

МУНИР ЮСУПОВ

ГАЛИМДЖАН

БАРУДИ



МУНИР ЮСУПОВ

ГАДИМДЖАН БАРУДИ

КАЗАНЬ ТАТАРСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО 2003

УДК 2:93/99
ББК 86.38:63.3(2Рос=Тат)
Ю 91

Юсупов М.Х.

Ю 91 Галимджан Баруди. — Казань: Тат.кн.изд-во, 2003. — 208 с.

Монография о крупном религиозном и общественном деятеле, об одном из идеологов джадидизма Галимджане Баруди ставит своей задачей наиболее полно осветить его жизнь и творчество. Автор раскрывает многогранную личность ученого, различные аспекты его творческой, общественно-политической и просветительской деятельности. Монография интересна также авторской точкой зрения на место ислама и мусульманской общины в жизни татарского народа.

В исследовании использованы первоисточники, архивные документы и различные дореволюционные издания.

Издание рассчитано на широкий круг читателей.

ISBN 5-298-01168-3

© Татарское книжное издательство, 2003

ВВЕДЕНИЕ

Баруди — бескорыстный и неуклонный служитель науки, защитник религии, который твердой рукой держал и высоко поднимал ее светоч, который, говоря нам о добре и нравственности — о человеческом достоинстве и чести, собственной жизнью подтверждал истину своих слов.

Бывшее советское полиэтничное общество развивается в условиях глубокого социально-экономического, политического и духовного кризиса. Взамен отверженных классовых ценностей востребованы этнические. Поиски оптимального решения острых социально-экономических и этнических проблем являются практической необходимостью. Поэтому сохранение многовековых традиций и ценностей национальной культуры, создание необходимых условий для ее дальнейшего развития является важной составляющей частью решения многих социально-экономических проблем современного мира.

В условиях критического осмысления нашей действительности, когда происходит переоценка общечеловеческих ценностей, крайне необходима правдивость в понимании явлений и событий прошлого и настоящего, непримиримость к недостаткам, духовность во всех сферах жизни.

Исторический опыт показал, что незнание культуры своего народа, его прошлого и настоящего означает разрушение связи между поколениями, наносящее непоправимый урон в формировании и развитии личности.

Не так давно выяснилось, что мы не знаем своей истории, не можем дать ей научного объяснения. Вопросов множество, ответов нет ни у кого.

В каждом учебнике по истории, предусмотренном прежней программой для школ или вузов, превалировал один официально принятый взгляд на события, на историю, литературу и т.д., одна правда, несовместимая ни с какой другой, неприемлющая иных трактовок и оценок.

Мы оказались в новой, почти незнакомой для нас интеллектуальной среде. Сместились оценки, интерпретации, стали известны факты, о существовании которых прежде можно было только догадываться; явления, преподносившиеся как безусловные шедевры, оказались односторонними и в чем-то примитивными, а те, что клеймились ярлыками «буржуазный», «антисоветский», «контрреволюционный» и т.п., как выяснилось, содержали в себе горькую и суровую правду, долго и тщательно скрывавшуюся правящим режимом.

Наконец-то мы осознали, что ни ученые, ни учителя не обладают истиной. К ней еще надо идти, продираясь сквозь хитросплетения мифов, порожденных 70-летней фальсификацией национальной истории.

Религиозно-просветительская мысль татарского народа имеет многовековую историю и традиции. Она изучена крайне односторонне и противоречиво. Например, Шигабутдин Марджани, Гатаулла Баязитов, Каюм Насыри и Галимджан Баруди — все они жили и творили на стыке веков — конца XIX — начала XX. Если творчество К.Насыри интенсивно изучалось в период существования советской власти, а первого — после 60-х годов нашего века, Г.Баруди и Г.Баязитов не изучались вовсе. Такая избирательность объясняется, конечно, идеологическими соображениями. Изучалось лишь то, что было спущено и регламентировано директивными органами, придерживались строго классового подхода. Причем рассматривались лишь отдельные аспекты проблемы. Сам факт изучения ее как целостного феномена стал возможен лишь в последние годы.

Чтобы появилось поколение свободных людей, умеющих мыслить самостоятельно, творчески, необходимо, чтобы оно имело возможность и право выбора, научилось выбирать. Хорошо известно, что прошлое и настоящее неразрывно связаны, а без изучения прошлого невозможно осознать и осмыслить настоящее. Альтернативу происходящему гораздо легче представить, зная прошлое. Прошлое нам не скажет что делать, но оно, несомненно, может подсказать, чего следует избежать.

В условиях тоталитарной системы мы вынуждены были изучать лишь деятельность представителей революционно-демократического лагеря, а представителей татарского либерально-демократического движения в лучшем случае относили к буржуазным националистам, а в худшем — к «врагам народа». Они осуждались за близость к правым партиям, за их тяготение к правовому

демократическому государству, приверженность принципам частной собственности и требования национально-культурной автономии, пропаганду идей гуманизма и либерализма.

Все они — дети своего времени и делили со своей страной ее страшные испытания, ее духовную драму; их творчество — выстраданная боль за судьбу Отечества, судьбу своей нации, пораженной тяжелым недугом, за судьбу родной культуры, естественное развитие которой было насильственно прервано, сломано и искажено.

Между тем полное и объективное изучение деятельности представителей либерально-демократического движения дает возможность глубже понять характер политических и социальных процессов и событий, имевших место в татарском обществе в конце XIX — начале XX вв., осмыслить идеалы и чаяния их лидеров в переломные этапы российской истории. На протяжении всего XIX века, и особенно его последней четверти, наблюдаются все более структурированные связи между развитием идеологии национального образования, общественно-политической мысли и непосредственно общественно-политического движения. В начале XX века основными моментами объединения этих составляющих являются постановления по вопросам образования, принятые на III Всероссийском мусульманском съезде в Нижнем Новгороде в августе 1906 года и на I (V) Всероссийском мусульманском съезде в Москве в мае 1917 года, активным участником которых являлся Г.Баруди.

Сегодня становится очевидно, что крупнейшими представителями просветительской мысли конца XIX — начала XX вв. были самые непризнанные и непонятые в свое время, гонимые, но сохранившие, вопреки всему, «свое лицо», единственная вина которых заключалась либо в чуждом социальном происхождении, либо в нежелании идти против совести. Большевицкий режим, провозгласивший приоритет классовых ценностей над общечеловеческими, просто-напросто отверг их, как отверг саму память народа, его вековой опыт созидания и гуманистические традиции. Будучи убежденными сторонниками демократического, правового и вместе с тем эволюционного развития российского общества, эти прогрессивные деятели смогли создать до 1917 года такую теоретическую модель и идеологическую концепцию развития общества, которая отвечала всем общедемократическим требованиям европейской общественно-политической мысли, играла заметную позитивную роль в политической жизни многона-

циональной России. К сожалению, последующее развитие российского общества не дало возможностей для реализации идей этих просветителей. Именно такие личности, как Г.Баруди, А.Баттал, Ф.Карими, С.Максуди, З.Валиди, Г.Буби, З.Камали, приняли на себя основной удар тоталитарного режима и выстояли в неравной борьбе с политическим диктатом, подавлением творческой индивидуальности и духовной свободы. Большинство из них не только выдающиеся общественные деятели, но и крупные просветители, оставившие большое творческое наследие и тем самым совершившие в конце XIX — начале XX вв. духовный подвиг.

Мы хотим остановиться на творчестве одного из них — Галимджана Баруди, его разносторонней деятельности, так как его труды либо были запрещены и заперты в спецхранах, либо вообще сохранились в рукописи «в столе», в архиве ученого, не имея возможности быть опубликованными в своей стране на родном языке при жизни самого ученого и еще нескольких поколений. И вот теперь приходится открывать Г.Баруди заново, а во многих случаях впервые.

В процессе преподавания курса отечественной истории и спецкурса «История Татарстана» в КГУ в течение нескольких лет я убедился, что большинство первокурсников, окончивших даже татарские национальные школы, не знают, кто такой Г.Баруди. Этому есть простое объяснение.

Даже в крупной монографии о Татарстане (Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967.— 539 с.), созданной солидным научным коллективом после XX съезда, уже в конце 60-х годов не найти даже упоминания о Баруди. А ведь в начале нашего столетия не было, пожалуй, образованного человека в Казани, которому не было бы знакомо имя Галимджана Мухаммаджановича Баруди — выдающегося педагога, основавшего знаменитое медресе «Мухаммадия» и журнал «Ад-дин ва аль-адаб» (Религия и нравственность) [251], ученика и соратника Шигабутдина Багаутдиновича Марджани [307, с.360 — 378; с.517 — 527].

Отвергая плоскоматериалистический «реализм» и погоню за политической конъюнктурой, Г.Баруди показал реальность вечных и незыблемых истин, нетленность подлинных нравственных и эстетических ценностей, верность которым — лучшая гарантия того, что подлинное творческое наследие непреходящее.

Литературная и просветительская деятельность большинства татарских писателей-педагогов довольно полно освещена в трудах ряда ученых — М.Х.Гайнуллина [63, 64], Г.Саади [323],

Г.Халита [230,231], В.М.Горохова [72, 73, 74], Я.И.Ханбикова [232, 233, 234], Р.И.Нафигова [155], Х.Х.Хакимова [227, 228] и других.

Тем не менее некоторые крупные политические и общественные деятели и просветители еще не стали объектом специального исследования, хотя и представляют большой интерес для современной просветительской и религиозной мысли. В лучшем случае исследователи прошлого ограничивались изучением лишь педагогического или другого аспекта их деятельности. Между тем политические и общественные взгляды деятеля представляют большой интерес для изучения современной просветительской и религиозной мысли, нравственности. Такой не изученной во многих отношениях крупной фигурой, на наш взгляд, является Г.Баруди.

Лучшие достижения просветительской мысли используются в современной практике учебно-воспитательных учреждений. Поэтому не случайно Академия педагогических наук России еще в конце 80-х годов начала издавать многотомный труд по истории школы и педагогической мысли народов нашей многонациональной страны [166, 167].

Немаловажное значение в развитии личности играют преемственность традиций предшествующих поколений, умелое использование всего богатства народной мудрости, которая содержит ценные идеи и опыт воспитания, обогащающие мировую просветительскую и педагогическую мысль.

Развитие новых общественных отношений неизбежно выдвигает вопросы совершенствования и разностороннего развития личности, требует осмысления совокупности всех влияний на формирование личности. Одним из важных вопросов воспитания молодого поколения остается привитие конкретных нравственных и трудовых качеств: трудолюбия, совести, честности, долга, уважения к старшим, преданности, правдивости, имеющих глубокие корни в жизни простого народа.

Именно эти идеи широко представлены в творческом наследии Г.Баруди в конце XIX — начале XX века. Это время реформ, коренных социально-экономических, политических и культурных преобразований в жизни страны, сопровождающихся большим подъемом творческой инициативы, активным поиском нравственных критериев и выявлением их значения для общества. Этот период, заключающий в себе огромный гуманистический и демократический потенциал развития, долгое время находился под спудом. Лишь в наши дни, в связи с глубокими перестроен-

ными процессами в государстве и обществе, возникают необходимые условия для реализации этого нравственного потенциала.

Итак, в более широком смысле объектом нашего исследования является либерально-демократическое движение — джадидизм¹ на примере жизни, общественно-политической и просветительно-педагогической деятельности выдающегося его представителя Галимджана Баруди (Галиева).

Сегодня нелегко понять природу исключительного самопожертвования этой личности, испытавшей гонения и удары судьбы, постичь невероятную силу его идей, пробившихся к свету через рогатки и препоны многолетнего замалчивания и тривиальной клеветы. Разгадка этого феномена скорее всего заложена в генеалогии самой семьи Галиевых, где каждое поколение передавало потомкам стремление к беззаветному служению Отечеству и своему народу, уважение и любовь к его вере, обычаям и языку.

Автор исследования во главу угла ставит общефилософскую мысль о роли личности в создании духовной и материальной культуры, об отношении личности к наследию прошлого, о сущности традиций и их роли в жизни народа, своеобразии и самобытности культуры различных народов, о нравственности и нравственном воспитании. Он придерживается принципа единства национального, межнационального и общечеловеческого, учета самосознания народа и необходимости в связи с этим не только выявления традиций, но и использования их в рамках соответствующих этнокультурных общностей.

Исследование включает в себя выявление в наследии Баруди принципов религиозного и нравственного воспитания, учета роли и значения гуманистических идей, необходимости подхода к истории просвещения как к части истории культуры. Мы полагаем, что в сочетании с принципом историзма, научности, объективности, плюрализма эти подходы обеспечат выявление истоков, предпосылок и условий формирования общественно-политических и просветительских взглядов Г.Баруди, его религиозно-нравственного наследия.

Выявление и теоретический анализ источников литературы по теме исследования, сбор, изучение (включая поиск ранее неизученных и неопубликованных материалов), историографическая и научная интерпретация, синтез конкретных исторических фактов, применение индуктивного и дедуктивного метода в их единстве дало возможность прийти к широкому, многоаспектно-

му освещению исторического фона для раскрытия конкретно-исторических условий формирования общественно-политических, просветительских и философских взглядов Г.Баруди, к адекватному научному отражению их гуманистического содержания.

В качестве источников использовались историко-педагогическая, философская и религиозная литература по исследуемой проблеме, труды ученого, как опубликованные, так и неопубликованные, включая все номера основанного им журнала «Ал-дин ва ал-адаб».

Значительное место в источниковой базе исследования занимают архивные материалы. Ценные сведения по изучаемой проблеме имеются в фондах Национального архива Республики Татарстан. В фондах канцелярии казанского губернатора имеются дела, касающиеся общественно-политической и реформаторской деятельности отдельных представителей мусульманского духовенства во второй половине XIX — начале XX вв., в том числе отца и сына Галиевых. Представляют значительный интерес прошения, петиции, заявления, учредительные документы различных татарских общественных организаций, в которых поднимаются злободневные национальные и социальные вопросы.

Кроме того, здесь же отложились аналитические записки, обзоры, донесения и рапорты начальника Казанского губернского жандармского управления (КГЖУ), казанского полицмейстера, попечителя Казанского учебного округа, представителя Казанского временного комитета по делам печати и других функционеров администрации, представляющих собой целостную картину экономической, политической, духовной и культурной жизни татарского населения Казани.

Для изучения рассматриваемой проблемы исключительно важным являются документы фонда Казанской городской Думы и городской управы [ф.98], постановления и циркуляры, семейные списки купцов и мещан, формулярные списки членов управы и гласных Думы, имеющие отношение к семье Галиевых (Баруди).

В фонде попечителя Казанского учебного округа (ф.92), директора народных училищ Казанского учебного округа (ф.160), инспектора народных училищ Казанского учебного округа по Казанской губернии [ф.322] имеются архивные дела, характеризующие реформирование конфессиональной системы просвещения и начало становления татарского светского образования. В них отражены конкретные действия властей по учреждению

русско-татарских школ, приводятся сведения о количестве учащихся, преподавательском составе и характере обучения в мусульманских учебных заведениях.

