнейшего доклада», под влиянием Андиганского восстания в администрации С.М. Духовского был составлен пакет секретных документов под названием «Общий свод комиссии по вопросу мусульманского Духовного управления в Туркестанском

мог принимать Н.П. Остроумов. Части документа, касающиеся «туземного образования», явно заимствованы из его публикаций (наряду с идеями В.П. Наливкина). Н. Остроумов. Колебания во взглядах. С. 139–160. Так или иначе, вопрос об авторах документа остается открытым.

²¹¹ Об опыте организации русско-туземных школ в Волго-Уральском регионе см.: Robert R Geraci. Window to the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, NY, 2001. Pp. 116–158. Исследователь полагает, что эти школы (по крайней мере, в момент руководства ими знаменитого тюрколога В.В. Радлова) были объектами не столько русификации и христианизации, сколько инструментами воспитания гражданственности и секуляризации (С. 157). С. Абашин (со ссылкой на эту же работу Geraci) полагает, что «Политика устройства русско-туземных школ в Туркестане явно перекликалась с политикой устройства русско-татарских школ» (С. Абашин. В. П. Наливкин. С. 77, прим. 87). Однако программы туркестанских русско-туземных школ (как в русском Туркестане, так и в ханствах) разительно отличались от татарских. С целью привлечения в них детей местных мусульман, как того хотел Н. Остроумов, в программах этих школ основное место занимал русский язык, а позже – основы религиозных (исламских) наук. Идеи же гражданственности и тем более секулярности не оглашались вообще (5. Sulaymonov. Russtuzem maktablari va ularning o'quv dasturlari. Magistrlik malakaviy ish / Автореферат магистерской диссертации. Ташкент, 2001. С. 20–34).

²¹² Доклад. С. 154, 156, 163. Н. Остроумов. Колебания во взглядах. С. 151. О «правильном образовании» (в русском понимании) среди туземцев говорил и С.Ю. Витте, более трезво оценивший собственно Андиганское восстание и мероприятия государства по «мусульманскому вопросу» (см. ниже).

крае» с Приложениями²¹³. К своду прилагалась сопроводительная Записка Главного штаба Военного министерства (Азиатской части), содержащая новую редакцию некоторых статей положения «Об устройстве управления духовными делами мусульман Туркестана» (взамен редакции 1886 г.). Из Проектов Свода и Записки становится ясно, что Андижанское восстание стимулировало споры о правомерности политики «игнорирования ислама русской администрацией» и о формах «надзора за духовными делами мусульман»²¹⁴.

В «Общем свод» колониальная администрация Туркестана настаивала на решительном отказе от прежней политики «невмешательства в духовные дела мусульман Туркестана». Ее эксперты внесли соответствующие поправки и дополнения в «Положение по управлению Туркестанским краем», выработанное ранее Комиссией графа Игнатьева. Прежде всего, жившие и работавшие на южных окраинах империи эксперты возражали против предложения создать в Туркестане Духовное управление по типу Уфимского или Кавказского. Авторы поправок считали, что имперская власть в Туркестане не нуждается в посредничестве мусульманской элиты в лице муфтиев и что Духовное управление должно находиться под непосредственным контролем военной и гражданской администрации, которая бы санкционировала назначение мулл, открытие мечетей, медресе, мактабов и надзирала за вакуфным имуществом. По мнению составителей Записок и их комментаторов из Военного министерства, создание в России Духовных управлений с правами «управления своими духовными делами» консолидировало до того «разрозненных мусульман»²¹⁵ и стимулировало их развитие «еще более в мусульманском духе», создав «искусственные условия [для] еще большего сплочения магометан». Учреждение такого же Духовного управления в Туркестане лишит российское государство возможности борьбы против «убежденных магометан», создаст непреодолимую стену, «через которую трудно будет проникнуть русской культуре, идеям ассимиляции» и т. д.²¹⁶ В результате неправильной политики империи в «мусульманском вопросе», с тревогой отмечали составители документов, «обращение мусульман к христианству стало явлением исключительным, а возвращение к мусульманству некогда отпавших от него – довольно общим»²¹⁷.

Другой вопрос, сильно беспокоивший туркестанских экспертов, военных и администрацию, касался исламизации татарскими муллами кочевых и особенно оседлых киргизов (предков современных казахов и киргизов)²¹⁸. Киргизы рассматривались как наиболее удобный объект ассимиляции, поскольку оставались «индифферентными в делах религии»²¹⁹. Представление о «слабой исламизации» казахов и киргизов, тиражируемое и многими

²¹³ Общий свод комиссии по вопросу мусульманского Духовного управления в Туркестанском крае // Императорская Россия / Сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 201–221.

²¹⁴ Общий свод. С. 194–204.

²¹⁵ Во время «административного упорядочивания» в киргизской/казахской степи у колониальной администрации возникли такие же опасения относительно возможного «соединения большого рода под властью одного начальника» (В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 277). Эта устойчивая фобия «нежелательного единения» объектов колонизации – характерная черта российской имперской политики.

²¹⁶ Общий свод. С. 195, 202–205. В упомянутом докладе генерала Духовского Духовные управления мусульман империи обвинялись в «антирусской и антихристианской пропаганде» (Доклад. С. 147–148).

²¹⁷ Там же. С. 202. Речь в документе идет, видимо, об «отпадении» (повторной исламизации) крещеных татар. См.: И. Загидуллин. Причины отпадения старокрещеных татар Среднего Поволжья в мусульманство в XIX в. // Ислам в татарском мире: история и современность / Сб. ст. под ред. С.А. Дюдуаьона, Д. Исхакова, Р. Мухаметшина. Казань, 1997. С. 34–56 (там же библиография).

²¹⁸ Ален Франк. Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII–XIX веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи / сб. ст. под ред. Р. Хакимова и Р. Мухаметшина. Казань, 1993. С. 124–132. О татарском влиянии в Степи русские ориенталисты говорили еще до завоевания Туркестана и протектората над Бухарским и Хорезмским ханствами (Wayne Dowler. Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalists, 1860–1917. Toronto, 2001. Pp. 27–28).

²¹⁹ Общий свод. С. 202–203. Та же мысль в похожих фразах сформулирована в докладе генерала Духовского. Доклад. С. 152.