Материалы о жизни мусульман Казани второй половины XIX — начала XX вв., хранящиеся в фонде Казанского губернского правления [ф.2], представляют также несомненный интерес. Здесь отложились прошения о постройке мечети, ведомости мусульманских приходов, переговоры о выборах имам-хатибов, сводки сведений о состоянии религиозного и культурного движения мусульман города, освещающие духовную жизнь каждой из 17 махаллей. Кроме того, здесь же хранятся дела об учреждении мусульманами различных обществ.

Для анализа общественно-политической, реформаторской деятельности Галиевых и их единомышленников во второй половине XIX — начале XX вв. весьма существенными являются документы Российского государственного исторического архива в г. Санкт-Петербурге (РФИА), конкретных фондов Департамента духовных дел иностранных исповеданий [ф. 82].

Важным источником для понимания государственной политики по отношению к мусульманам является законодательство Российской империи, в частности «Сборник законов о мусульманском духовенстве в Таврическом и Оренбургском округах и магометанских учебных заведениях» (Казань, 1898).

В фонде КГЖУ [ф.199] собраны дела по так называемому «панисламистскому» движению, где на основании агентурных сведений достаточно подробно освещается общественно-политическая деятельность татарского духовенства Казани на рубеже веков. Аналогичные материалы содержит и фонд Казанской судебной палаты [ф.51].

При исследовании данной проблемы мы воспользовались также источниками, хранящимися в Центральном государственном историческом архиве Республики Башкортостан (ЦГИА РБ), конкретно в фонде Оренбургского магометанского духовного собрания [ф.И-295]. Нами использованы также личные архивы видных педагогов и профессоров Казани и Уфы, печатные и рукописные материалы, хранящиеся в Государственной публичной библиотеке в Москве, научной библиотеке им. Н.И.Лобачевского КГУ.

Хотя семидесятилетнее коммунистическое правление во многом преуспело в очернении Г.Баруди перед российской общественностью, называя его то «провокатором царской охран-

ки», то «колчаковцем», но не сумело вытравить правдивые сведения о нем. Они имеются, и их немало, несмотря на отсутствие регулярной периодической печати у татар в конце XIX — начале XX вв. Такие сведения имеются в трудах как татарских, так и русских исследователей, которые, несмотря на свои конфессиональные различия, сумели объективно оценить деятельность Г.Баруди. К ним мы можем отнести статью Г.Алисова [34, с.28 — 61], брошюру Ш.Ахмерова² [148].

Поскольку в советский период Г.Баруди не изучался, то значительную часть источников, в том числе и первоисточники по его творчеству, необходимо искать в дореволюционных публикациях.

Как содержащий в определенной степени фактический материал на татарском языке о жизни и деятельности Г.Баруди следует указать сборник «Марджани» [307], опубликованный в связи со столетием Шигабутдина в 1915 году (столетие отмечалось по хиджре). В этом сборнике помещены две статьи Г.Баруди [с.360 — 378, 517 — 527].

При скрупулезном поиске можно найти интересные сведения о Баруди на страницах дореволюционной периодической печати. В №2184 газеты «Вақыт», например, помещен некролог, посвященный Баруди, написанный Гаязом Исхаки. В то время Г.Исхаки был редактором газеты «Безнең ил» (Наша страна). Много интересного о Г.Баруди можно почерпнуть из дореволюционного журнала «Тәрбият-эл-этфаль» (Детское воспитание), выпущенного в 1907 г. в Москве при непосредственном участии Фатиха Амирхана в издательстве внука знаменитого Мухаммедзахида Шамиля³ [357, с.7].

Что касается русской периодической печати, то круг ее ограничен. В основном это дореволюционная востоковедческая литература, в частности журнал «Мир ислама», редактором которого был выдающийся русский востоковед академик В.В.Бартольд. В 1912 году на его страницах печатаются ценные научные исследования по истории, культуре народов Востока. Например, на страницах этого журнала С.Рыбаков, автор статьи «Два течения» перечисляет наиболее крупных мусульманских ученых в такой последовательности: покойный Джемал-эд-дин аль Афгани, египетский муфтий Мухаммед Абдох, Эмир Али Хинди, Ходжа Тахсин, Исмаил Хакки, Эс'ад эфенди и у нас в России — Шихаб эд-дин Мерджани, Алимджан Баруди, Зия-эд-Дин (имеется в виду Зияутдин аль-Камали.—М.Ю.), Абд-ур-Решид Кады (Ибрагимов), Муса эфенди Бигиев. Все они могут считаться теми

«современными улемами», которые создали требования нашего века, нашей жизни [143, с.41 —42]. Далее в том источнике [143, с.529] медресе «Мухаммадия» Г.Баруди ставится на европейский уровень [143, с.866 — 869], а сам Г.Баруди, джадидист, противопоставляется противнику старометодистов, имаму деревни Тунтер Мамадышского уезда Вятской губернии Ишмухаммеду Дин-Мухаммедову⁴ (Ишми-ишану.— М.Ю.). Однако направление и содержание журнала не соответствовало политике самодержавия, раздражало миссионеров, монархистов и шовинистов. По этой причине В.В.Бартольд был отстранен от должности редактора, а редакционная коллегия заменена. Редактором назначается некий Д.М.Позднев, и с этого времени «Мир ислама» превращается в монархический орган. С ним отказываются сотрудничать передовые ученые. В начале 1914 года он перестает существовать [там же].

При работе над данной темой учитывались докторские и кандидатские диссертации о развитии просветительской мысли других народов нашей страны, а также исследования по истории, философии, литературе и языку татарского народа.

В работе использованы источники на татарском и русском языках. Особое внимание было обращено на оригиналы источников и на текстологию. Эти источники из-за трудности языка и из-за многократного изменения графики татарской письменности (арабский, латинский и русский шрифты) малодоступны большинству современных читателей.

На наш взгляд, лучшими источниками для изучения не только творческого наследия Г.Баруди, но и его жизненного пути являются собственные произведения ученого, его многочисленные учебники и статьи по различным отраслям педагогики, опубликованные в выпускаемом им же журнале «Ад-дин ва ал-адаб». Разумеется, что для современного читателя, привыкшего к татарскому литературному языку, язык Г.Баруди представляет определенную трудность. Этот язык представляет собой смесь чагатайского, османского и городского татарского, поэтому он далек от общенародного разговорного языка. А для специалиста-востоковеда он не казался таковым. «Язык, употребляемый...Алимджаном эфенди Баруди, есть язык прекрасный»,— пишет известный историк Г.Губайдуллин [80, с.205 — 215].

Не надо упускать из виду, что формирование татарского национально-литературного языка завершилось во всех жанрово-стилистических отраслях лишь к концу первой четверти XX

века, когда Г.Баруди уже не было в живых. Изучение истории основания журнала «Ад-дин ва ал-адаб», его содержания, места и роли в истории культуры татарского народа — тема специального исследования.

Этих вопросов мы касались здесь лишь постольку, поскольку они имеют отношение к исследуемой теме. В журнале широко освещались вопросы религии, нравственности. В практике татарской периодической печати нет другого журнала, который бы сделал так много для развития религиозно-философской мысли.

При помощи этого солидного творческого наследия Г.Баруди можно проверить то, что о нем сообщают другие источники, в частности материалы, содержащиеся в дореволюционных календарях и на страницах периодической печати. Поэтому источниками исследования служили прежде всего опубликованные труды Г.Баруди, а также его рукописный фонд, хранящийся в отделе редких книг и рукописей научной библиотеки им. Н.И.Лобачевского при КГУ, отдельные его рукописи, находящиеся в архивах и библиотеках Москвы, Санкт-Петербурга, Ташкента, Уфы и других городов. Рукописные труды Баруди, архивные материалы дали возможность разработать тему в хронологической последовательности, что позволило изучить научную биографию ученого-просветителя в развитии. Для этой цели были привлечены разнообразные источники и материалы, проливающие свет на всю его жизнь и деятельность, начиная с учебы в медресе и завершая общественно-политической деятельностью.

Творчеством Г.Баруди в дореволюционный период интересовались такие просветители, как Габдельгаллям Фаизханов. В своем произведении «Мухаррик аль-афкар» (Двигатель мысли), изданном в 1893 году в типографии Казанского университета, он дает высокую оценку его школьным учебникам [330, с.21 — 25]. Некоторые сведения о Баруди, в частности перечень его трудов (учебников для мектебов и медресе), публиковались в различного рода годовых календарях, начавших выходить в начале 90-х годов XIX в. и продолжавших выходить вплоть до 1918 года. Это адресный календарь Фатиха Халиди, начавший выходить в 1899 году [34], с.6 — 12].

Наиболее значительные и достоверные сведения о Баруди имеются в календаре «Заман» (Эпоха), издаваемом с 1901 г. Шарафутдином Шахидуллиным вначале в Оренбурге, затем в Казани. Календарь «Заман» представлял собой многостраничный журнал большого альбомного формата, выходивший один раз в год [282].

До 1909 года календарь печатает объявления, адреса, образцы деловых бумаг на русском языке. С 1910 года он по форме и содержанию уже напоминает солидный литературно-художественный иллюстративный журнал. Открывается рубрика «Эдип-лэребез» (Наши писатели). Например, на с.34 — 35 этого календаря за 1910 год помещена статья «Галимджана хазрета Баруди», где дается биография и основные вехи жизни и деятельности ученого до 1908 года. Когда публиковалась о нем статья, сам Баруди отбывал последние годы своей ссылки в странах и городах Ближнего Востока и Аравии (Стамбул, Сирия, Египет, Мекка и Медина). Стиль и содержание статьи показывают, что материал для нее был извлечен из книги Юсуфа Акчуры⁵ «Дамелла Галимджан Баруди».

К сожалению, не все номера этих календарей сохранились. Значительная их часть в настоящее время находится в отделе редких и рукописных книг научной библиотеки им. Н.И.Лобачевского при КГУ.

Необходимо особо отметить, что в конце XIX — начале XX вв., когда собственно татарских газет и журналов еще не существовало, эти календари и русская пресса Казани играли существенную роль в освещении общественно-политической жизни мусульман города.

Некоторые сведения о Г.Баруди дают известные ученые-литераторы Дж. Валиди [51, с.81 — 86] и Г. Саади [323, с.72, 147; 187, с.31].

После этих работ с 30-е по 80-е годы во всей советской печати имя Баруди если и упоминалось, то только в негативном свете. Лишь в 80-х годах, когда в политический лексикон ворвались непереводимые, а лишь транскрибируемые термины «перестройка» и «гласность», появились первые публикации о Г.Баруди. В этой связи наиболее интересной и содержательной, на наш взгляд, является статья Махмуда Галиева «Из медресе Мухаммадия — в область просвещения», опубликованная в 11-м номере журнала «Казан утлары» за 1983 год [270, с.156 — 162].

Ценной работой для исследования темы является большая монография Т.Д.Давлетшина «Советский Татарстан» (теория и практика ленинской национальной политики), адекватно воссоздавшая историю татарского народа. В примечаниях вышеуказанной монографии можно найти немало интересных сведений о Г.Баруди, включая его краткую биографию. Хотя эта работа вышла еще в 1974 году в Лондоне, она оставалась недоступной

исследователям вплоть до 90-х годов, поскольку находилась в спецхране. К сожалению, широкому кругу читателей она недоступна и в настоящее время.

Определенный вклад в освещение вопросов избранной нами проблемы внесли многочисленные статьи Р.Амирханова [35 — 40; 348 — 352]. Он — единственный из исследователей джадидизма, который в своей книге «Иманга тугрылык» (Верность долгу) касается деятельности Г.Баруди в этой области [347, с.226 — 234].

Наиболее значительная работа о Баруди — это монография Юсуфа Акчуры [252]. Она ценна тем, что написана современником и единомышленником Г.Баруди, который сам трудился на аналогичном поприще и, в сущности, его волновали те же проблемы [252].

На наш взгляд, авторство этой книги принадлежит самому Г.Баруди, который из-за своей чрезвычайной скромности не хотел вести повествование от первого лица, тем более что она появилась, чтобы подвести итог его 25-летней педагогической деятельности. Из всех источников о Баруди данный, пожалуй, самый надежный, самый достоверный.

В настоящее время имеется издание этой книги, переведенное Рамилем Миннуллыным и Сулейманом Рахимовым с арабской графики на кириллицу. Она вышла в издательстве «Иман» в 1997 году [253].

Однако необходимо отметить, что во всех публикациях, появившихся в 80-е годы XX в., исследователи ограничивались лишь освещением просветительского аспекта деятельности Баруди.

Перелом в изучении Баруди наступил с начала 90-х годов. Лишь после крушения коммунистической идеологии стали появляться правдивые сведения о Г.Баруди как на страницах периодической печати [271], так и в художественной литературе. Например, профессор И.З.Нуруллин на склоне лет в монографии «Прометей из Новотатарской слободы» (из серии «Жизнь замечательных людей»), посвященной Фатиху Амирхану, дал интересные, хотя и фрагментарные, штрихи и о Баруди. Во второй главе «Когда сменялись вехи» он показывает первые шаги Г.Баруди по обустройству медресе «Мухаммадия» [158, с.20 — 51].

В исследованиях И.Р.Тагирова [202 — 206; 327], Б.Ф.Султанбекова [196 — 199], появившихся в 90-е годы, имеются интересные сведения об общественно-политических взглядах Г.Баруди.

В трудах Р.К.Валеева «Фажига» (Трагедия), «Болак арты республикасы» (Забулачная республика) в некоторой степени ос-

вещается деятельность соратников Г.Баруди, т.е. его окружения [268 — 269].

Во второй главе монографии мы отмечали, что Баруди с ранних лет не только любил читать историческую и мемуарную литературу, но и вести записи дневникового характера.

Стремление Баруди фиксировать наиболее важные события, размышления, планы вскоре превращается в потребность. Дневник становится его другом, собеседником и постоянным спутником. Впрочем, дневником его записи назвать трудно, поскольку о личной жизни в своих записях Баруди говорит особенно скупно. Надо полагать, в этом проявилась еще одна из особенностей натуры автора, для которого общественное всегда преобладало над личным. В центре его жизни, как правило, находилась ее величество Служба. Он самозабвенно, не жалея себя, служил своим прихожанам, своему народу и Богу. По этим записям мы узнаем, как в годы гражданской войны в результате пожаров и из-за нерасторопности местных властей исчезли или превратились в пепел крупнейшие и ценнейшие библиотеки национальной элиты — Юнусовых [261, с.110], Дибердеевых [261, с.113] и др. Ученый расценивает свои записи, очевидно, как документ, который в дальнейшем он сможет использовать в своем научном творчестве, поэтому в освещении событий и своего к ним отношения старается придерживаться документальной точности, о чем не раз упоминается в записях. Например, мы узнаем цену проездного билета в мае 1920 года из Казани до Москвы [261, с.40] или до Уфы; можем в точности судить не только о стоимости основных продуктов питания в ту пору [261, с.63], но и как они резко отличались в этих городах [там же]. «Сейчас маленькой семье, избегающей излишних расходов, требуется для проживания в месяц 300 000 рублей», — пишет он [261, с.102]. Но самое ценное в его записях, на наш взгляд, это его меткие и точные характеристики своих коллег, крупных исторических лиц той эпохи — Риза кади [261, с.145], Мусы эфенди [261, с.50 — 51, 98, 135], Габеррашита эфенди [261, 134, 143], Зии эфенди [261, с.51, 124] и др.⁶

В конце 90-х годов прошлого века родственники Баруди — Галиевы представили эти записи общественности нашей республики. В конце 1997 и в начале 1998 гг., в связи со 130-летием со дня рождения Баруди, они были переведены на русский язык и в четырех номерах (10 — 11/97, 12/97, 1/98, 2/98) журнала «Казань» опубликованы под названием «Галимджан аль-Баруди.