современными исследователями, требует пересмотра. Сложно вести речь о «слабой религиозности» кочевников, у которых, совершенно очевидно, были собственные представления о религии: они оставались верны устоявшимся в их среде религиозным представлениям и ритуалам, как бы мы их ни называли – «шаманизмом», «доисламскими реликтами» и проч. При этом они считали себя мусульманами²²⁰. Пресловутую «индифферентность киргиз и казахов в делах религии» пытались на протяжении значительного количества лет использовать русские миссионеры, активно распространявшие свое влияние в Степи при поддержке ряда государственных деятелей метрополии (например, Обер-Прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева)²²¹. Правда, миссионерское движение не увенчалось массовой христианизацией и русификацией казахов и киргизов, равно как и усилия татарских мулл не привели к серьезному изменению форм религиозности Степи.

Вернемся, однако, к разбираемым документам. Их публикаторы (А.Ю. Арапов и Е.И. Ларина) полагают, что и Доклад С.М. Духовского, и Записки Комиссии («Общий свод») были положены «под сукно» и не имели никаких практических последствий²²². Видимо, такая оценка в целом соответствует истине. Силовой политике в отношении так называемых мусульманских окраин противостояли достаточно авторитетные государственные деятели, вроде тогдашнего министра финансов С.Ю. Витте²²³. Витте, в частности, назвал позицию генерала Духовского крайней и обвинил его в «отрицательном отношении к мусульманству», отметив, что андижанские события вызвали к жизни призрака панисламизма²²⁴.

Между тем генерал Духовской еще три года оставался на посту губернатора и значительную часть предложенных им мероприятий успел выполнить. Он крайне жестоко расправился не только с участниками Андижанского восстания, но и с людьми, непосредственно в нем не участвовавшими. Таким образом он демонстрировал ту самую «непоколебимость и твердость», которую предлагал в докладе возвести в ранг всеобщей политики империи по отношению к «обласканным русской властью мусульманам».

Цивилизаторская миссия и «исламская угроза»

(«...выступления, подобные андижанскому, возможны и в будущем»)

Заметим, что первый всплеск идеи цивилизаторской миссии (в виде массы публикаций «о великой миссии России в Туркестане» в научно-популярной и популярной периодической печати) был связан с обоснованием ликвидации Кокандского ханства (1876 г.)²²⁵. Именно тогда активно обсуждалась, условно говоря, формула колонизации как миссии, как «цивилизаторского блага» для покоренных народов²²⁶.

²²⁰ Большинство местных богословов принимали известную формулу, согласно которой с момента «признания языком» (*икрар би-л-лисан*) человек считается мусульманином.

²²¹ *Ефрем Елисеев*. Записки миссионера Буконского стана Киргизской миссии за 1892–1899 гг. Санкт-Петербург, 1900. Характерно начало книги: «В 1881 г., когда еще магометанство, как черная туча, сплошь и рядом покрывало киргизскую степь, а... татары... сарты, персиане и арабы, как хищные коршуны, терзали степных киргиз... на окраине русского государства... указом Святейшего Синода была открыта противомусульманская Киргизская духовная миссия» (С. 4).

²²² Доклад. С. 141; Общий свод. С. 193.

²²³ Записка С.Ю. Витте по мусульманскому вопросу, 1900 г. // Императорская Россия / сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 242–261. По замечанию составителя, в создании документа принимали участие эксперты, хорошо осведомленные в вопросах ислама и знакомые с положением в мусульманской среде Российской империи. (Там же. Предисловие. С. 242).

²²⁴ Там же. С. 253–255.

²²⁵ См., например: Кокан(д)ское ханство // Грамотей. 1876. № 3. С. 55–67 (редакционная статья).

²²⁶ Так, напр., один из анонимных авторов (возможно, из военнополитических кругов) того времени, пытаясь доказать правомерность ликвидации Кокандского ханства, писал: «Поэтому желательно, чтобы *сила* послужила действительному

Для военных и политиков русского Туркестана риторика «просвещения и цивилизаторства» оставалась, по всей видимости, лишь необходимым антуражем, маскировавшим вполне прагматичные цели «покорения окраин». По словам С. Горшениной, цивилизаторская миссия стала средством «политической легитимации» завоевания²²⁷. Во времена первого «устроителя края» К.П. Кауфмана риторика миссии вошла в политический и даже военный лексикон наряду с такими терминами, как «замирение», «завоевание» и «продвижение». При нем идея российской имперской миссии стала влиятельным политическим фактором, Кауфман даже инициировал и финансировал ради этой цели ряд архивных проектов²²⁸.

Со временем эта риторическая и политическая работа действительно сформировала у властей и экспертов в Туркестане ощущение собственной «высокой цивилизаторской/просвещенческой миссии», пусть даже эта миссия реализовывалась с помощью силы или вопреки желанию местных народов. Вариации на темы цивилизаторской миссии оставались своеобразным ориентиром для многих русских исследователей края, включая Н.П. Остроумова (1846–1930) и отчасти В.П. Наливкина (1852–1918), хотя позиция последнего радикально менялась в зависимости от множества обстоятельств, в том числе и личного порядка²²⁹. Н.П. Остроумов действительно приложил немало усилий для «образования туземцев» – конечно, согласно той модели, которую разделял он сам и его единомышленники²³⁰.

Андижанские события вновь оживили цивилизаторские настроения и соответствующее политическое и исследовательское видение ислама. Тон обсуждения задавали те колониальные эксперты (в том числе и Н.П. Остроумов), кто был в корне не согласен с инициированной фон Кауфманом политикой «последовательного игнорирования мусульманства» и невмешательства в духовные дела мусульман. Андижанское восстание, позволявшее искусственно нагнетать представления об «исламской опасности», использовалось ими как повод пролоббировать ужесточение административного контроля в «мусульманском вопросе».

Более трезвую оценку как самого восстания, так и масштабов «исламской угрозы», как представляется, предложил С.Ю. Витте, мнение которого, возможно, сформулировали представители Санкт-Петербургской школы востоковедения²³¹.

В упоминавшейся выше «Записке» Андижанское восстание и аналогичные выступления оценивались как «мелкие вспышки религиозного фанатизма», которые «едва ли правильно было бы принимать в расчет в смысле характеристики отношений всего мусульманства к русской власти: возмущения на почве невежества... случались и среди коренного русского населения»²³². Витте также справедливо полагал, что предложенные С.М. Духовским мероприятия могут породить неприязненное отношение к России не только в Турке-

(с)охранению наших владений [в Средней Азии], что возможно только тогда, когда в эти... степи проникнет *европейская культура*, если сила найдет себе освящение в цивилизации, для которой она будет служить только охранительницею... [Русский народ] обладает свойством осваивать и притягивать [к] себе чуждые народности, по крайней мере те, которые стоят ниже его на ступенях просвещения» (курсив мой. – Б.Б.). Конец Коканского ханства // Санкт-Петербургские ведомости. 1875. № 224. С. 2.