Памятная книжка». И наконец, в 2000 году «Памятная книжка» Галимджана хазрата Баруди (объемом 147 с.) была опубликована тиражом 200 экз. в изд-ве «Иман».

Из новейших исследований следует отметить вышедшую в 2000 г. коллективную монографию отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории АН Татарстана. Отлично, что вышеупомянутый коллектив наконец повернулся лицом к Баруди (165, с.128 — 160).

Несомненно, что есть значительные успехи в изучении жизни Г.Баруди. Однако огромное творческое наследие Баруди заслуживает монографического исследования, и его общественно-политическая деятельность в первую очередь.

Хронологические рамки исследуемого периода — конец XIX — первая четверть XX века, который соединил в себе многообразные черты российского общества на пути к общемировой цивилизации: вступление в процесс капиталистического развития, начало основания правового государства, но вместе с тем наличие многочисленных феодальных пережитков, тормозящих процесс реформации и модернизации всех сторон общественно-политической жизни России в целом и Казанской губернии в частности. И как следствие всех этих факторов — первая русская революция, поднявшая на борьбу народные массы всей России, в том числе и татар. Революция перевела на язык открытой борьбы масс назревшие вопросы общественного развития, высветила пути их радикального решения и тем самым пробудила, подняла на качественно новую ступень общественное сознание.

В работе впервые введены в научный оборот первоисточники о Г.Баруди, в том числе его опубликованные труды, рукописное наследие, разнообразные архивные материалы по теме, другие источники, написанные или на арабском языке и малодоступные широкому кругу исследователей, или на старотатарском, не совсем понятном для современного читателя. В монографии этот пробел в значительной степени восполняется, что способствует обогащению научного арсенала общественных и гуманитарных наук.

Данная работа убедительно доказывает наличие континуитета в традициях татарского образования и общественно-политической мысли. При раскрытии темы акцентировано внимание на основных группах источников, приведен и проанализирован опыт предшественников. Прделанное исследование раскрывает многие аспекты истории образования и общественно-политической

мысли, вводит в научный оборот целый ряд малоизученных источников, создавая стройную и вместе с тем многомерную картину проблемы. Тем самым открывается возможность для дальнейшего исследования важнейших аспектов татарской просветительской мысли и духовной культуры. При постановке и раскрытии темы автор исходил из необходимости дать полное представление о Баруди как о просветителе. В силу этого в качестве приложения приводится сводная таблица его опубликованных научных трудов с краткой аннотацией.

Как приложение к диссертации дается титульный лист издаваемого им журнала «Ад-дин ва аль-адаб» и отрывок из его статьи в этом журнале под названием «Тәғлим куәткә дәлилдер» (Сила и мощь происходит от обучения).

При раскрытии этой темы выявилась перспективность изучения таких источников, как календари типа «Заман», «Машурат» и т.п., поскольку при отсутствии у татар периодической печати на стыке веков они заменяли таковые.

Значение и актуальность составленных и выпущенных Баруди учебных пособий для педагогики того времени проявляется в их многократном издании и распространении далеко за пределами Казанского края. Журнал «Ад-дин ва аль-адаб», где он был создателем, главным редактором и основным корреспондентом, является настоящим кладом, а сам редактор — кладезью просветительской и педагогической мудрости.

Многочисленные корреспонденции и статьи Г. Баруди, а также его единомышленников в этом журнале, посвященные теологической тематике, относящиеся к шариату, сунне, фикху, предпринимательской этике, банковскому проценту и другим проблемам, еще не изучены и не оценены. К настоящему времени в национальной библиотеке РТ заложены в компьютер лишь названия этих статей.

Был счастлив Баруди или несчастен, сказать трудно. Скорбь и радость всегда сопутствовали ему в жизни. Вера и отчаяние, надежда и печаль — все было в нем, в человеке. Мы не можем установить, какие мысли одолевали его во время пребывания в городе Чимкенте, когда он узнал, что избран (заочно) Всеобщим съездом мусульман России в Москве муфтием, или в холодные дни начала декабря 1921 года. У нас, у исследователей, есть единственная возможность познать его в слове, высказанном им, в его творениях, письмах, записках на клочках бумаги, когда зарождалась

мысль и чувство вырывалось наружу. Полагаем, что появятся о нем исследования как о теологе, педагоге, журналисте и т.д.

Таким образом, актуальность проблемы, ее практическая значимость и недостаточная теоретическая разработанность определили выбор темы исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Это общественно-просветительское и педагогическое течение до недавнего времени официальными властями объявлялось, в зависимости от идеологической конъюнктуры, буржуазным течением. В настоящее время само джадидистское движение изучено неплохо. Только за последние годы появился ряд исследований [106, 216]. Однако лишь Р.Амирханов в своей монографии «Иманга тугрылык» касается педагогических проблем джадидизма и непосредственно деятельности Г. Баруди [347, с. 226 — 234].

² *Ахмеров Шахбазгирей Измайлович* (1852 — 1900) — надворный советник, инспектор Казанской учительской школы. Подписывался «Мусульманин».

³ *Мухаммедзахид Шамиль Мухаммедшафикович* (1868 — 1920) — сын генерала и внук мятежного имама Северного Кавказа. Служил чиновником по особым поручениям при казанском губернаторе, председатель Петербургского (Петроградского) благотворительного общества (1912 — 1917), член редакции петербургского журнала «Книжная летопись», библиограф, основатель первого в России татарского журнала для детей «Тәрбият әл-әтфаль», который издавался в 1907 г. с участием Ф.Амирхана.

⁴ Здесь мы полностью сохраняем орфографию и стиль автора статьи.

⁵ *Акчуря (Акчурин) Юсуф* (1876 — 1935) — обществ.-полит. деятель. Представитель рода симбирских купцов и предпринимателей Акчуриных. В 1904 — 1908 гг. — преподаватель медресе «Мухаммадия», редактор газеты «Казан мөхбире». Один из организаторов и лидеров партии «Иттифак аль-муслимин». Участник всех трех мусульманских съездов. С 1908 г. в Турции изд. журнала «Тюрк юрду». Депутат Великого собрания Турции с 1923 г., советник президента Турции Кемалю Ататюрка по вопросам культуры и политики. Проф. Стамбульского ун-та. Пред. Турец. ист. об-ва (1931). Изданы труды по проблемам развития нац. самосознания и полит. мысли тюрк. народов.

⁶ Творческие наследия Р. Фахретдинова, М. Бигиева, А. Ибрагимова и П. Камалетдинова заслуживают монографического изучения.

ГОДЫ УЧЕБЫ И ЮНОСТИ

Галиев-отец

В становлении Баруди как крупного ученого, религиозного мыслителя и просветителя огромная заслуга его отца, Мухаммаджана Ибниаминовича Галиева (1832 — 1909), основателя предпринимательской династии Галиевых. Выражаясь образно, отец его основал солидный материальный фундамент — базис, а сыну суждено было создать духовную надстройку. Поэтому остановимся не столько на предпринимательской деятельности его отца, сколько на его общественно-просветительском поприще. Он родился 4 сентября 1832 года в семье отставного солдата в казанской Пороховой слободе. Мухаммаджан начал торговать в 1869 году, прошел путь от простого торгового агента до коммерсанта, а впоследствии до крупнейшего в Казанской губернии производителя и торговца кожевенными изделиями. Основав фирму по производству и продаже азиатской обуви и восточных головных уборов, тридцатилетний купец быстро пошел в гору. Хорошее знание рыночной конъюнктуры предопределило судьбу его предприятия. Как пишет корреспондент «Бизнес-класса» А.Данилов, «девянство две модификации продукции отменного качества пользовались огромным спросом у покупателей» [81, с. 19]. Торговый дом М.И.Галиева расширялся и рос с каждым годом. Вскоре отделения его стали появляться в Уфе, Ирбите и Троицке. Множество наград, которые Мухаммаджан привозил с международных ярмарок, свидетельствуют о том, что он экспортировал свой товар и за границу. Все это дало возможность предпринимателю накопить немалый капитал, который он вкладывал в другие прибыльные дела, — торговлю пушниной, мануфактурой и строительными материалами. Получаемая прибыль давала возможность Мухаммаджану более основательно финансово поддерживать религиозные и благотворительные учреждения, что являлось и понималось им как его личное богоугодное деяние. Мухаммаджан полагал, что капиталистические отношения могут гармонично сочетаться с исламом, а в основе предпринимательства должна лежать чистота стремлений и спокойная совесть. А сознание собственного благочестия помогало М.И.Галиеву целенаправленно ис-

пользовать новую экономическую ситуацию, обусловленную завоеванием среднеазиатских рынков совместно с русскими купцами.

Мухаммаджан был просвещенным человеком, имел собственную библиотеку, состоящую из книг и рукописей, знал русский язык, выписывал газеты, в том числе и общеторжескую газету «Тарджеман». Поскольку М.И.Галиев относился к наиболее грамотной и авторитетной части предпринимателей-мусульман, отличался особой честностью и щепетильностью в торговых делах, он привлекался повсеместно к участию в работе банковских структур города Казани. В конце XIX — начале XX вв. являлся членом учетного комитета в пяти банках: Волжско-Камском, Казанском, Купеческом, Казанском городском общественном, а также Нижегородском ярмарочном и Мензелинском отделении Госбанка [23, л. 101; 16, л. 160]. Необычайно высокой была и общественная активность купца-коммерсанта. С 1875 г. без перерыва около 30 лет он исполнял обязанности гласного городской Думы, избирался членом городской управы, Казанского городского сиротского суда, купеческим старостой и т.д. «Трижды городское общество делегировало его в Санкт-Петербург на церемонии восшествия на Престол, бракосочетания и Священного коронования императора России Николая II» [192, с. 55].

Участие в выборных органах и структурах общественного самоуправления имело большое значение. Оно стимулировало экономический и духовный подъем татарской нации. Большинство избранных гласных из татар в уездном и губернском земствах, а также в городской Думе являлись представителями гильдейского купечества.

На попытки административного ущемления интересов его соплеменников-единоверцев купец 2-й гильдии М.И.Галиев реагировал безотлагательно. Разумеется, многие проблемы решались за счет богатства, влияния и личных его связей во властных структурах. Приведем несколько примеров: несомненна его заслуга в превращении Русского сиротского суда, финансировавшегося городской казной, ведавшей наследственными и опекунами делами, в смешанный русско-татарский [88, с. 251 — 252].

В 1898 г. благодаря усердию Мухаммаджана были выделены средства на строительство водопровода в Ново-Татарской слободе; его протест против старосты Макарьевской церкви, пытавшегося закрыть мусульманское кладбище в Адмиралтейской слободе, имел решающее значение для положительного исхода дела [176, с. 692 — 693].

В 1889 году Мухаммаджан стал инициатором создания Мусульманского благотворительного общества. По другим

данным, оно называлось «Обществом пособия бедным мусульманам». Оно ставило себе цель — облегчить участь нуждающихся жителей Казанской губернии и их семейств путем оказания единовременных пособий, предоставления помощи престарелым и финансовой помощи в воспитании детей обоего пола. В октябре 1890 года знатная и популярная в Казани благотворительница О.С.Александрова-Гейнс передала М.И.Галиеву 10 000 рублей на расширение мусульманской богадельни в память о своем покойном отце. Разумеется, это пожертвование известной меценатки стало возможным лишь благодаря большому авторитету купца М.И.Галиева, чья энергичная деятельность была у всех на виду и высоко оценивалась казанской элитой.

Тогда Мухаммаджан расширил на два окна по уличному фасаду выкупленный им дом. В дальнейшем в этом здании размещались правление общества, а также принадлежавшие ему амбулатория и родовспомогательное отделение. Здесь трудились лучшие казанские врачи. Мусульманское благотворительное общество просуществовало до 1917 года, считалось одним из крупнейших среди подобных заведений в России и было закрыто Советской властью.

В ноябре 1904 года, желая привлечь к своему делу сыновей, трое из которых были священнослужителями, Мухаммаджан учредил торговый дом «М.И.Галиев и сыновья».

Будучи человеком просвещенным, он мечтал о том, чтобы татарская молодежь получила такое же образование, как и русская, приобщалась к европейской культуре.

В 1882 году М.Галиев основал медресе, впоследствии получившее название «Мухаммадия», для только что вернувшегося из Бухары своего старшего сына Галимджана. Конкретные шаги предпринимателя в этом направлении незамедлительно были поддержаны такими крупными деятелями, как Ш.Марджани, З.Расулев¹, И.Гаспринский. Примечательно, что первый из них до конца своей жизни был единомышленником Галимджана, помогал ему во всех его начинаниях.

Но самое главное — Мухаммаджан сумел привлечь для развития высшего образования не только свои средства и покровительство вышеперечисленных деятелей, но и средства своих коллег, состоятельных людей города. Например, когда в 1883 — 1901 гг. сооружался внушительный комплекс медресе по проекту одного из лучших губернских архитекторов М.Ермолаева, значительную помощь Мухаммаджану оказали М.С.Галикиев — мануфактурщик, миллионер, получивший в свое время образование в медресе «Марджани»; А.Я.Сайдашев, учредивший еще во второй половине XIX в. первое татарское акционерное обще-

ство с уставным капиталом в 500 тысяч рублей, а также зять Мухаммаджана — фабрикант из села Маскара Кукморского уезда Г.И.Утямышев и другие [3, л.32].

Полностью строительство здания медресе завершилось в 1901 году, когда усилиями оренбургского миллионера — известного мецената Ахмета Галиевича Хусаинова оно приобрело в конце концов хорошо известный нам архитектурный облик.

После завоевания Казани, когда Российское государство игнорировало интересы инородцев, благотворительность являлась для татар существенным и, пожалуй, единственным источником финансирования их социальных, духовных и просветительских нужд. Именно благотворительность, пожертвования финансового характера способствовали тому, что татарский народ, не имеющий своей государственности, в конечном счете не только выжил, но и сохранил язык, веру, культуру и обычаи, несмотря на проводимые правительством жестокие административные притеснения, разгул репрессий и насильственную христианизацию.

Но главным фактором, стимулировавшим благотворительность, позволявшую бороться с нищетой и отсталостью, строить мечети и медресе, поддержать науку и литературу, был ислам и его шариат — свод закреплённых Кораном и сунной предписаний, устанавливающих обязательную для каждого правоверного прогрессивную налоговую систему, предусматривающую сбор закята — налога с имущества, на религиозные нужды, а также на содержание неимущих.

Весьма важным для джадидистов оказалось переселение в 1897 году из Оренбурга в Казань миллионера, крупнейшего благотворителя А.Г.Хусаинова². Он оказывал материальную помощь многим джадидским школам, назначал стипендии для одаренной молодежи высших учебных заведений, гимназий, коммерческих и реальных училищ.