²²⁷ С. Горшенина. Крупнейшие проекты колониальных архивов России: Утопичность тотальной Туркестаники генерал-губернатора Константина Петровича фон Кауфмана// *Ab Imperio*. 2007. № 3. С. 337.

²²⁸ С. Горшенина. Крупнейшие проекты. С. 291–354.

²²⁹ См. подробнее: С.Н. Абашин, В.П. Наливкин. С. 43–96.

²³⁰ Об Н. Остроумове как «эксперте-ориенталисте» в контексте русского «ориентализма» и колониализма см.: *Halid. Russian History*. Pp. 691–699. См. также: И.Л. Алексеев, Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сборник русского исторического общества. 2002. № 5 (153). С. 89–95.

²³¹ Я совершенно согласен с Н. Найтом, заметившим, что не стоит смешивать «русский ориентализм» и востоковедение (*Night. On Russian Orientalism*. P. 712). Но из этого, очевидно, не следует, что востоковеды в принципе выступали против колониальной политики.

²³² Записка С.Ю. Витте по мусульманскому вопросу, 1900 г. С. 249–250.

стане, но и во всем мусульманском мире²³³. С его точки зрения, крайнюю позицию занимал не столько непосредственно С.М. Духовской²³⁴, сколько те, кто готовил подписанные им документы, т. е. местные эксперты. Их состав частично совпадал с составом авторов знаменитого тогда «Сборника материалов по мусульманству»²³⁵.

Другой, менее известный, пример критики радикализации политики империи в «мусульманском вопросе» связан с «Докладом» мусульманского офицера на царской службе Абдулазиза Давлетшина (мусульманское имя – ‘Абд ал-Азиз Давлат-шах)²³⁶. Автор, тогда еще капитан, достаточно прозрачно намекал на то, что призрак андижанских событий стал причиной односторонних оценок ислама и мусульман. А. Давлетшин, между прочим, открыто признавал «рутинность и косность» большинства мусульман того времени и застойных форм мусульманского образования в Туркестане. Однако он призывал отделять «истинный дух ислама» от его исторически сложившихся форм и «наслоений позднейших толкователей» или от «прибавлений и разъяснений позднейших толкователей». Особенно категорично он возражал против тезиса, высказанного в «Сборнике материалов по мусульманству», согласно которому мусульмане были «самыми непримиримыми врагами христианства», а ислам учит «ненавидеть все прочие религии, предписывает истреблять христиан при всяком удобном случае». Давлетшин резонно замечал, что такого рода характеристики у человека, не знакомого с основами ислама, вызовут недоверие и вражду к «туземцам» Средней Азии. У мусульман же подобные суждения об их религии оставят «чувство... глубокой обиды и способствуют еще большему увеличению исторически сложившейся розни»²³⁷.

Примерно через десять лет после Андижанского восстания дискуссии по «мусульманскому вопросу» вновь оживились, на сей раз – благодаря министру внутренних дел и председателю Совета министров (с 1906 г.) П.А. Столыпину и в контексте новых «угроз» целостности империи – панисламизма и пантюркизма. Не останавливаясь подробно на документах по этому поводу, подписанных Столыпиным, отмечу лишь наиболее важные для наших целей положения²³⁸. Столыпин не просто напрямую ссылаясь на Доклад генерала Духовского, но и воспроизводил некоторые тезисы, высказанные в документах, подготовленных некогда экспертами последнего. Так, в «Записках» П.А. Столыпина по «мусульманскому вопросу» вновь предлагалось отказаться от политики «игнорирования ислама». Вместо нее следовало практиковать осторожный и тактичный административный контроль, не задевающий религиозных чувств мусульман. На фоне роста «панисламизма» политика «игнорирования» угрожала, как полагали составители документа, государственным интересам России. По мнению русских дипломатов и жандармских служб, влияние «панисламизма» исходило из Турции и отчасти из Индии.

Риторика столыпинских документов была лишена открытых коннотаций цивилизаторской миссии. Однако предлагавшиеся его экспертами, прежде всего А.Н. Харузиным, меро-

²³³ Там же. С. 254–255.

²³⁴ По свидетельствам современников, действительным инициатором ужесточения имперской политики был не «слабый здоровьем» генерал Духовской, а его заместитель Н.А. Иванов и особенно непосредственный начальник генерал-губернатора, военный министр А. Н. Куропаткин (*Г.П. Федоров. Моя служба в Туркестане (1870–1906 года) // Исторический вестник. 1913. № 12. С. 870–872*).

²³⁵ Сборник материалов по мусульманству (Сб. ст.) / сост. В. И. Яровой-Равский. Санкт-Петербург, 1899. Вып. 1; Вып. 2 / Сост. В.П. Наливкин. Санкт-Петербург, 1900. Хотя в «Сборнике» были представлены и более нейтральные и познавательные статьи В.Л. Вяткина, С. Лапина, В.П. Наливкина.

²³⁶ Доклад капитана Давлетшина по содержанию «Сборника материалов по мусульманскому вопросу» // Императорская Россия / Сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 233–237.

²³⁷ Там же. С. 236–237.

²³⁸ Записки П.А. Столыпина по «мусульманскому вопросу» // Императорская Россия / сост. Д. Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 318–337. Издатель показал, что оба документа фактически были подготовлены русскими этнографами (а затем работниками государственных структур) братьями А.Н., Н.Н. и В.Н. Харузиными (там же, введение к изданию. С. 316).

приятия де-факто все еще несли в себе дух *mission civilisatrice* и были основаны на идее «ускорения культурной ассимиляции»²³⁹.

«Записки» П.А. Столыпина не были реализованы в полном объеме в связи с его гибелью в Киеве от руки террориста (сентябрь 1911 г.). Однако положительным последствием повторного возбуждения «мусульманского вопроса» стало оживление исламоведческих исследований, повышение их научного уровня, а также появление проектов специальных курсов по исламоведению и журнала²⁴⁰.

Итак, с одной стороны, мы имеем Андиганское восстание – событие, которое, несмотря на все его трагические последствия, осталось локальным, сосредоточенным в определенном районе Ферганской долины (Андиган, Ош и округа) и не поддержанным населением ни собственно колонии, ни ханств. Скорее наоборот, в Туркестане часто можно было услышать осуждающие разговоры о том, что «неграмотный Ишан из черни» нарушил существующую «мирную фетву с Белым царем». Локальность восстания стала результатом достаточно взвешенной политики (в том числе и по самому больному вопросу – «магометанскому», в самом широком смысле этого определения), начало которой было положено К.П. Кауфманом.

Одновременно для большинства русских экспертов Туркестана и колониальной администрации Андиганское восстание дало повод выплеснуть свое недоверие к мусульманам (несмотря на влияние либерализма в тогдашнем понимании). Восстание подогрело опасения, связанные с «исламской угрозой». Оно еще долго упоминалось во множестве научных и особенно популярных публикаций того времени, причем как очевидный пример «неблагонадежности мусульман» и их неправильной реакции на «высокую миссию России» в регионе. Реакция многих мусульманских интеллектуалов не совпала ни с «повстанческой», ни с «колониальной» позициями и при этом не была подобострастной. Судя по собранной А. Эркиновым подборке «антиишановских» стихотворений²⁴¹, такая реакция вполне соответствовала давней традиции, предписывавшей не раздражать более сильного противника и искать копромисса с ним («фетва с Белым Царем»).

**«Большинство из нас – плохие культуртрегеры...
не подготовленные к своей службе
в иноплеменном и иноверном крае»²⁴²**

Итак, очередное оживление дискуссий по «магометанскому/мусульманскому вопросу» на рубеже веков явилось своеобразной реакцией на Андиганское восстание. Направление и содержание дискуссий во многом задавали туркестанские эксперты вроде В.П. Наливкина и Н.П. Остроумова²⁴³. Первый из них, кроме личного участия в подготовке «Доклада» генерала Духовского, составил самостоятельную экспертную записку о «мусульманском газавате». Этот «газават», по мнению Наливкина, угрожал России и в целом «христианской культуре». Основания для подобных опасений В.П. Наливкину дали статьи индийских «реформаторов»²⁴⁴.

²³⁹ Там же. С. 327–331, 335–336.

²⁴⁰ Там же. С. 337–342.

²⁴¹ А. Эркинов. Андиганское восстание и его предводитель в оценках поэтов эпохи//Вестник Евразии. 2003. № 1. С. 111–137.

²⁴² Фраза Н. Остроумова (Я. Остроумов. Колебания во взглядах. С. 159). В русской колониальной политике термин «культуртрегеры» понимался как «просветители туземцев». Serge A. Zenkovsky. Kulturkampf in Pre-Revolutionary Central Asia // American Slavic and East European Review. 1955. Vol. 14. № 1. Pp. 15–20.

²⁴³ Центральный государственный архив РУз. Ф. И-1009 («Н. Остроумов»). Оп. 1. Д. 78. Папка I (без пагинации).

²⁴⁴ «Записка о возможных соотношениях между последними событиями в Китае и усилением панисламистского дви-

Экспертные оценки Наливкина носили несколько противоречивый характер: с одной стороны, в них отражалось довольно теплое отношение этого незаурядного исследователя к некоторым «нравам и обычаям» местного населения²⁴⁵; с другой – он использовал свое экспертное знание для обоснования необходимости силовой политики по отношению к мусульманам, доказательства их опасности для русских и в целом – для христиан и европейцев. В более поздних работах, написанных под влиянием социалистических идей, принявший их Наливкин сожалел о своем участии в создании образа «опасного туземца». Это подчеркивал С.Н. Абашин, резонно замечая, что радикальные трансформации позиции В.П. Наливкина по «мусульманскому вопросу» и исламской культуре показывают, какие сложные (в том числе психологические) метаморфозы могли происходить с русскими «ориенталистами» и влиять на их оценки²⁴⁶. Однако вопрос о степени влияния полеевшего Наливкина (и подобных ему) на реальную политику в Туркестане остается открытым²⁴⁷. Во всяком случае, здесь и ниже наши рассуждения касаются преимущественно периода до и сразу после Андижанского восстания, так сильно повлиявшего на позиции значительной части русских экспертов края.

Местные эксперты туркестанской колонии (так называемые «практические исламоведы») изучали шариат и другие элементы ислама как заведомо чуждые, а порой и враждебные «правила жизни и религию туземцев». Такое мессианское отношение (а у некоторых экспертов, как, скажем, у Н. Остроумова, фактически миссионерское), зафиксированное в популярных публикациях и некоторых документах того времени, не прибавляло взаимного доверия и тем более симпатий. Достаточно вспомнить цитировавшиеся выше замечания Абдалазиза Давлетшина в связи с первым выпуском «Сборника материалов по мусульманству». В текстах рубежа веков широко использовались такие характеристики автохтонного населения Средней Азии, как «дикость», «азиатские варвары», «мусульманские фанатики», «инородцы», «туземцы» и проч. Они программировали то самое отчуждение, которое в немалой степени порождало недоверие и даже враждебность к исламу и мусульманам. Андижанское восстание только усилило эти тенденции. Между тем так называемые «практические исламоведы» достаточно поверхностно знали каноны ислама, а тем более его правовые или собственно теологические источники. Это вполне сочеталось с отличным знанием реальных воплощений этих канонов в жизни социума, а также с интереснейшими наблюдениями над местными формами бытования ислама, обрядности и т. п. Несмотря на наличие практического знания и опыта, эта когорта экспертов, по всей видимости, долго оставалась под влиянием мессианского отчуждения, внушенного им в тогдашних университетах или на курсах военных школ, где царили те же идеи, что и в среде тогдашнего образованного общества – идеи о просветительской миссии русского народа на «диких окраинах» и о «варварстве магометан». Только повсеместное влияние либерально-народнических

жения» (Составлена [В.П. Наливкиным] по распоряжению... С.М. Духовского) // Императорская Россия/сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 181–190. Автор говорит, что необходимо «спокойно и обдуманно ждать мусульманского газавата» (С. 171), и уже совсем в хантингтоновском стиле утверждает, что газават, «которым ныне ислам грозит уже европейской цивилизации, неизбежно вспыхнет, как только мусульманство... успеет объединиться и окрепнуть настолько, чтобы дать нам солидный реванш» (с. 188). В другой своей работе Наливкин отказывается от этих своих идей и даже критикует мессианские порывы своих соотечественников (*В.П. Наливкин*. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. С. 60–64, 77, 82, 83, 102, 103 и др.).