На наш взгляд, Мухаммаджан, а с 1882 года его сын Галимджан сумели добиться крупных финансовых пожертвований не только своими незаурядными организаторскими способностями, но и беззаветной преданностью религии и просвещению. По мнению М.Н.Пинегина³, «Галиев пользовался большим почетом и уважением за фанатичную преданность Исламу» [13, л.27; 10, л.1—8].

Невольно напрашивается вопрос: почему же отец и сын Галиевы были так популярны и уважаемы? Ведь благотворителей и меценатов в Казанской губернии тогда было немало. Если Замановы, Аитовы еще в XVIII в. сделали первые серьезные шаги в этом направлении, то династии Галиевых по воле рока в начале

XX в., когда история совершила несколько оборотов колеса, суждено было все это сворачивать.

Может быть, поэтому календарь «Заман» в 1910 г., помещая на своих страницах портрет Мухаммаджана (единственный в календаре портрет предпринимателя — последнего из могокан.— *М.Ю.*), в небольшой статье-некрологе перечисляет наиболее существенные его заслуги. Ведь действительно мало кто знает, что ограда мусульманского кладбища в Казани сделана Мухаммаджаном на кровные деньги. Или такие многозначительные факты, наводящие на вопрос: почему наиболее известные деятели национального движения, причем совершенно разные по характеру и менталитету, скажем, Юсуф Акчура и Габдеррашид Ибрагимов, сделали в Казани первые свои визиты к Галимджану Баруди?

Приведенное выше замечание Пинегина не все объясняет. Надо полагать, что кроме беззаветной преданности исламу (по Пинегину это — фанатизм.— *М.Ю.*) Галиевым была свойственна бескорыстность. Галимджан Баруди пишет: «Если меня добром помянут, ну и хорошо. Миллион с собой не возьмешь. Последнее наше пристанище — три аршина земли» [260, с.42].

Предпринимательская деятельность была не целью их жизни, а средством для достижения целей высшего порядка — духовных и нравственных.

Благодаря значительным финансовым вложениям, неутомимой организаторской и научно-просветительской деятельности богослова-реформатора Баруди желанная цель была достигнута. У татар появилась реформированная конфессиональная школа, где, как пишет Дж.Валиди, витал дух возрождающегося ислама, истинность и ценность которого подтверждалась уже не дряхлой схоластикой, а науками современности и высокой нравственностью. И учиться в медресе «Мухаммадия» приходили не столько с целью стать просвещенным человеком вообще, сколько просвещенным мусульманином [51, с.56].

Однако политика великодержавного шовинизма, ставшая официальным «национальным» курсом, делала все, чтобы покончить с ростом самосознания народа. Это касалось прежде всего поволжских татар, которые и после завоевания Казанского ханства в условиях репрессий и гонений благодаря исламу сохранили устойчивую автономию своей духовной жизни, чистоту традиций и родной язык. Сильной стороной татар-мусульман, по мнению российских миссионеров, являлся неразрывный сплав национальных интересов татар с духовными ценностями ислама. Не случайно в поле зрения соответствующих охранительных ведомств оказались основные, опорные институты ислама — его сложив-

шаяся и формировавшаяся система конфессионального образования и уникальный статус мусульманского священнослужителя, являвшегося для каждой татарской общины неофициальным духовным лидером, проповедником и педагогом в одном лице.

Наиболее отрицательное отношение к исламу сложилось у православных богословов и философов, которые в конце XIX в. возобновили попытки христианизации татар, а также народов Поволжья, среди которых стал распространяться ислам.

В 1865 г. в Казанской духовной академии был создан миссионерский противомусульманский отдел. В том же году в Москве появилось православное миссионерское общество. Православные миссионеры были первыми, кто выдумал жупел пантюркизма и панисламизма и заговорил об угрозе их для России [50, с.122].

Православные миссионеры боялись мусульманских реформаторов, в деятельности которых они усматривали угрозу превращения ислама в более гибкую по сравнению с православием, приспособленную к грядущим переменам в обществе религиозную и мировоззренческую систему.

Основные направления политики царской администрации в отношении мусульман и их учебных заведений обсуждались еще в феврале 1870 г. на заседании Министерства народного просвещения. При обсуждении этого вопроса часть участников гологовала против устройства татарских школ. Попечитель Казанского учебного округа П.Д.Шестаков устрашал присутствующих вероятностью отпадения в магометанство черемисов, чувашей и пермяков. Как отмечает И.Р.Тагиров, оратор был настолько напуган усилением роли татар в регионе, что заявил: «...татарство и ислам, как доказывает и история, и настоящее время, имеют в себе свойство трясуемого болота, которое втягивает в себя всякого неопытного, попавшего в него» [202, с.41].

Материалы вышеупомянутого заседания нашли отражение в Постановлении народного просвещения от 2 февраля 1870 г., утвержденного императором Александром II.

31 декабря 1900 г., накануне нового — XX века в департаменте полиции Министерства внутренних дел в спешном порядке был создан и отправлен губернаторам Российской империи «совершенно секретный» циркуляр под номером 13 410 от 31 декабря, в котором говорится: «Из имеющихся в Департаменте Полиции сведений усматривается, что за последнее время в татарской литературе замечаются совершенно новые веяния, грозящие расшатать весь многовековой уклад жизни 14-миллионного мусульманского населения русского мусульманства и дающие возможность предполагать о готовящемся в жизни сего населения серь-

езном переломе». В циркуляре разъясняется, что эти изменения связаны с появлением нового метода обучения в татарских школах [2, л.1 — 2]. Из предписаний секретного циркуляра губернаторам требуется выяснить лица, где и кем основаны школы с преподаванием по новым методам, кто состоит в них преподавателем [там же, л.2]. В свете выполнения этого предписания в кабинетах царских министров был выдуман жупел панисламизма, пантюркизма среди татар [155, с.50].

Несколько позднее был составлен список 28 наиболее видных панисламитов, среди которых были Галимджан Баруди и его брат Салихджан [202, с.37].

С вышеупомянутым циркуляром совпала по времени активность православных миссионеров. «Поскольку усиление миссионерской православной деятельности среди татарского населения,— отмечает в этой связи И.К.Загидуллин,— приводило к противодействию и укреплению позиций Ислама, единственно возможным путем обрусения мусульман было признано распространение среди них русского языка и образования» [91, с.64].

Поэтому постановления Министерства народного просвещения предусматривали введение следующих неотложных мер: а) создание за счет государства сельских и городских учебных заведений, в которых учителя из татар преподавали бы своим единоверцам учебные предметы на русском языке по программам начальных училищ; б) предоставление татарам возможности поступать в светские общеобразовательные училища через создаваемые на местах подготовительные классы для татар с освобождением от изучения ряда предметов (немецкого, греческого и церковнославянского языков); в) принуждение татарских обществ на местах, в махаллях создать на средства прихожан классы русского языка и запрещение учреждать мусульманские учебные заведения без обязательства организовывать в них на общественные деньги обучение русскому языку; г) создание за счет казны женских светских учебных заведений; д) составление и издание специальных для этих целей учебных пособий [14, л.37].

Однако уже первые попытки подчинить систему мусульманского профессионального образования (в основе своей непродуманные и грубые) обнаружили агрессивные намерения создателей этого документа. Рост напряжения и пока глухого недовольства в татарском обществе был прямо пропорционален давлению по отношению к духовенству, не желавшему вмешательства в дела медресе государственных органов. Они совершенно не способствовали укреплению доверия и взаимопонимания между мусульманами и государством. Положение усугублялось еще тем, что по высочайшему повелению от 20 ноября 1874 года

мусульманские учебные заведения переводились в подчинение Министерства народного просвещения. Эта последняя акция, не учитывавшая реального положения дел, внесла еще большую смуту в тревожные настроения и предчувствия мусульман и не могла не привести к народным волнениям и росту национального движения.

Словом, недвусмысленные, открытые попытки подорвать основы ислама в крае вызвали противодействие и, как следствие, начало политического сплочения верхов татарского общества и духовенства. В конце января 1879 г. Мухаммаджан Галиев, занимавший в то время ключевые посты в выборных органах местного самоуправления (в городской Думе, губернском и уездном земствах), активно защищавший права и интересы своих соплеменников, вместе со своими коллегами-единомышленниками попросил аудиенции у министра внутренних дел. Казанский губернатор в этой связи 29 января доверительно сообщал министру: «...ныне купцы Юнусов, Апанаев, Азимов и Галиев были у меня, заявив, что если приезд депутации будет им разрешен, то таковая будет состоять из коммерции советника Юнусова, потомственных почетных граждан Апакова, Апанаева и 2-й гильдии купцов Галиева и Утямышева» [10, л.1 — 8].

Затем губернатор перечисляет основные желания просителей: вывести медресе, медресов, имамов и вообще всех духовных лиц магометанской веры из ведения Министерства народного просвещения, чтобы не считалось обязательным знание русского языка для вышеозначенных духовных лиц; предоставление льгот по воинской повинности шакирдам-магометанам; предоставление всем магометанам права самим выбирать муфтия из среды лиц соответствующего духовного звания; освобождение по пятницам и в магометанские табельные праздники от служб всех лиц магометанской веры. По мнению губернатора, все вышеперечисленное — нечто фанатическое, буквальное и обрядовое исполнение догматов Корана [там же].

Желания членов депутации явились не робкими просьбами по отмене наиболее одиозных пунктов Постановления 1870 года, а программой по предоставлению духовных, вероисповедных свобод мусульманам России. Надо полагать, не столько интересы коммерции толкали Мухаммаджана на это, а духовные интересы. Он был прежде всего искренне верующим мусульманином и поэтому, не жалея себя, боролся, чтобы дать своим единоверцам гарантии сохранения их профессиональной самостоятельности и самобытности. Разумеется, решить проблемы такого рода было далеко не просто.

В июне 1883 года он в составе той же депутации вновь доста-

вил свою петицию в канцелярию императора с просьбой об отмене контроля Министерства народного просвещения над медресе и мектебами и об освобождении указных мулл от обязательного знания русского языка [22, л.23].

В следующей кампании по отмене очередного дискриминационного циркуляра Министерства народного просвещения от 10 июля 1892 года эстафету борьбы от своего отца принял уже сам Галимджан. Этот циркуляр был сугубо политическим. Он требовал использования в мектебах и медресе только печатных книг, прошедших правительственную цензуру, и объявил запрет на использование в учебном процессе рукописных книг и пособий. По мнению И.К.Загидуллина, исследовавшего народное просвещение у татар в дооктябрьский период, «он означал не только изъятие рукописных книг и прочих учебников, но был направлен в конечном итоге на обезличивание национальной системы обучения, ослабление мектебов и медресе, свертывание огромного пласта национальной культуры, передаваемой из поколения в поколение через письменные источники на арабском языке или на арабской графике» [91, с.78].

Сошлемся на известного исследователя той эпохи Е.Поливанова, отметившего, что главная ценность арабского языка заключается в его неразрывной связи с мусульманской традицией [174, с.13].

23 марта 1894 года с разрешения казанского губернатора в Санкт-Петербург совершает поездку уже новая депутация, в составе которой были оба Галиева — отец и сын. В результате долгих переговоров в том же 1894 г. злополучный циркуляр Министерства народного просвещения от 10 июля 1892 года был отменен.

Вот что пишет сам Галимджан: «В 1894 г. по поводу распоряжения цензурного комитета об изъятии из обращения в школах книг, большей частью в то время рукописных, началось довольно сильное возмущение и даже эмиграция в Турцию. Чтобы удержать людей от этого необдуманного поступка и чтобы довести и разъяснить властям причины возмущения мусульман, усматривающих в том распоряжении посягательство на свободу своей религии, я, в числе других, с отцом моим Мухаммаджаном Галиевым и муллой Абдульбадиговым, был в Петербурге у тогдашнего министра внутренних дел. Результатом поездки и данных нами объяснений было разъяснение со стороны министерства, успокоившее население, и эмиграция прекратилась» [18, л.7 — 9].

Именно после 1894 года весь комплекс мер, предусмотренный миссионерами для нивелирования национальной и профессиональной самобытности татар, был окончательно исчерпан и дискредитирован.

Детство Галимджана Баруди

Галимджан Мухаммаджанович Галиев родился 2 февраля 1857 года. В историю татарской религиозно-общественной мысли он вошел как Галимджан Баруди. В отличие от того пласта национальной элиты, которая в предшествующие века полностью растворилась в русском дворянстве и утратила всякие связи со своим этносом [229], интеллигенция мусульманских регионов европейской части России, сформировавшаяся в XIX веке, к которой принадлежал род Галимджана Баруди, не порывала с обычаями и традициями своих предков. Она полностью оставалась лояльной к существующему официальному российскому строю, верой и правдой служа белому царю. Вышеуказанная терпимость и лояльность были характерной особенностью почти всей дореволюционной татарской интеллигенции. «Везде мусульмане старались, по мере возможности, придать радостный и торжественный характер празднику 300-летия царствования Дома Романовых и, придавая торжеству большое значение, во многих местах старались ознаменовать этот день каким-либо хорошим делом». Так писал официальный печатный орган Императорского общества востоковедения в 1913 году [207, с.43 — 52].

Псевдоним-тахаллус Баруди в переводе с арабского означает пороховой. Именно в Пороховой слободе после рождения Галимджана намечается основная линия этого фамильного шаджаре, вытеснившего впоследствии фамилию Галимджана.

Отношение представителя народа к своему происхождению и к своей малой родине всегда было определяющим. На наш взгляд, этот псевдоним возник не ранее 60-х годов XIX в., когда чета Галиевых с трехлетним Галимджаном переселилась в эту слободу. До этого и дед Галимджана по отцовской линии Ибниамин ибн Кулмухаммед, состоявший на военной службе на пороховом заводе, и его отец Мухаммаджан, преуспевающий купец, были известны как Галиевы. Галиевыми называется этот род и в дореволюционных русских источниках. В официальных российских документах очень часто его медресе называлось не медресе «Мухаммадия», а «Галиевское медресе» (с двумя «е») в честь его основателя и руководителя [186, с.852 — 872], а среди татарской общности и во всех татарских газетах и журналах, выходящих на татарском языке по многим регионам России, оно известно было как «Галимджан хэзрэт медресе». Это имя не нуждалось в каких-либо пояснениях и комментариях. Таким авторитетом, известностью и популярностью в то время пользовались лишь несколько человек — Ш.Марджани, И.Гаспринский и Г.Тукай.

По всей вероятности, псевдоним-тахаллус Баруди, имеющий отношение к топониму, был взят самим Галимджаном. На наш

взгляд, правы те авторы статей о Г.Баруди, которые, основываясь на семейных реликвиях, полагают, что именно «старшему из них Галимджану суждено было обессмертить фамилию рода». Например, известный историк и современник Г.Баруди Абдулбари Баттал-Таймас полагает, что этот псевдоним-тахаллус взял сам Галимджан, согласно своему топониму [256, с.96]. К этой точке зрения склоняются и современные исследователи [192, с.57 — 64; 60, с.67 — 70].