²⁴⁵ См., напр., его интереснейший труд, написанный совместно с супругой: *В.П. Наливкин, М.В. Наливкина*. Очерк быта оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. Библиографию работ В.П. Наливкина (в том числе и ссылки на неопубликованные его работы) см.: *С.Н. Абашин*. В.П. Наливкин.

²⁴⁶ Там же. С. 57–58, особенно с. 75–80.

²⁴⁷ Утверждения П.П. Литвинова, уверяющего, что В.П. Наливкину удалось добиться снижения антирусских настроений среди «туземцев», не обоснованы документально. *П.П. Литвинов*. Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец, 1998. С. 122–123, 140–142.

и позже социалистических идей привело к изменению позиций туркестанских экспертов²⁴⁸, в том числе и по «мусульманскому вопросу», хотя цель «скорейшего просветления темной массы туземцев» оставалась неизменной. Конечно, ни В.П. Наливкин, ни даже миссионер Н.П. Остроумов не задавались нереальной целью «христианизации» мусульман. Они говорили об образованности (просвещении) и «цивилизованности», избегая при этом примитивных русификаторских клише. Другое дело, что внушить свое понимание «цивилизованности» массе населения Туркестана им не удалось. Для этого требовалась широкомасштабная государственная поддержка, соответствующие ресурсы и, конечно, время. Позднее точно такие же порывы джадидов заняться «образованием народа» тоже не были встречены с энтузиазмом простыми верующими, всегда относившимися с подозрением к новому, а тем более к чужому. Во всяком случае, долгое пребывание русских экспертов (вроде Н. Остроумова) в самой гуще «магометан» и близкое общение с ними, очевидно, не прибавили экспертного энтузиазма и только подтвердили мнение о невозможности «цивиловать» (в их понимании) инертную массу «магометан». Большинство русских экспертов не смогло преодолеть ни собственного отчуждения от объектов своих исследований, ни отчуждения с их стороны. Разочарование добавляли и неудавшиеся эксперименты по культурной ассимиляции, и «упрямство» местного социума, так трудно поддающегося этой ассимиляции, не понимающего своего блага, остающегося отчужденным и даже враждебным. Судя по публикациям того времени, включая упоминавшиеся на этих страницах документы, местные эксперты и администрация считали, часто не без оснований, что русские принесли туркестанцам мир, прекратив внутренние усобицы и столкновения между ханствами. «Неблагодарные туземцы» не оценили этого в достаточной мере и даже поднимают восстания. Эта точка зрения особенно ярко выражена в «Записке» В.П. Наливкина, очевидно находившегося под влиянием последовавшего за Андиганским восстанием взрыва негодования в среде русских жителей Туркестана.

Разочарования в успехах мирной ассимиляции «туземцев», видимо, подстегнули саму идею форсировать этот процесс, например, через кардинальное реформирование образовательной системы. Однако попытки ассимиляции терпели крах даже на западных окраинах империи, где, в отличие от региона Средней/Центральной Азии, у колониальной администрации не было таких явных языковых барьеров и отчасти проблем этнического противостояния (там проживали «славянские народы»). Но даже там неуклюжая конфессиональная политика, обращение в православие и использование образования как средства русификации поставили под вопрос саму возможность конфессиональной ассимиляции²⁴⁹.

Так или иначе, в отличие от таких ученых-ориенталистов, как В.В. Бартольд, археолог и востоковед В.Л. Вяткин, а позже и сам В.П. Наливкин, у большинства «практических исламоведов» в Туркестане так и не сложилось представления о том, что на южных окраинах империи русские столкнулись с «другой» или «непохожей» культурой, пусть и в кризисном состоянии. Их понимание «инаковости» формировалось под воздействием устойчивой веры в то, что культура народа, «стоящего на более низкой ступени развития», должна быть заменена на «более высокую».

Именно Андиганское восстание дало этим экспертам и администрации Средней/Центральной Азии аргументированный повод для того, чтобы сформулировать и представить в самые высокие инстанции собственную точку зрения на формы преодоления отчуждения местного социума, которое они более всего ощущали, проживая непосредственно в крае.

²⁴⁸ С.Н. Абашии. В. П. Наливкин. С. 95–97.

²⁴⁹ Д. Сталюнас. Границы в пограничье: белорусы и этнолингвистическая политика Российской империи на западных окраинах в период великих реформ // *Ab Imperio*. 2003. № 1. С. 261–292; М. Долбилов. «Царская вера»: Массовые обращения католиков в православие в северо-западном крае Российской империи (1860-е гг.) // *Ab Imperio*. 2006. № 4. С. 225–270.

Возникшее после андижанских событий у В.П. Наливкина или того же Н.П. Остроумова²⁵⁰ недоверие к мусульманам имело, очевидно, и другие резоны. Так, их серьезно насторожили, если не напугали, статьи турецких и индийских исламистов и реформаторов, появившиеся как реакция на колониальную политику Европы и России. В.П. Наливкин прямо писал об этом в своей «Записке», с тревогой отмечая, что исламистские журналы всё активнее распространяются среди российских мусульман, которые тоже начинают писать статьи антиколониального характера. Нужно иметь в виду, что «религиозно-сакральный» энтузиазм статей исламистов едва ли давал реальные основания для выводов о «единении мусульман» и нарастающем масштабе «исламской угрозы». Противоречило таким выводам и состояние тогдашнего исламского мира, раздираемого противоречиями²⁵¹. Тем более не существовало оснований для прогнозирования объединения мусульман под эгидой разваливающейся Османской империи. Исламский «модернизм» (в формах «панисламизма» или даже «пантюркизма») с крайней неприязнью воспринимался и внутри самого российского мусульманского общества, особенно в среде традиционалистов Туркестана и ханств.

В целом движения младотурок, татарских *«ислахчилер»* (джадидов) и прочих подобных религиозных движений и сообществ, так или иначе влиявших на Туркестан, не вполне правомерно объединяемых под рубрикой «панисламизма» (в более современном звучании – «джадидизм»), никогда не представляли собой единого политического или религиозного феномена, функционируя скорее в рамках абстрактной и утопической идеи. Политический потенциал и значение «панисламизма» были сильно преувеличены, о чем писал еще В.В. Бартольд²⁵². Между прочим, брожение умов и недовольство политикой агонизирующей Российской империи было характерно не только для «мусульманских окраин», их разделяла и часть политической элиты в Санкт-Петербурге и Москве. Более активными и реально опасными угрозами для империи оказались угрозы со стороны народнических и социалистических движений, жертвами которых становились градоначальники, министры и даже император.