Татарские ученые XVIII — XIX вв., связанные со среднеазиатской арабо-персидской культурной средой, в большинстве своем называли себя по топониму, т.е. по месту пребывания и рождения: Марджани — от аула Марджан, Курсави — от деревни Курса и т.д. Галимджан Баруди, по праву считавший себя последователем выдающегося ученого и просветителя Шигабутдина Марджани (1818 — 1889), как мы увидим и убедимся в последующем, во многом повторил жизненный путь своего учителя.

Место рождения Г.Баруди — деревня Малые Ковали Казанского уезда. Некоторые источники указывают другое место рождения — деревню Чувашли того же уезда. Например, Тамурбек Давлетшин, автор известной книги «Советский Татарстан», изданной в Лондоне и хранившейся в спец. фонде, пишет, что он родился в Пороховой слободе (84, с.113), а Надир Давлет, автор статьи «Галимджан Баруди — реформатор», относит его рождение и к Чувашли и к Малым Ковалям [82, с.47]. Разброс мнений объясняется скорее всего тем, что официально его рождение было отнесено к Чувашлинской сельской общине, по месту проживания его отца; появился же на свет Галимджан и был записан в метрическую книгу по месту проживания дедушки по материнской линии — Хабибуллы ибн Мухаммедшарифа в деревне Малые Ковали (Кече Кавал), расположенной в верховье реки Солонка (правый приток реки Казанки), в 22 км к северо-западу от железнодорожной станции «Высокая Гора». В своей «Памятной книжке» в заголовке «Краткие биографии муфтия и кадиев» он пишет: «Пишущий эти строки муфтий Галимджан бен Мухаммедджан бен Беньямин бен Гали ибн-Кулмухаммет аль-Баруди родился в начале февраля 1857 года в деревне Малые Ковали Казанского уезда. Начал учиться в мае месяце 1862 года в Казани, в медресе дамеллы Салахутдина Сагита, прошел ступени начальных, средних и старших классов, одновременно преподавал» [261, с.144].

Еще до рождения Галимджана Мухаммаджан выполнял роль торгового агента у известного в Казанской губернии торговца азиатской обувью Мустафы Файзуллина.

Вскоре после смерти Мустафы Файзуллина отец Галимджана оказывается во главе перспективной торговой фирмы и через три

года после рождения сына, в 1861 году, переезжает на постоянное жительство из Пороховой слободы в Казань. Вначале они проживают на квартире на первом этаже небольшого дома, принадлежавшего некоему Сулангеру Фахрутдину.

Здесь складывались первые представления Галимджана о людях и об их жизни. Здесь он впервые задумался о том, что ждет его впереди, кем он станет и что он даст людям. Отсюда, из родного дома, открылись для него пути в большой, широкий мир. Именно с этой небольшой квартирой-лачугой, как сообщает, ссылаясь на слова самого Галимджана, его современник и единомышленник известный ученый, писатель, идеолог тюрко-татарского национального движения Юсуф Акчура, автор книги «Дамелла Галимджан аль-Баруди», связаны первые детские впечатления Галимджана аль-Баруди о своем детстве и о Казани [252, с.13].

В 1869 году, находясь уже официально в купеческом сословии, Мухаммаджан строит на том же месте на Тихвинской улице большой каменный дом (в настоящее время это улица Тукаевская, дом 38), расширяет и реставрирует находящуюся рядом Соборную мечеть (улица Тукаевская, дом 40, с 1998 года в этом здании некоторое время располагался Исламский институт), создает собственное дело. Когда Галимджану исполнилось 6 лет, отец определяет его в первый класс медресе при Второй приходской мечети. Это прикабанское медресе (Кул буе медресәсе) в то время было известно как Каримовское, по имени прежнего преподавателя Мухаммедкарима, хотя оно находилось в ведении Салахутдина хазрата.

Во всех источниках, относящихся как к XIX, так и XX вв., отмечается, что характер у Галимджана был очень скромным, доходившим до застенчивости, но вместе с тем молодой Галимджан был довольно озорной, любил поиграть. Он получал большое удовольствие от игр с русскими мальчишками зимой на заледеленном озере Кабан. Но есть все основания полагать, что для такого обстоятельного человека, как Г.Баруди, игра, развлечения были на втором плане. Биографы подчеркивают, что с юных лет он проявлял большую способность к учебе, жажду знаний. В первые же годы учебы в школе он привлек внимание своих преподавателей серьезным отношением к урокам и своими способностями [192, с.33 — 34]. Уже в юношеском возрасте он задумывался над такими серьезными вопросами, как смысл и назначение человеческой жизни. Развивая в себе способность самостоятельного суждения, он приучался серьезно смотреть на окружающий мир и подвергать все критическому анализу и оценке. Он рано разочаровался в занятиях, не смог примириться с казенно-скудной системой преподавания, даже намеревался, забросив учебу, заняться торговлей в

магазине. Только чтобы не перечить своим родителям, он продолжал обучение в медресе [252].

Первым учителем Галимджана был Нургали ибн Габдерракиб ибн Габделмунин ибн Габдеррахим ибн Габдеррахман аль-Бугульмави, сын прежнего имама Пороховой слободы. После 4-летнего изучения арабского языка, завершения морфологии и синтаксиса, в 1871 году он приступает к изучению «Исагуджи» — известного трактата по логике (Введение в категорию «Аристотеля») Порфирия, ученика александрийской школы неоплатонизма Плотина из Ликополя в Египте (III в.). Рукописные листы этого произведения встречаются и ныне при археографических экспедициях на территории Татарстана. Изучение текста «Исагуджи» проходило вперемежку с диспутами, спорами и комментариями «Рисала ид-Дивания» (Послания Дивания), «Шарх ул-Мелла Садык» (Комментарии к Мелла Садык), «Шарх ул-маваккыйф» (Комментарии к маваккыйф), а также довольно распространенной среди российских мусульман обширной догматической метафизикой Али ибн Мухаммеда Джорджани «Шарх ул-маваккыйф», на что ушел весь зимний семестр. Острый на язык Галимджан любил эти ожесточенные словопрения и диспуты, напоминающие нынешние КВНы, ему нравилось принимать в них участие, и он часто выходил победителем. Когда устраивались подобные соревнования среди разных медресе, он предпочитал шакирдов из медресе «Кышкар». Когда Нургали вместе с Салахутдином отправились в хадж, их в качестве учителя заменял некто Кемаль. Он был более слабым преподавателем чем Нургали. И поэтому, как сообщает сам Галимджан, некоторые темы из вышеуказанных книг объяснял ему он, а некоторые темы приходилось объяснять ему самому [252, с.22]. По всей вероятности, уже в то время Галимджан хотел быть независимым и иметь собственное мнение и свои суждения. После «Исагуджи» (Логика) Галимджан Баруди изучал самый распространенный учебник того времени — «Гакаид ун-Насафи» с комментарием на него Масуда ибн Умара ат-Гафтазани [252, с.22], умершего в 1389 году по христианскому летосчислению. Затем следовало изучение книг «Саллям ул-Голум» (Приветствие ученым) и «Казый» (Кази).

Приобретение знаний по мусульманской догматике, философии и логике продолжалось до 1874 года. Ввиду более или менее сносного знания арабского языка, вышеназванные учебные пособия того времени (учебными предметами или дисциплинами их вряд ли можно назвать. — М.Ю.) давались Галимджану сравнительно легко, что высвобождало его время для самообразования и чтения книг для души. В последующем до 1875 года, вплоть до своей смерти, учителем Галимджана был Салахутдин хазрат, талант-

ливый педагог, питомец Бухарской школы. Даже в начальных классах, когда его учителем был Нургали, проверку уровня усвоения предметов за весь учебный год, как было принято еще при прежнем учителе, почтенном Мухаммедкариме, проводил сам Салахутдин. Он уже тогда обратил внимание на способности Галимджана. Однако после возвращения из хаджа Салахутдин хазрат часто болел, давал уроки непосредственно в медресе только раз в неделю. Поэтому Галимджан переехал к нему в дом [252, с.23]. Эти домашние уроки дали Галимджану очень много, так как у его преподавателя была большая библиотека, насчитывающая около 700 томов ценных книг. Как сообщает Юсуф Акчура [252, с.23], Галимджан до полудня засиживался у него в библиотеке, извлекая огромную пользу из книг своего наставника. Поскольку Салахутдин хазрат выполнял также обязанности имама и ему вменялось в обязанность решать вопросы фикха (мусульманского права), то эти обязанности в последующем он перепоручил своему ученику Галимджану, а сам выполнял лишь контролирующие функции. После изучения книги «Саллям ул-Голум» у Галимджана, как полагает Юсуф Акчура, не было уже официальных преподавателей. Если раньше Салахутдин хазрат на уроки «Таузыйх» («Пояснения») еще изредка заглядывал, то в 1875 году, ввиду ухудшения здоровья, проведение уроков прекратил совсем. Кемаль эфенди хотя и пытался его заменить и преподавать, но не смог удовлетворить своих учеников. Такие предметы, как «Таузыйх», «Талвих» (Примечания) и «Шарх ит-тахзиб» (Комментарии к воспитанию), пришлось преподавать самому Галимджану. Эти уроки проходили в форме беседы и обмена мнениями. Таким образом, уже начиная с 1871 года Галимджану приходилось давать уроки. Это отражено также в его собственноручно написанной биографии [261, с.144], поскольку самостоятельной преподавательской практике во всей системе педагогики он придавал огромное значение. Для Баруди, как мы увидим в дальнейшем, даже религия являлась практическим занятием. Он не раз подчеркивает в своей «Памятной книжке», что религия не наука, а практика. До поездки в Бухару с 1874 по 1875 гг. он обучал уже некоторое количество учеников.

В ту пору у него обнаружили способности к изучению иностранных языков. Г.Баруди свободно владел арабским, персидским, турецким, уйгурским, знал узбекский, киргизский и казахский языки.

Все эти познания Баруди приобрел упорным самостоятельным трудом. Он с детских лет очень много читал и любил размышлять над прочитанным. Совершенно прав его биограф Юсуф Акчура, который писал, что вся жизнь Баруди состояла из двух принципов — учиться и учить.

Из-за отсутствия элементарных жилищных условий и удобств шакирды совершали омовения холодной водой из проруби на Кабане, и зимой ученики часто простужались. Не избежал этой участи и Г.Баруди. В 1874 году Галимджан заболел. По сведениям, которые имеются в календаре «Заман» [282, с.34], по совету докторов в начале мая 1874 года он едет в казахстанские степи, где неподалеку от Троицка, расположившись у одного из местных жителей, лечится кумысом.

Это было первое путешествие Г.Баруди. Спутниками Галимджана Баруди были торговые представители его отца — Мухамметшариф Мусин и Шагиахмет Исхаков. Путешественники добрались пароходом до Бирска, затем до Троицка поехали на лошадах. Баруди прожил в Троицке около 2 месяцев. Некоторое время вместе с Галимджаном был там и его отец. Перемена места и занятий благотворно повлияли на Г.Баруди, вселили в него оптимизм. Благодаря тому, что он обнаружил редкую для своего возраста смекалку и ученость, среди окружавших его людей встретил хорошее и благожелательное отношение к себе. Может быть, этому способствовало то, что в Троицке было много друзей отца. Но самое главное, Троицк — родина его духовного наставника, знаменитого ишана З.Расулева, преподавателя медресе «Расулия» в г.Троицке, влиятельного представителя суфийского братства накшбандий в Поволжье и Приуралье, с которым он был в тесных взаимоотношениях вплоть до его кончины в 1917 году.

Даже во время лечения Галимджан занимался самообразованием, и он не смог продолжать кумысолечение дальше. Его ум был занят жаждой знаний. Одно из оставшихся в его памяти воспоминаний — это спор его отца и троицкого имама Шарафутдина хазрата относительно дозволенности или же недозволенности употребления кумыса для мусульман, поскольку кумыс содержит определенное количество алкоголя.

В Бухаре

В марте 1875 года скончался его преподаватель Салахутдин эфенди, и Галимджан решил продолжить образование в Бухаре.

Выше мы уже отметили, что отец Галимджана — Мухаммаджан был человеком широкого кругозора, не жалел средств на обучение своих детей и даже поощрил их поездку в далекую Бухару.

С XVI в. существовали оживленные сношения между государством узбеков и московскими царями. В XVII и XVIII вв. русские называли «бухарцами» всех купцов и переселенцев из Средней Азии, поселения которых тянулись до Тобольска [46а, с.390].

Следует упомянуть многочисленные контакты и связи поволж-

ских мусульман с их единоверцами из Средней Азии. В то время казахстанские степи и мусульманские регионы Поволжья и Урала в известном смысле представляли собой некую, пусть и условную, но, тем не менее, общность людей, порой именуемую северными тюрками, или «исламским севером». По сложившейся традиции, медресе г.Бухары во второй половине XIX века, в силу отсутствия у татар светских учебных заведений, еще оставались своеобразными «лицеями» и «благородными пансионами» для детей более или менее зажиточных татар. Таковыми были татарские купцы. Даже после того как Бухарское ханство в 1868 г. утратило свою независимость, привычка посылать туда мальчиков на учебу продолжалась, поскольку самым легко достижимым и поэтому близким для казанских купцов среднеазиатским рынком оставалась Бухара.

В «Памятной книжке» Баруди пишет: «В 1875 году отправился в Бухару с целью совершенствования образования и в течение нескольких лет учебы давал уроки. Среди светских наук изучал математику» [261, с.144].

Галимджан, его брат Газизджан и их спутники, собравшись в Бухару, отправились из Казани в Челны на пароходе, далее ехали через Бугульму в Оренбург на подводах. В Оренбург приехали в месяц рамазан. Богатые горожане Оренбурга не раз приглашали молодого муллу и его младшего брата Газизджана эфенди на разговоры. Здесь Галимджан встретился с Хисаметдином хазратом, который был изумлен и приятно поражен тем, что сын богача так предан религии и науке. Он даже устроил ему своеобразный экзамен. В последние дни рамазана путники вновь на подводах выехали из Оренбурга и взяли путь в Орск, далее к Казали, Акмечети и в Ташкент. Благодаря тому, что в Казани с почтением и уважением относились к Средней Азии, а среднеазиаты тем же отплатили своим российским единоверцам, Галимджан и его брат здесь оказались в благоприятной обстановке. Все увиденное оказалось по душе Галимджану: узкие, тенистые улицы Ташкента, большие дома без окон или с крошечными окошками во двор, звонкие арыки на улицах, во дворах, деревья в окрестностях города, приветливые люди, одетые в блестящие в лучах солнца желто-зеленые шелковые чапаны, простота жизни, гостеприимство населения... Все это быстро покорило Галимджана, в скором времени они с братом и одеваться стали как местные жители [252, с.31]. Галимджан пробыл в Ташкенте десять дней, общаясь с учеными и знатоками ислама и имамами.