Тем не менее естественные «издержки» мировоззрения практических экспертов отнюдь не означали, что имперские, цивилизаторские, европоцентристские или даже славянофильские формы мышления исключали либерализм, гражданственность и известную долю толерантности. Символические категории того времени, очевидно, не должны мериться «сегодняшним аршином», тем более что в метрополии на рубеже веков действовали исследователи и политики, мыслившие о «присоединенных народах/иноверцах» в иных категориях и символах, более сложными и более современными императивами. Менялись и сами колониальные эксперты-«знатоки края». Выступая в роли «культуртрегеров», они и сами подвергались влиянию «иной культуры», стараясь использовать новые либеральные идеологии в своих отношениях с «туземцами».

Самый яркий пример подобной эволюции дает В.П. Наливкин, который после Первой русской революции и особенно в момент своего непосредственного вовлечения в революционную элиту в 1917 г. призывал пересмотреть принятые взгляды на «туземцев» и преодолеть отчуждение от них, хотя это удавалось ему с трудом. Взлеты и падения, разочарования и равнодушие привели Наливкина к трагическому самоубийству²⁵³. Другой пример схожей научной и личной судьбы русского ориенталиста дает А.Н. Вышнегорский, который после долгого пребывания в Туркестане и научной (экспедиционной) работы²⁵⁴ совершенно влился

²⁵⁰ Его позицию в «мусульманском вопросе» см. в вышеупомянутой его статье: «Колебания во взглядах».

²⁵¹ Хотя нельзя отрицать и влияния этой идеологии на некоторую часть читающей интеллигенции.

²⁵² В.В. Бартольд. Панисламизм // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. VI. Москва, 1966. С. 402.

²⁵³ С.Н. Абаши. В. П. Наливкин. С. 70, прим. 74.

²⁵⁴ Собранный им материал по теме «Обычное право у киргиз» составил основное содержание книги Н. Гродекова

в «сартскую» (местную узбекскую, таджикскую) среду, внешне не отличаясь от них и восхищаясь «их культурой», особенно суфизмом. По впечатлениям В.В. Бартольда, встречавшегося с Вышнегорским, он сожалел, что собирал материал для ориенталиста Н. Гродекова²⁵⁵, и осуждал русских, не «понимающих местной культуры». Однако затем и с ним произошла совершенно неожиданная (или, наоборот, вполне ожидаемая) метаморфоза: разочаровавшись в местном населении, он прекратил всякое общение с «сартами» и умер в нищете²⁵⁶.

К той же категории влияния колониальной культуры на экспертов-ориенталистов относятся случаи конфессиональной конвертации, т. е. принятия русскими специалистами, всеерьез увлекшимися местной культурой, ислама. Это относится в первую очередь к учителям русско-туземных школ, среди которых встречались такие, кто принимал ислам и даже менял имя²⁵⁷. В силу ряда причин, прежде всего этноконфессионального характера, многие из них по прошествии некоторого времени возвращались в лоно православия, что часто сопровождалось психическими проблемами. Видимо, эти психологические травмы порождало пребывание в промежуточном пространстве между этносами и конфессиями и осуждение «общественного мнения» как русских в Туркестане, так и самих туркестанцев. Судьбы этих незаурядных личностей в определенном смысле символичны для значительной части «русских ориенталистов» и колониальных специалистов вообще – они разрывались между глубокими симпатиями к объектам своего изучения (обучения) и разочарованиями в них.

«Не слушай тех неверных христиан!»²⁵⁸

Итак, Андиганское восстание, кроме всего прочего, ясно показало, что Туркестанский край лишь внешне выглядел «замиренным» и отношение к колонизаторам в среде простых верующих, составивших основной костяк восставших, оказалось далеко не дружественным. В первую очередь это касалось простолюдинов, так или иначе пострадавших от нарастающей капитализации промышленности и сельского хозяйства края. Между тем русские эксперты общались преимущественно с той частью интеллектуальной элиты, которая, в свою очередь, также старалась извлечь выгоды из общения с «русскими властителями» и экспертами. Социальную дистанцию, отделявшую «русского эксперта» от «простых мусульман», пытались преодолеть лишь немногие (например, В.П. Наливкин²⁵⁹ и А.Н. Вышнегорский).

Значительная часть местных интеллектуалов осудила Андиганское восстание и особенно его лидера Дукчи Ишана, создав критический цикл стихов (*Дукчи Эъион хажвий-аси*), объединенных мотивом нелегитимности статуса «ишана из черни», посмеявшегося нарушить традицию и объявить газават²⁶⁰. По сути, такие стихи и соответствующие ремарки в исторических сочинениях представителей интеллектуальной и религиозной элит местной общины отражали серьезное внутриконтрафессиональное взаимное отчуждение элиты и «черни». Между ними существовала социальная дистанция, которую элита не могла, а часто

(Н.И. Гродеков. Киргизы и кара-киргизы СырДарьинской области. Ташкент, 1899).

²⁵⁵ Возможно, поэтому Н. Гродеков не сделал А. Вышнегорского соавтором, хотя в книге ссылается на него.

²⁵⁶ В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 306–307.

²⁵⁷ Биографию одного из таких учителей русско-туземной школы Алексея / Али-Асгара Калинина (по сохранившимся дневникам в семейном архиве) изучила моя ученица Дилдора Хамидова (*D.S. Xamidova. Mustamlaka davrida Toshkent va Farg'onada Islom dinini qabul qilgan rus mutaxassislar. Ali Asg'ar Kalinin misolida / Magistrlik dissertatiya; Toshkent, 2005*). Интересно, что этот же специалист упомянут у В.В. Бартольда как автор учебников для русско-туземных школ (*В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 309*).

²⁵⁸ Цитата из произведения Дукчи Ишана «Ибрат ал-Гафилин» (Наставление заблудшим) // Рукопись. Институт востоковедения АН РУз. № 1724. Л. 263.

²⁵⁹ Сам В. Наливкин изложил свои очень интересные наблюдения по этому поводу в упомянутой книге «Туземцы раньше и теперь» (с. 94-102 и дальше).

²⁶⁰ А. Эркинов. Андиганское восстание и его предводитель в оценках поэтов эпохи. С. 111–137.