Среди ученых — хороших знатоков ислама в то время в Ташкенте жил Ахмет аль-Караташый, духовный наставник местных мусульман. Одни критиковали его, другие превозносили. А офи-

циальное духовенство Бухары приговорило его к смерти, найдя в его высказываниях мысли, направленные против шариата. Но времена уже были не те — эмиры уже не могли по своему произволу совершать суд и расправу, как в свое время куражились над Габденнасыром Курсави. Большинство среднеазиатских земель, в том числе и Ташкент, были в составе Российской империи, и губернатор Ташкента, считавший, что это не причина для лишения жизни человека, спас Ахмету аль-Караташый жизнь. Галимджан много слышал обо всех этих событиях и горел желанием увидеться с ним. Однако знакомые отговорили его от этого намерения, убедив его в том, что этот человек владеет гипнозом и способен любого подчинить своей воле.

В этот период Российская империя воевала против Кокандского ханства. Время было очень тревожное. В Ташкенте, естественно, желали победы Коканда. В городе распространялась весть о том, что в случае поражения России местное население перебьет всех приезжих россиян, невзирая на то, христиане они или мусульмане. Поэтому приезжие купцы из Казани жили в большой тревоге, хотя по мусульманским обычаям строго осуждается причинение неприятностей приезжим гостям.

Из Ташкента через Самарканд выехали в Катта-Курган. Далее предстояло передвигаться так, как было принято здесь, поэтому подводу, купленную в Бугульме, продали — после Катта-Кургана ехали на русской подводе, паре, затем тройке лошадей, далее продолжили путь на двухколесной тележке, которая называлась «хуканди». А «хуканди» представляло собой сооружение, похожее на просторную лодку, установленную на двух больших колесах. Она была крытой, чтобы защищать путников от дождя и солнца. Тот, кто управлял, сам ехал впереди на коне, который тянул за собой это самое «хуканди».

После Катта-Кургана будто начался совершенно другой мир. До Бухары шли по мягкому песку. По сторонам раскинулись тутовые деревья, сады. Воздух был теплым и мягким. Ехали не спеша. Приветствуя путников, мимо проезжали на коне или на осле узбеки в желтых чапанах с большими белыми чалмами на головах. Когда лошадь уставала, устраивали привал, варили плов, кипятили чай, отдыхали. Это путешествие очень понравилось путникам.

Позже, уже на склоне лет (после совершения паломничества в Мекку и Медину на пароходе) он опубликует свои путевые заметки в нескольких номерах своего журнала «Ад-дин ва ал-адаб», сравнив водное путешествие с путешествием по степи, где предпочтение отдает последнему. Оказывается, необъятная, нетронутая, девственная степь таит в себе не меньше прелести, очарования и идиллии, чем море.

Но вскоре поэзия жизни сменилась житейской прозой. Их остановили два чиновника эмира на конях, с саблями и потребовали уплатить налог «закят» (плата в пользу бедных в размере 1/40 доли имущества). Уверенный, что в стране, где официальной религией является ислам и все делается так, как полагается по шариату и согласно фикху, Галимджан вступил в спор:

— Мы — шакирды, не торговцы и не должны платить закят.

— Мы ничего не знаем. Нам приказано эмиром, платите! — потребовали чиновники.

Боясь, что деньги с них возьмут силой, путники предпочли отдать их добровольно и поспешили отсчитать 40-ю долю.

Наконец, на третий день пути после выезда из Катта-Кургана к закату солнца добрались до столицы Эмирата Бухары.

Поскольку определенная часть сознательной жизни Г. Баруди связана с этим Эмиратом и самой столицей, необходимо дать краткую информацию об этом регионе.

Автор не обошелся и без краткого исторического экскурса в этот регион, акцент в котором сделан на значение среднеазиатской мусульманской культуры в формировании мировоззрения Баруди.

Столица Эмирата, город Бухара располагалась на юго-западе государства в нижнем течении Зеровшана. Вся территория города была обнесена стеной («калья»), остатки которой сохранились до наших дней. Эта стена имела одиннадцать расположенных в разных частях города ворот.

Когда подъезжаешь к Бухаре, за много километров до города в раскаленном и колышущемся над песками воздухе начинает маячить и вырисовываться высоченная башня-минарет Кальян, построенная еще в 1127 году. Она как будто плывет навстречу, то пропадая за холмами, то появляясь снова, все ближе и ближе. Вершину этого царствующего и доминирующего над городом громадного столпа-башни высотой 47 метров, многометровое основание которого скрыто под вековыми наслоениями, украшает пятнадцатирочная ронда фонаря. Словно нависающая над башней, она опирается на выступающие ряды кладки, оформленные в виде сталактитового карниза. Сложенный из жженого кирпича, несмотря на свои гигантские размеры, минарет Кальян, благодаря оригинальным узорам и великолепному оформлению карниза, выглядит грандиозно и гармонично. Он покрыт рельефным узором из кирпича и разделен на десять орнаментальных поясов. Ни один из них не повторяет другой.

На вершину минарета ведет крутая винтовая лестница. По ее каменным ступеням поднимаются четыре муэдзина. С его высоты каждую пятницу они возглашают священную молитву-азан на все четыре стороны света.

Тысячи мусульман созывали протяжные возгласы муэдзинов к сложившемуся еще в XVI веке центральному ансамблю Бухары, состоящему из минарета Кальян, мечети с тем же названием и медресе «Мир арабов», где обучались Галимджан и Салихджан. Древний восточный город произвел на них, на россиян, своей неповторимостью неизгладимое впечатление. Да иного и не могло быть. Казань, разумеется, евроазиатский город, а здесь как-никак центр Средней Азии.

Мечети, медресе, арки и другие архитектурные сооружения города представляют собой подлинное воплощение застывшей музыки, гармонии и красоты. Многочисленные подпирающие небо минареты мечетей, увенчанные яркими бронзовыми полумесяцами, предназначенные изначально для призыва верующих на молитву, представляли собой одну из особенностей города Бухары. Эти расширенные книзу башни круглой формы, имеющие винтовые лестницы внутри и увенчанные арочными фонарями, ярким светом своим словно зовут к небу, к Богу. Отсюда и название — минарет (минора, нур), что означает «луч света, зажженный в высоте». Сливаясь с сиянием звезд, они словно являют собой частички, осколки неба и божьей души.

Высоко к небу тянутся гордые тенистые чинары, широким кольцом окружившие мечети. По узким арыкам бесшумно течет вода. Просторный вход в мечеть украшен многоцветными изразцами и керамикой, над которыми долго и терпеливо трудились талантливые бухарские мастера. А недалеко от мусульманского храма, дополняя ансамбль архитектурных сооружений, высоко-высоко стоят тонкие минареты соседних мечетей. Три раза в день в любую погоду, исполняя традиционный обряд богослужения, по крутым и узеньким ступенькам поднимается старый муэдзин, чтобы призвать прихожан на молитву. Три раза в день сюда стекаются сотни бухарцев. Почтительно сгибаются они под прозрачной струей, совершают омовение рук и лица, приводят в порядок свой туалет, а затем медленными шагами, шепча арабские стихи из Корана, направляются к воротам и, сняв башмаки в прихожей, входят в мечеть.

Здесь проживало в то время около 75 тысяч человек. Кроме представителей коренной национальности, здесь жили таджики, иранцы, арабы, туркмены, индусы, бухарские евреи и представители других национальностей.

Необходимо признать, что господствующий ислам и мусульманское духовенство в целом могли избавить и избавляли многоязычный народ от межнациональных распрей; более того, ислам здесь выступал тогда в качестве гаранта стабильности и согласия в обществе. Роль духовенства в Эмирате, в отличие от всех других

городов мусульманского Востока, за исключением Мекки, искусственно возвеличивалась. Бухара была признанным центром ислама и религиозной «образованности» в центральноазиатском регионе.

В своем исследовании об опубликованном им же арабском документе из кожи из известной коллекции согдийских документов периода завоевания Средней Азии арабами И.Ю.Крачковский впервые в нашей историографии сформулировал вывод о том, что в Средней Азии арабы пришли в соприкосновение с более высокой культурой. На окраине Самарканда было селение Хартенг, где в 870 г. умер и был похоронен бухарец по происхождению Мухаммад ибн Исмаил аль-Бухари, автор сборника хадисов (преданий о пророке и приписанных ему изречений); эта книга, составленная в Бухаре, является теперь в глазах мусульман-суннитов едва ли не самым авторитетным источником разрешения вопросов веры после Корана [124а, с.195].

Паломничество в находящиеся здесь многочисленные святые места приносило местной казне поистине огромный доход. Прекрасная панорама Бухары, открывающаяся с вершины минаретов, привлекала множество туристов.

Наряду с ортодоксальным духовенством в Бухаре имелось и духовенство, придерживающееся суфизма. Когда-то город был известен как крупнейший центр суфизма, распространявший свое влияние почти на весь мусульманский мир, вплоть до берегов Волги. Очевидно, что Г.Баруди здесь познакомился с учением суфизма более основательно, чем у себя на родине. Самостоятельной ветвью местной школы суфизма был Тарикат Накшбанда. Основной философской формой его учения была беседа или сама жизнь. Источником существования считался собственный человеческий труд. Девизом учения было: «Сердце с богом, руки — с трудом». К середине XIX века Тарикат Накшбанда имел последователей на огромной территории от Волги до Великой Китайской стены, от Бухары до Аравии. Одним из последователей суфизма был Зайнулла Расулев из Троицка — учитель и наставник Г.Баруди.

Если мы вспомним, что многие величайшие гуманисты мусульманского Востока — Саади, Низами, Руми, Джамии и другие были суфийскими шейхами, а последний оказал огромное влияние на мировоззрение и творчество Алишера Навои, то ничего удивительного не будет в том, что Г.Баруди принадлежал к определенному, скорее всего умеренному, толку суфизма.

Галимджан Баруди и его брат остановились в гостинице «Нугай». На следующий день встретились с Хасаном хазратом, родственником наставника Салахетдина хазрата, и начали искать комнату в одном из медресе.

Медресе Бухары представляли собой своеобразные пансионы. Преподаватели давали уроки дома, а также в учебных классах медресе. Посещение уроков было свободным. Вся Бухара представляла как бы единое высшее учебное заведение. Большинство ученых людей Бухары были преподавателями высших учебных заведений города. Г.Баруди с братом сняли в аренду комнату. Аренда в то время была своеобразная: приезжие обычно покупали комнату и продавали ее новым приезжим шакирдам при отъезде. Так поступали и их предшественники Г.Курсави и Ш.Марджани. Поскольку желающих учиться было много, то найти комнату в большинстве случаев было трудно. Вместе с родственником Салахетдина Хасаном Галимджан и его брат несколько дней искали комнату. Наконец за 400 рублей купили комнату над воротами в медресе «Мир арабов» (Арабский мир), куда они поступили учиться. Название медресе было дано потому, что оно было основано арабами и расположено напротив старинной молельни Бухары. «Арабский мир» был признанным, авторитетным учебным заведением Бухары. В этом медресе жили и учились в свое время приехавшие из Казани первые религиозные реформаторы из татар — Габденнасыр Курсави и Шигабутдин Марджани [248, с.34].

Уже через неделю Галимджан и его брат начали ходить на уроки. Найти наставников не составило труда, так как обращались они по рекомендации Салахетдина хазрата, чей авторитет в Бухаре был высок. Его наставниками в Бухаре были родственники Салахетдина хазрата Хасан Салаватхан, Раис Габдешакур, преподаватели из медресе Турсунжан ахун Ихтиярхан Аглам, учителя Гайса и Миршариф [252, с.33].

Дамелла Раис Габдешакур преподавал предмет «Мулла Джалал» (Благородный мулла — мусульманская догматика), Ихтиярхан хазрат — фикх (право), Миршариф мулла — математику. Зимой спустился дамелла Раис Габдешакур лишился права преподавать. В связи с этим Галимджан стал обучаться предмету «Мулла Джалал» у дамеллы, Ихтиярхана хазрата.

Официальные и частные уроки Галимджан в Бухаре брал следующие: по шариату и философии — «Мулла Джалал», «Таузыйх», «Хикмат эл-гайн», «Тэфсире Бейдави», «Фераизи Сиджэвэнди» (Предписание Сиджавэнди), по арабской литературе «Мокаддим эд-дэзэри» (Введение), «Фэне Тэжвидгэн» (Чтение Корана нараспев), «Гыйльме мэгани вэ бэян» (Наука об источнике и разъяснение), по математике «Хисабы хэбэр вэ макабилэ мессахэ» (Наука об алгебраических измерениях), «Холэса эл-хисаб» (Сущность счета). Выше было сказано, с какой любовью и надеждой устремился в Бухару Галимджан. За годы пребывания в ней эта

любовь не иссякла, несмотря на определенную критику с его стороны методов обучения в Бухаре. Причины, побудившие его полюбить Бухару, заключались прежде всего в поэтичном и прекрасном климате Средней Азии, в одаренности и смысленности людей, уважении к знаниям и ученым, наличии богатых книжных лавок. В начале второй половины XIX века в Бухаре было 26 книжных лавок. Они помещались в квартале Абдуллы хана и других. В лавках было много материалов по литературе и поэзии, получивших развитие при эмире Шах-Мурате. В этот период появилось очень много исторических трактатов о Бухаре времен мангитов. При эмире Хайдаре как поэт широкой популярностью пользовался личный секретарь эмира Мирза Садик Мунши, автор дивана из 15 тысяч стихов и большого числа месневи (двустихья), а также составитель в стихах «Истории мангитских государей». На базарах Бухары собирались посостязаться острословы (аскиячи).

Несомненно, Г.Баруди был в восторге от Бухары и его обитателей. Мы чувствуем это по изложению Юсуфа Акчуры, почерпнутого им наверняка из дневника самого Баруди. «Те семь лет проживания в Бухаре были самыми любимыми в моей жизни, меня воодушевляла простота местных людей, которые дорожили знаниями и учеными людьми, и все это стимулировало мое трудолюбие для получения знаний». Эти слова можно было услышать не раз из уст Галимджана. При рассказе хазратом о времени учебы и жизни в Бухаре в каждом его слове сквозило удовольствие от потраченных на получение знаний лет. «Я ложился спать, когда молодые шакирды, освободившись от домашних заданий (часов в 9 вечера), укутавшись в чапаны, выходили на холодный воздух во двор медресе. Примерно в три часа после полуночи я вставал, кипятил свой маленький самовар, после чаепития садился опять за чтение» [252, с.34]. До рассвета, выслушав урок одного из преподавателей, Галимджан направлялся к старшему наставнику — Саиду Ихтиярхану хазрату. До прихода шакирдов у дверей слушал чтение Корана и молитвы хазрата со слезами на глазах... Какие сладостные часы это были! Ежедневно до намаза Ихтиярхан хазрат с нами читал молитвы «тэвазийх», «тэсыфир».

Картина южной ночи, опустившейся над Бухарой, описана с такой пластичностью, что побывавший там отчетливо видит каждую деталь и как бы слышит каждый звук.

Галимджан эфенди два года учил «Балаять» и «Мулла Джалала», три года «Тэвазийх» и за оставшийся один год — «Тэфсире Бейдави». Удостоился чтения и декламации Корана приезжим гостям. По окончании уроков сообща читали утренний намаз. Несмотря на то, что Галимджан эфенди был самым молодым, наставник-хазрат назначил его выполнять обязанности имама. В годы

учебы в Бухаре Баруди совершил поездки в Самарканд и Ташкент. Вскоре Газиздхан был призван на военную службу и в Бухару на его место приехал третий брат — Салихджан.

Еще в годы пребывания в Бухаре Галимджан всегда стремился к тому, чтобы полученные знания не были напрасными и имели практическое значение. С годами это стремление вырастает в твердое убеждение и становится одним из принципов обучения казанских шакирдов по новому методу. В его «Памятной книжке» мы читаем: «Большой объем информации не дает сам по себе благоприятных результатов. Можно получить пользу только от сведений, пригодных к делу, приспособленных к практике. У европейцев, в частности у немцев, обстоит дело именно так. Человек учившийся, но игнорировавший практику, не сверявшийся с ней — испорченный человек» [260, с.24]. «От сухого преподавания дело не рождается. Умение и совершенство не в самом знании, а в его применении. Необходимость знания всегда в практике. Некоторые преподаватели пишут об Исламе, богословии и лишь таким путем пытаются заинтересовать в них людей, а практику упускают из виду. Религия, будь то Ислам или любая другая, не должна сводиться только к науке, особенно Ислам, вся религия состоит из практики... Даже если мало знаешь, умей претворить имеющееся знание в действие, постоянно его используй. Хоть и немного, но приблизься к Аллаху. В этом только случае будешь истинным ученым, истинным мусульманином, то есть мусульманином благочестивым» [260, с.24].

«По глубокому убеждению Галимджана, — пишет Юсуф Акчура, — благородно лишь то, что религиозно и нравственно, поэтому Галимджан стремился получить пользу себе от знания и нести его людям через веру, нравственность» [252, с.42 — 43].

Многие великие государства прошлого, по мнению Баруди, развалились и ушли в небытие не в силу отсутствия военной мощи, а именно в силу пошатнувшихся религиозных и нравственных устоев общества. Он был твердо убежден в том, что любая нация без религии, без веры обречена на вымирание. Для нас важно то, что эта личность, несомненно достойная быть национальным и религиозным лидером, не только осталась верной этим идеалам, но и неспал эти нравственные устои своим ученикам.

Первоначальные планы Г.Баруди были несколько иными. Во-первых, он не был удовлетворен полученными в Бухаре знаниями. Уже через определенное время для Баруди открылась не вымышленное и не понаслышке сложившееся представление о Бухаре, а подлинная Бухара. Ибо в его представлении Бухара была одним из центров мировой цивилизации. Вполне возможно, что в годы учебы его кумиров Габденнасыра Курсави и Шигабутдина

Марджани Бухара и заслуживала пышных эпитетов типа «благословенная», «священная»... Как справедливо отмечает В.В.Бартольд, в государственной и общественной жизни Турции и Персии мы уже в XVIII в. видим признаки европейского влияния; Туркестан оставался в этом отношении средневековой страной.

В XIX в. после окончательного установления культурного перевесства Европы Туркестан, как самая отдаленная от Европы часть мусульманской Азии, в культурном отношении стоял ниже других мусульманских стран. Например, Бухара до прибытия русских не знала ни типографий, ни литографий, тогда как в Турции и Персии печатание давно было известно [466, с.165].

Прежде всего постановка учебного процесса в Бухаре не могла не разочаровать молодого Галимджана. Он не нашел в Бухаре — символе мусульманской учености, признанном «оплоте веры» того, чего ожидал. Пытливый и несколько максималистский ум молодого юноши не находил удовлетворения в этих старометодных — без программ и без расписаний — занятиях, где господствовала схоластика и зубрежка. Мыслящему человеку внимательное ознакомление с окостеневшей, ортодоксальной бухарской системой просвещения давало отчетливое представление о том, какими путями претворять в жизнь реформу конфессиональной школы.

Из-за неудовлетворительности полученными знаниями в Бухаре Г.Баруди мечтал посетить Индию, Саудовскую Аравию, Египет, вынашивал планы встречи там с известными учеными, еще большего усовершенствования своих знаний [252, с.47]. Он не хотел начинать свои реформаторские проекты в Казани. Чтобы применять полученные знания на практике в качестве преподавателя и начать реформу школы, он предпочитал более скромное место, чем Казань, — вроде Уфы или тому подобного места [252, с.44]. Но случилось так, что в то время он не смог осуществить ни первое, ни второе. Как известно, человек предполагает, а Бог располагает. И судьба распорядилась так, что именно в Казани он применил свои реформаторские способности, а задуманное путешествие осуществил уже в зрелом возрасте. Родители, ввиду слабого здоровья остальных своих сыновей, очень хотели его возвращения домой в Казань [252, с.47].

Галимджан в 1882 году (по мусульманскому летосчислению в июле 1299 года) со спутником Салихджаном выехал из Бухары, чтобы вернуться на родину. Для себя они купили одну лошадь, для перевозки книг — 4—5 верблюдов, после чего взяли путь на город Казали. Галимджан не хотел уезжать из Бухары, где прошли его молодые годы: «После того, как я прожил там целых 7 лет, мне было тяжело думать о расставании с Бухарой. Этот отъезд ранил

мою душу. Город Бухара был одним из тех городов, который как бы излучал науку. Для меня было очень тяжелым расставание с друзьями, как будто я расставался со своим родным городом. С отдалением от города я начал успокаиваться: слава Богу, не скоро еще доедем до России. Поскольку я не стремился в Россию, темп езды на верблюде меня вполне устраивал. Поэтому и в Казали мы сидели неделю, хотя в этом не было особой надобности. В Казали, взяв один тарантас, временами на двух лошадях, в пустыне на двух верблюдах добрались до Орска» [252, с.48]. Переночевав там, они наняли для сопровождения двух казаков с лошадьми. По дороге встретили своих земляков-татар. Поскольку вдали от России они жили более 7 лет, эти люди им казались какими-то чужими. Удивляясь их одежде, поведению, Галимджан начал беспокоиться о том, как же он приспособится к новой обстановке. «Такое мнение, наверное, рождается не у всех, — пишет он. — Я думаю, что люди, которые живут вдали от Родины, больше любят и ценят свой народ, родной язык, обычаи. Хотя все это с течением времени и сменой поколений меняется, они как бы приспособляются к тому месту, где живут, меняются соответственно их мечты и желания. Что бы ни случилось, они не теряют веры в свой идеал» [252, с.49].

В августе Галимджан с Салихджаном приезжают в Оренбург. На другой день они встречают своего отца. Таким образом, отец и сыновья снова вместе.

В то время до Оренбурга железная дорога была только что проложена. На остановках поезд стоял долго, тем не менее это не приносило им никаких неудобств, поскольку они привыкли к медленным путешествиям. Галимджан даже скучал о минувшем путешествии на верблюдах. После того как у Самары пересели на пароход «Вольский», эта тоска стала еще сильнее. «Плыть на светлом пароходе, чая достаточно, много спутников, и, казалось бы, очень приятно и удобно плыть. Что еще надо? Я определенно скучал по безводным пустыням, трудной дороге. Что же за причина была в такой скуке? Наверное, привычка!» Очевидно, так однозначно объяснял Г.Баруди свое состояние. Юсуф Акчурра, разумеется, смотрел на это несколько иначе. Он полагал, что привычка тут ни при чем. Этой национальной привычке больше 100 лет. Здесь сказывается прежнее воспитание, менталитет мусульманина. «На пароходе он испытывал неудобство в том, что не мог хорошо соблюдать обряды Ислама среди русских, это сильно его угнетало. Очевидно, он стеснялся ходить по палубе с кумганом в руках. А в пустыне все были свободны и равны и поэтому чувствовали себя как на своей родной земле, на Родине» [252, с.49 — 50].

Вышенаписанное может показаться несколько странным человеку наступившего XXI века, века удобств и урбанизации. Не надо забывать, что в конце XIX — начале XX века, когда жил Г.Баруди, ему приходилось испытывать определенные трудности, неудобства, связанные с соблюдением мусульманских обрядов и привычек и отправлением естественных надобностей (например, в поездах и пароходах).

Оказавшись среди представителей различных конфессий, Галимджану приходилось преодолевать страх, предубеждения, ложный стыд при совершении омовений. Положение усугублялось тем, что из-за своей стеснительности и из-за незнания русского языка он испытывал неловкость и затруднения. Он стеснялся совершать омовение, лишний раз сходить в туалет. Он испытывал неловкость, неудобства оттого, что из-за незнания русского языка не мог вступить в контакт с носителями этого языка, и т.д. Об этом он пишет в своих путевых заметках в Турцию, опубликованных в некоторых номерах его журнала «Ад-дин ва аль-адаб». Вероятно, это объясняет нам его приоритеты и предпочтения. Скажем, бескрайняя степь или песчаная пустыня была для него не менее, а более предпочтительна, чем море или океан.

В середине августа путешественники были уже дома. Много людей встретило их в тот день. Таким образом, Галимджан приехал к своим родителям живым и здоровым. В его «Памятной книжке» мы читаем: «В 1882 году вернулся в Казань. 12 ноября того же года был назначен вторым имамом и мударисом в казанскую пятисоборную мечеть (Белую мечеть), получив указ на исполнение этой должности. С этого дня стал давать уроки одному-двум шакирдам, постепенно увеличил круг учеников. Организовал медресе, нынешнее медресе «Мухаммадия». До 1908 года вводил в уроки школы и медресе ряд реформ» [261, с.144].

Г.Баруди пробыл в Средней Азии семь лет и возвратился в Казань с большим багажом научной литературы, среди которой было много уникальных произведений. По сведениям, имеющимся в календаре «Заман», весил этот багаж 40 пудов, и стоимость его была 5—6 тысяч рублей [281, с.35; 252, с.48]. В течение всей своей жизни Галимджан занимался собиранием книг. К концу его жизни это собрание представляло собой уникальную библиотеку, состоящую из древних рукописей и редких книг.

Абдулбари Баттал-Таймас (1880 — 1969) — ученый, писатель, автор многочисленных трудов по истории тюрко-татар в своей книге «Галимджан Баруди» пишет: «Мое близкое знакомство с Галимджаном хазратом началось из-за моей заинтересованности его богатой библиотекой. Она была богата историческими памятниками» [256, с.184; 255, с.184]. Ученые единодушны в оцен-

ке его библиотеки. Несомненно, в ней было много древних рукописей и уникальных книг, имелась рукопись «Кыйсса-и Иусуфа», относящаяся к XVI веку [237, с.4].

Среди многочисленных печатных и рукописных книг, переданных в 1920 году Г.Баруди в ведение Татарской республики, известный ученый-археолог А.Рахим выявил новый список «Сборника летописей», относящийся к Кадир Али-бею, приближенному Уразмухаммеда, датированный 1602 годом. Он же описал список Баруди и сделал первую публикацию о нем [179, с.12 — 22].

Известно, что в свое время первыми списками этого источника интересовались казанские востоковеды И.Хальфин и Н.Березин. Следует заметить, что, в отличие от списка Хальфина, список Баруди более полный, хотя в нем и отсутствует введение «Хвала Борису» (Годунову. — М.Ю.) [179, с.14]. Список значился под инв. № 969 и в настоящее время хранится в восточном отделе научной библиотеки им. Н.И.Лобачевского КГУ. Исследователи полагают, что эта рукопись была привезена из города Касимова — она могла раньше принадлежать там знатному роду сеидов Шакуловых, одна из дочерей которых была женою Г.Баруди [29, с.157]. Но это только предположение.

Достоверно известно, что у Баруди было две жены. Первая — Бимагруй, дочь Исхака Утямышева [260, с.91], вторая — Гайша была дочерью Саид-Багадиргарая [там же, с.40]. Они обе, как пишет сам Галимджан, любили читать одну из самых прекрасных и мудрых суфийских книг — «Стойкость слабых», а первая, суждения которой были созвучны суждениям известного историка и писателя Таджутдина Ялчигула (1768 — 1838), знала почти наизусть эту книгу [там же, с.91 — 92]. Детей у них не было.

В настоящее время большая часть библиотеки Г.Баруди хранится в отделе редких книг и рукописей научной библиотеки им. Н.И.Лобачевского при КГУ. Здесь же имеется и заявление, написанное Г.Баруди 24 июля 1920 года о добровольной сдаче библиотеки. Он жил надеждой превращения своей библиотеки в народную. Его библиотека содержит 4288 книг, из них 947 рукописей, 2274 книги и рукописи на арабском языке. В 1923 году из Уфы в Татарскую АССР поступила еще 101 единица книг.

Впоследствии библиотеку Г.Баруди опишет и даст высокую оценку ей академик И.Ю.Крачковский [125, с.162 — 172; 126, с.455 — 459]. По мнению этого востоковеда-арабиста, часть этой коллекции собраний мусульманских рукописей и теперь украшает библиотеку С.-Петербургского университета. Он полагал, что на обязанности лиц, которым поручено соблюдение интересов просвещения в Татарской республике, лежит ознакомление учебного мира с этими сокровищами в полном объеме [126, с.459].

Известный историк-археолог М.И.Ахметзянов, ссылаясь на правнучку Ш.Марджани, сообщает примечательный факт: «После смерти Шигабутдина Марджани, согласно его завещанию, личную библиотеку поделили между его тремя детьми (сыном Бурганетдином, дочерью Галией и Хавой). Раздел шел под руководством известного татарского мусульманского правоведа Галимджана Баруди. При разделе Г.Баруди, видимо, какую-то долю выделил и себе. Он был страстным любителем книг, и несколько книг-автографов, копий списков трудов Ш.Марджани вместе с наследием Г.Баруди попали в фонд рукописей и редких книг научной библиотеки» [43, с.180 — 184].

Для нас остается тайной то, чем руководствовался Г.Баруди при этом, что взяло в нем верх: любовь к книгам или же уважение к своему учителю. Приведенный выше факт относится, по всей вероятности, к концу XIX века.

Известно, что Ш.Марджани скончался в 1889 году, и до последних дней его жизни Г.Баруди общался с ним. И последняя встреча ученика и наставника — прощальная, как пишет Г.Баруди, произошла за два дня до кончины Ш.Марджани [307, с.528].

В Казани

По возвращении в Казань Г.Баруди 28 октября 1882 года на основании указа № 7727 назначается на должность второго муллы в 5-й Соборной мечети. По сведениям календаря Фатиха Халиди, это была каменная мечеть, известная как мечеть Мусы бая, в Старой слободе на улице Тихвинской [341, с.58]. В ней, построенной еще в 1798 году купцом Мусой Мамяшем, искони служили имамами представители династии Сагитовых, людей довольно консервативных. Последний из них — старший мулла мечети Мухаммед Юсуф Габдесаттарович Сагитов принял себе в помощники, без особого удовольствия, молодого, но уже достаточно известного и подающего надежды богослова и реформатора.

Самомнение консервативного духовенства значительно побавилось, после того как Баруди поддержали известный ишан г.Троицка Зайнулла Расулев, а также коллеги его отца З.Амирханов, С.Иманкули и К.Тарджимани.