и не желала преодолеть, и это в равной мере относится к наиболее социально активным ее представителям – джадидам²⁶¹. Возможно, поэтому местные интеллектуалы из реформаторов не могли иметь решающего влияния на простых верующих, больше прислушивавшихся к деревенскому мулле, а по сути – к консерваторам-традиционалистам, которые вписывались в систему привычных для простолюдинов традиционных символов и обычаев. Судя по житию Дукчи Ишана, его окружали именно такие простые верующие, которые видели в своем предводителе (*муришиде*) близкий и понятный образ «своего шейха», готового доступно и внятно объяснить причины их проблем²⁶².

Сейчас трудно сказать, удалось ли Дукчи Ишану внушить последователям свое понимание джихада (газавата). Однако значительная их часть, похоже, вполне приняла предложенную предводителем традиционную религиозную легитимацию самого выступления. В своем произведении «*Ибрат ал-гафылын*» («Назидание заблудшим») Дукчи Ишан фактически продолжил критическую традицию назидательных произведений, которые в первые годы колонизации края Российской империей у некоторых местных авторов обрели очевидный антиколониальный оттенок.

Местные мусульманские сообщества не могли бесстрастно принимать факт захвата их территорий. Тем более что противостояние с русскими вполне укладывалось в сакральное предписание уничтожать «напавших первыми неверных» на территорию ислама, легитимирующее джихад даже в том случае, если имам/халиф не объявит его, так сказать, официально. На начальных этапах имперского захвата региона так и происходило. Достаточно вспомнить движение газиев, в основном молодых студентов медресе, участвовавших в столкновениях Бухары с русскими²⁶³, или вооруженные акции под знаменами газавата против Худайар-хана перед ликвидацией Кокандского ханства (например, «восстание Афтобачи»²⁶⁴) и т. п. Однако серьезного размаха такого рода движения не получили и не могли получить, несмотря на их внешнюю легитимность (газават), поскольку к моменту русского завоевания идеология ислама и исламские институты были сильно ослаблены в результате глубокого политического и морального кризиса, охватившего раздиравшиеся внутренними противоречиями ханства. Тот факт, что русское завоевание остановило бесконечную и разорительную череду внутренних и внешних междоусобиц, отмечают не только русские источники того времени. Большинство местных авторов, даже стоявших на позициях крайней неприязни к «неверным», писали о благотворных последствиях русского вторжения, имея в виду прекращение междоусобиц. Хотя едва ли можно было ожидать от местных мусульман доброжелательного отношения к колонизаторам: во-первых, даже если завоевание имело некоторые положительные последствия для населения ханств, оно произошло насильственно, а во-вторых, многовековую изоляцию и отчуждение этого населения трудно было преодолеть за несколько десятилетий. Однако позднее, по мере реализации политики «невмешательства» и «игнорирования духовной жизни мусульман», большинство местных улемов признало Туркестан «территорией согласия/мира» с «неверными» (*дар ул-ахд, дар ул-сулх*). Это признание в гораздо большей степени обеспечило стабильность региона (по тогдашней терминологии – «замирило» его), чем некоторые сомнительные мероприятия

²⁶¹ Подробней см.: Б.М. Бабаджанов. Журнал “Naqiqat” как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. Факсимиле и исследования текста. Токио, 2007. С. 46–48.

²⁶² Манакиб-и Дукчи Ишан. Введение. С. 12–17.

²⁶³ Эти выступления описаны Ахмадом Данишем: Тарджимат ул-ахвал-и амиран-и Бухара-йи шариф аз амир-и Данийал та ‘аср-и амир ‘Абд ал-Ахад (Биографии амиров благородной Бухары от амира Данийала и до амира ‘Абд ал-Ахада) // Рукопись. ИВ АН РУз. № 2095. Лл. 22а-23б; 29а,б. Интересную и достаточно полную информацию об этих движениях излагает и знаменитый востоковед, некоторое время входивший в состав административной элиты Самаркандского округа: А. [А.] Семёнов. Покоритель и устроитель Туркестанского края генерал-губернатор К. П. фон Кауфман 1-й (материалы для библиографического очерка) // Кауфманский сборник. Москва, 1910. С. XX, LI–LXII.

²⁶⁴ О нем см. в цитируемом подробней ниже сочинении «Ансаб ас-салатин». Лл. 134а-150б.

местной администрации, как, например, не вполне адекватная реакция на то же Андижанское восстание²⁶⁵.

Изначально в Туркестане, как и ранее среди татар-мусульман, русское владычество воспринималось как конфессиональное²⁶⁶. Как и в Поволжье, настойчивые попытки ассимиляции (правда, малоэффективные) здесь приводили к самоизоляции общины и усилению роли шариата в повседневной жизни – как единственной возможности противостоять культурной ассимиляции, которая едва ли могла выглядеть легитимной даже в форме обязательного введения русского языка в медресе или малопопулярного русско-туземного образования²⁶⁷. В активности мулл из татар и башкир (этносов, которые сами на протяжении долгого времени оставались объектом попыток христианизации) с очевидностью можно усмотреть фактическое фиаско многолетнего миссионерства православной церкви. Со временем имперские власти стали проводить более взвешенную политику в отношении миссионерства, ограничивая насильственные обращения. Значительно больший успех проповедей (да'ва) татарских и башкирских мулл в Степи объясняется не только близостью их языка к языку проживавших там тюркоязычных народов, но и тем, что эти народы давно признали себя мусульманами. Одновременно надо отдать должное политике Российской империи – для центральных властей призывы администраций «мусульманских окраин» к ассимиляции чаще всего оставались только риторикой. Но и такая относительно толерантная позиция, стимулировавшая терпимость в повседневной жизни, не разрушала взаимное отчуждение между агентами империи и колониальным населением.

Возвращаясь к сказанному выше, замечу, что российская колонизация Туркестана не могла не усилить исламскую (и отчасти этническую) идентичность местных народов, в первую очередь – в среде улемов-традиционалистов и близких к ним простых верующих, что было своеобразной защитной реакцией²⁶⁸.

В степных районах этот процесс выглядел как фактическая, но не тотальная реисламизация кочевников по «татарскому» или «сартскому» сценариям. Об этом тоже прямо писали составители разбиравшихся в настоящей статье документов, опасаясь, что к российским мусульманам прибавляется еще пять миллионов активно исламизируемых «киргизов/казахов Степи». Тем не менее эти тревоги русских экспертов и политиков кажутся серьезно преувеличенными, поскольку реально широкомасштабной и полноценной исламизации казахов и киргизов татарским и сартским муллам осуществить не удалось. Вдобавок «исламизация» не порождала у этих племен антигосударственных настроений, как того ожидали русские эксперты.

В так называемых оседлых или полукочевых районах Трансоксианы тоже отмечались призывы «крепить ислам и шариат», особенно после ликвидации Кокандского ханства

²⁶⁵ См. также нашу статью: Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals // В. Eschment, H. Harder (Eds). Looking at the Colonizer. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas. Berlin, 2004, Pp. 80–90.

²⁶⁶ Ср.: С.А. Дюдуаьон. Что такое кадимийа? Элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Маверан-нахре (конец XVIII – начало XX в.) // Ислам в татарском мире: история и современность / сб. ст. под ред. С.А. Дюдуаьона, Д. Исхакова, Р. Мухаметшина. Казань, 1997. С. 59.

²⁶⁷ Не случайно именно «татары» устремились в «киргиз-кайсац-кую степь», дабы «исламизировать» тамошние народы, и добились в этом, как полагают некоторые исследователи, определенных успехов (А. Франк. Татарские муллы. С. 124–132). Об этом же как о потенциальном усилении ислама в Средней Азии с тревогой говорили авторы вышеприведенных «Записок» в контексте возможного противостояния с Россией.

²⁶⁸ Еще в начале колонизации (до ликвидации Кокандского ханства в 1876 г.) злоупотребления местной колониальной администрации привели к «злобе местного населения», а с учреждением генерал-губернаторства (1865) многие кокандцы стали переселяться в китайский Туркестан/Синьзянь (Кашгар, Яркенд и др.). См.: А. Семёнов. Покоритель и устроитель Туркестанского края. С. X–XI. Однако позже, когда по инициативе К.П. фон Кауфмана стала проводиться более взвешенная политика с «уважением прав туземцев и невмешательством в духовную жизнь мусульманского населения», беженцы стали добровольно возвращаться в Туркестанский край (Там же. С. LXXXVI).

(1876). Например, в среде мусульманских улемов Туркестана заметно оживились (по сравнению с периодом ханств) составление и массовая переписка простейших теологических компендиумов на местных языках с изложением элементарных требований шариата и предписанных ритуальных норм (*фард/фарз*). Они были рассчитаны на простых верующих. При этом в относительно стандартных «предисловиях» (*мукаддима*) к этим сочинениям особую роль играли сетования авторов (часто анонимных) на сложившиеся условия, неблагоприятные «для сохранения чистой веры». Речь шла прежде всего о все более частом и более тесном общении части мусульман с «русскими христианами». Предрекалось, что это станет причиной «конца света» (*йхират замйн*), и поэтому автор произведения считал своим долгом вновь напомнить о религиозных и моральных обязанностях правоверного.

Один из таких компендиумов (самый обширный по объему – 92 листа/184 страницы) принадлежит перу знаменитого историка Мулла мирза ‘Алим ибн Мирза Рахим Ташканди²⁶⁹. Обратиться к этому, а заодно и к другому, более символичному произведению Мулла Алима, также написанному до Андиганского восстания, нас заставляет наличие на нескольких листах рукописи печати ханаки Дукчи Ишана. Очевидно, рукопись происходит из известной библиотеки Дукчи Ишана, часть которой была утрачена, а часть описана уже в наше время²⁷⁰.

Идеи и концепции в произведении Дукчи Ишана вполне могли быть заимствованы у Мулла Алима, особенно в том, что касается критики религиозной аристократии и богатой элиты, «смешавшихся с русскими». К тому же оба автора принадлежали к одному суфийскому братству Муджаддийа/Накшбандийа²⁷¹.

Итак, в предисловии Мулла Алим напрямую связывает «ослабление ислама и мусульман» с ликвидацией русскими Кокандского ханства (лл. 1б–2а). Еще больший акцент на негативных последствиях прихода русских он делает в своем историческом сочинении²⁷². Его «История», составленная через несколько лет после интересующего нас упрощенного теологического компендиума (до 1886 года), предваряется подобным же предисловием, содержащим апокалипсическое толкование «прихода русских». Критический разбор политических и межэтнических неурядиц периода ханств, которые Мулла Алим квалифицирует как нелегитимные с религиозной точки зрения – *фитна*, завершается у него вполне ожидаемым выводом: русские присланы Аллахом как наказание за бесконечную смуту при ханах и прямые нарушения шариата (л. 158 а, б).

Между тем автор служил при дворе последнего хана Коканда Худайар-хана и был свидетелем всех политических и межэтнических (в среде тюркских племен) неурядиц его правления (1865–1875)²⁷³, таких как выступление бывшего советника и приближенного Худайар-хана Абд ар-Рахмана Афтобачи, подавленное войсками генерала Скобелева. И это обстоятельство серьезно повлияло на позицию автора, определив его неприязнь к русским. Однако, будучи обласканным Худайар-ханом, Мулла ‘Алим забывает добавить, что русские войска призвал фактически сам хан, поскольку основная риторика восставших была связана именно с антирусскими лозунгами и «газаватом против неверных и продавшегося им хана»²⁷⁴.

²⁶⁹ Хидайат-и му’минин (Праведный путь верующих) // Рукопись. Институт востоковедения АН РУз. № 9379.

²⁷⁰ См.: *Ш. Зиедов, А.К. Муминов*. Библиотека Дукчи Ишана (статья со сводными таблицами опубликована как приложение к упомянутому изданию Манакиб-и Дукчи Ишан. С. 232–271). Там же содержится история этой библиотеки. Исследователям удалось идентифицировать примерно треть ее состава.

²⁷¹ Хидайат-и му’минин. Лл. 916–92а.

²⁷² Ансаб ас-салатин ва таварих-и хавакин (Родословная султанов и история хаканов) // Рукопись. Институт востоковедения АН РУз. № 7515. Характерна фраза автора: «*му’мин-у тарса аралаш*» (смешались правоверные и христиане. Л. 152).

²⁷³ См. более подробно: *Р.Н. Набиев*. Из истории Кокандского ханства (феодалное хозяйство Худайар-хана). Ташкент, 1973. С. 10–11.

²⁷⁴ Там же. С. 83–85. См. также: *А. Семёнов*. С. LVIII–LX.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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