Разумеется, Г.Баруди не пришел на пустое место. Открывшееся в Казани в 1804 году университет и в 1876 году русско-татарская учительская школа способствовали появлению и росту прогрессивной татарской интеллигенции. Еще в первой половине XIX века появились первые татарские ученые новой формации — И.Хальфин, Х.Фаизханов, Г.Махмудов и другие. В конце XIX столетия под влиянием передовой общественной мысли получает даль-

нейшее развитие светская литература, непосредственно связанная с новыми общественно-экономическими отношениями. Она развивалась в просветительском направлении, способствуя формированию духовного облика и подъему культуры татарского народа. Новым светским содержанием и гуманистическими мотивами пронизано творчество М.Акмуллы, М.Акъегет-заде, З.Бигиева, Г.Ильяси, Ф.Халиди, С.Б.Кукляшева и др.

Когда Галимджан устроился в приход, у него уже была составлена краткая деловая программа: сначала расположить к себе детей, улучшить их отношения, создать коллектив. Потом обучить их арабскому языку, дать первоначальные религиозные знания, основы различных научных предметов, таких, как математика и другие.

Баруди полагал, что, какие бы изменения под влиянием инкультурного элемента ни претерпевало коренное население, оно реактивно должно бороться за сохранение своих социокультурных доминант, прежде всего религии, связанных с ней этических представлений и норм поведения.

В своей «Памятной книжке» он более конкретно излагает программу и содержание своей общественно-политической и просветительской деятельности: «Моя цель и мои мысли: следует реформировать школы и медресе, чтобы приблизить их к религии и принести пользу жизни. Нужно, чтобы и стар и млад держались за религию, всеми силами заботились о ней, помнили о нравственности. Религия — не наука, а практика, стремиться к которой — цель любой науки. На наш взгляд, практика для Г.Баруди — это беспрекословное и полное исполнение мусульмано-религиозных обрядов. Долг каждого — иметь свои свободные, незаимствованные взгляды, не лицемерить. Беречь величие веры» [261, с.144—145].

Необходимо подчеркнуть, что Баруди верно определил пути и методы достижения этих целей: «Но в каждом деле нужна постепенность. Человеку трудно отделаться от привычного. Ученый и способный человек, будучи имамом, должен укреплять нравственность людей, трудиться с целью приближения людей, мужчин и женщин, к Аллаху. Следует стараться не брать месячное жалованье за исполнение обязанностей имама и за обучение, ибо это может привести к безответственности, верхоглядству, алчности. Следует искать и находить причины, не доверяясь лишь видимому. Прошу у Аллаха даровать эту способность мне, родным и друзьям. И молюсь за то, чтобы все мусульмане шли по правильному пути» [261, с.145].

В 1886 году он осуществляет давно задуманную свою мечту, которую вынашивал еще будучи в Бухаре, — путешествие в стра-

ны Ближнего и Среднего Востока. Оно явилось своеобразной творческой командировкой за свой счет с целью совершенствования знаний и получения необходимого педагогического опыта. Посещение Турции, Египта и Саудовской Аравии, встречи и беседы с учеными и религиозными деятелями этих стран, по-видимому, оказали решающее значение в его дальнейшей просветительской деятельности. Ибо после возвращения, начиная с 1891 года, он переходит к преподаванию по новому методу, начинает выпускать разнообразные учебные пособия для обучения шакирдов по новому методу. В «Памятной книжке» об этой поездке имеется следующая запись: «В 1886 году совершил путешествие в Стамбул, Египет и Хиджаз, выполнил хадж, вернулся, обогатившись познаниями в области религии, упорядочив свои мысли о реформе медресе. И в этом направлении 25 лет служил в мечети» [261, с.144].

Центральным направлением его усилий и основной заслугой его деятельности стало реформирование в мектебах и медресе учебно-воспитательного процесса, обновление его в соответствии с требованиями времени, с запросами жизни и прогресса.

Начиная с 1891 года старый традиционный буквослагательный метод постепенно был заменен на новый — звуковой. Баруди вовсе не ограничивался реформированием учебного процесса. Он был для него лишь одним из направлений обновления общественной жизни в целом. Он боролся за реформы в социально-экономической, семейно-бытовой и культурной областях, добивался реорганизации деятельности духовных учреждений мусульман.

Настойчивое стремление к просвещению и прогрессу давало свои результаты. Открывались новометодные учебные заведения для девочек, расширялась сеть культурно-просветительских учреждений.

Баруди стал одним из компаньонов учрежденного в 1906 году в Казани товарищества «Торговый дом Идрисов, Галиев и К^о, организованного для продажи книг и письменных принадлежностей. Через два года товарищество уже обладало собственной типографией и переименовалось в «Миллэт» (Нация). Из 256 книг, напечатанных в этой типографии, 47 являлись сочинениями Баруди — это учебники и учебные пособия для мектебов и медресе. Многократно издавалось «Искусство чтения», «Краткий словарь трех языков» (арабского, персидского и татарского). Популярным был его учебник «Начало просвещения в вопросах и ответах». Он издавался 18 раз. Баруди составлял свои учебники в основном на татарском языке. Его учебник «Основы Ислама» был издан на русском языке.

В отличие от современного семейного уклада, где дети сами являются кузнецами своего счастья, в прежних татарских семьях дело обстояло иначе. Родители были кровно заинтересованы в прочности и достатке создаваемых их детьми семей. Отец Галимджана был инициатором того, что сын женился на дочери малмыжского купца 1-й гильдии Исхака Мусича Утямышева — Бибмагруй⁴. Обручение и свадьба состоялись в 1883 году в селе Маскара Малмыжского уезда Вятской губернии. О благотворительности и о добрых традициях этой купеческой династии, о ее родоначальнике Абдулле Абдусалаямовиче Утямышеве с уважением писал Ш.Марджани в своем «Мустафад аль-ахбар...». Дед Бибмагруй, промышленник Муса Габдуллович Утямышев, близкий друг и родственник выдающегося философа-реформатора Габденнасыра Курсави, получил блестящее богословское образование в Бухаре и сам написал несколько книг по вопросам религии [192, с.57]. И неудивительно, что и его внучка Бибмагруй, прекрасно образованная для того времени женщина, сумела проникнуться его духовными интересами, стать достойной спутницей и помощницей Галимджана Баруди в его просветительской деятельности на протяжении всей своей жизни, руководя женским мектебом при медресе «Мухаммадия».

За короткий срок Г.Баруди приобретает популярность. Мусульманской администрацией, расположенной в Оренбурге, он назначается имамом. Вскоре медресе, для основания которого много сил приложил его отец, он называет медресе «Мухаммадия». Уже в XIX веке это медресе завоевало признание среди мусульман России. В брошюре «Кое-что о казанском мусульманстве», изданной в 1893 году Ш.И.Ахмеровым, говорится: «Один из теперешних имамов Казани, сын богатого коммерсанта и имеющий лично значительное состояние, блестяще образованный по части мусульманских наук, подает большие надежды по пути стремления к самостоятельности в преподавании. Он ввел у себя в медресе новый метод обучения детей грамоте, не прочь постепенно вводить и другие улучшения и вообще установить порядок в жизни учебного заведения; он сам составляет учебники, разрабатывает и популяризует необходимые для мусульманства положения в издаваемых им брошюрах. Его бывшие ученики, сделавшись муллами, являются исполнителями идей своего учителя и проводят в жизнь и практику те же начала, которые они восприняли, будучи учениками этого имама» [148, с.20].

Постановка учебного дела в медресе «Мухаммадия» привлекла внимание также прогрессивной российской общественности, благосклонно относящейся к своим мусульманским подданным. «Мулла Алим-Джан,— пишет Г.Алисов,— долго учившийся в Буха-

ре, основал медресе (высшую мужскую школу). Он отбросил старые мучительные педагогические приемы и старался вызывать и у своих учеников, и у взрослых людей, постоянно толпой приходивших к нему за советами, любовь к науке, к настоящему просвещению во всех его формах. Используя свою популярность и авторитет крупного мусульманского ученого, он стремился расшатать упорно держащиеся предрассудки против западной культуры. Воспитанная им молодежь стала распространять редко встречавшийся до сих пор дух беспокойного искания новых культурных ценностей и идеалов» [34, с.28 — 61].

Деятельность Баруди в медресе «Мухаммадия» привлекла внимание и губернских властей. Секретное донесение казанского полицмейстера свидетельствует о том, что первые шаги по созданию этого медресе делаются уже в 1885 году [11, л.8]. В донесении Казанского учебного округа департаменту народного просвещения сообщается, что в этом медресе мулла, преподающий по новому методу, впервые ввел в обучение светские дисциплины, «пригласил в медресе по-новому мыслящих преподавателей и ввел новый, звуковой метод обучения» [21, л.5, 6].

Будучи человеком, ищущим знания и постоянно стремящимся к расширению своего кругозора, открытым новым веяниям, радеющим о судьбах нации, Галимджан сам искал интересный ему круг людей, привлекая к себе прогрессивно мыслящих деятелей.

Примечателен факт, что первый визит в Казани Юсуф Акчурра нанес семье Г.Баруди [247, с.148]. И в дальнейшем дружба и деловые контакты их не прерывались до кончины Галимджана Баруди.

Ахмед-Заки Валиди-Тоган в своих воспоминаниях сообщает, что в 1918 году в качестве представителя турецкого общества Красного Полумесеца Юсуф Акчурра приехал в Уфу и был гостем своего старого друга Галимджана Баруди [52, с.180].

Просветительская деятельность Г.Баруди будет рассмотрена в отдельной главе. Здесь скажем лишь, что Г.Баруди не удовлетворяла система образования татар в кадимистских школах. Он в течение всей своей жизни трудился над теоретической разработкой проблем педагогики и методики и достиг многого. Не будет преувеличением сказать, что Г.Баруди не только основатель дошедшего до нас медресе «Мухаммадия», он создал также свою целостную концепцию педагогической мысли. В этом легко можно убедиться, если просмотреть подшивки журнала «Ад-дин ва аль-адаб», особенно рубрики по педагогике, где изложены его взгляды по всем вопросам национальной педагогики [251].

С целью пропаганды нового метода преподавания, обновления общественной жизни и повышения самосознания народа, а также для обеспечения более быстрого и широкого распростра-

нения реформаторских идей в школьном деле Г.Баруди полагал, что наряду с изданием и распространением учебников и пособий необходимо иметь массового трибуна в лице периодической печати. Причем последний, он считал, может оказать неоценимую услугу и в обсуждении проблем как теоретических, так и организационных, стоящих перед педагогами. Таким органом стал основанный им журнал «Ад-дин ва аль-адаб» (1906 — 1908, 1913 — 1917). Со дня основания он являлся издателем и редактором этого джадидистского периодического издания, выходящего в Казани. Хотя этот журнал и не играл той роли, которую суждено было играть в свое время органу его предшественника, зачинателя и идеолога новометодного направления И.Гаспринского газете «Тарджеман» (Переводчик) в распространении джадидистских идей, тем не менее материалы, опубликованные в нем, были ценными и актуальными для своего времени. Например, в своем предисловии к книге о татарском меценате Ахмат-бае Хусаинове Ризаэтдин Фахретдин пишет, что сведения, которые содержит журнал «Ад-дин ва ал-адаб», весьма ценны для истории культуры татарского народа. Фахретдин указывает, что сведения о нем (об Ахмат-бае. — М.Ю.) он черпал из этого журнала [331].

Кроме педагогических вопросов, автор журнала стремился поставить и попытаться решить целый комплекс проблем, связанных с духовным возрождением татарского народа. Это вопросы равноправия женщин, женского образования, развития педагогической и научной литературы, задачи создания единого общетатарского языка и другие.

С 1891 года в медресе кроме религиозных предметов преподавали и светские науки. Ученики требовали их побольше, поэтому были необходимы преподаватели-специалисты. В связи с этим Галимджан хазрат все больше расширял и обновлял учебную программу.

Вместе со своими сподвижниками из числа духовенства, заручившись поддержкой таких предпринимателей-единомышленников, как С.Аитов, Г.Галикеев и др., 2 мая 1907 г. Баруди предпринимает попытку организовать курсы для подготовки учителей для школ по новому методу обучения. Курсы должны были открыться в медресе 10-го прихода Ново-Татарской слободы г.Казани, где имам-хатибом и мударрисом работал Салихджан — младший брат Баруди, активный поборник нового метода.

На курсы должны были приехать почти сотни мугаллимов и шакирдов из Казанской, Пермской, Нижегородской, Вятской, Уфимской, Оренбургской и других губерний.

Ввиду того, что не хватало специалистов по светским наукам, учителя на специальных семинарских занятиях должны были учить-

ся методу преподавания новых дисциплин. Кроме всего прочего, Баруди предполагал решить здесь и важный организационный вопрос. Учителя должны были обсудить и принять как руководство к действию программу развития всеобщего начального образования, принятую на III Всероссийском съезде мусульман.

Такая работа в медресе Казани шла уже давно, в основном с помощью организации шакирдов «Берек». Договориться и согласовать позиции с этой довольно влиятельной и популярной, но радикальной «партией» шакирдов было не просто. Эту задачу удалось решить имаму Г.А.Апанаеву, который не только ладил, но и поддерживал с лидерами учащейся молодежи дружеские отношения. Как завершающее мероприятие на 16 мая 1907 года Баруди и его окружение намечали созыв всероссийского совещания деятелей народного образования, призванного выработать конкретную тактику реформаторов в новых условиях. Когда революция пошла на спад и началась реакция, планам этим не суждено было сбыться. Черносотенцы перешли в наступление. Когда во II Государственной Думе ее депутат, сельский учитель Калимулла Хасанов в 1907 году попытался рассказать о тяжелом положении татарской школы и нищете ее мугаллимов (учителей), шовинисты-черносотенцы заглушали его речь выкриками: «Поезжайте в Турцию», «Долой с трибуны гололобого». Этому инциденту Тукай посвятил стихотворение «Не уйдем». И такое происходило в парламенте! На местах же любой полицейский чин — урядник, пристав, земский начальник считал себя вправе полностью распоряжаться судьбой татарской школы.

Случайно перехватившие экземпляр программы «Берек» губернские чиновники обнаружили, что два из двенадцати ее пунктов задевают вопрос государственного и общественного устройства России. Этого оказалось достаточно для начала хотя и формального, но громкого политического дела.

Самодержавие, напуганное размахом национально-освободительного движения народов империи, предвидевшее в любом начинании проявление панисламизма или пантюркизма, только лишь ждало удобного момента, чтобы разом покончить с возрождающейся системой образования у татар.

В конце прошлого века на отношение к исламу стала оказывать воздействие так называемая клерикальная исламистика. Наиболее известными фигурами в ней были Н.И.Ильминский и М.Миропиев. Как справедливо подметил М.Батунский, клерикальные исламисты «опасались именно модернизации ислама, стремления увязать его догмы и принципы с современной эволюцией общества. По его мнению, «христианоцентризм» хотя и претерпел заметные изменения, однако не потерял доминирующих черт,

присущих русскому светскому исламоведению» [48, с.274 — 285].

Положение усугублялось тем, что определенные круги татарского общества весьма враждебно относились к новым веяниям, в частности к новому звуковому методу, который был введен Баруди в медресе «Мухаммадия». Еще в конце XIX в. составлялись и издавались в Казани брошюры типа «Ан-нус ил-хадида фи хилафи ысул-и джадида» (Железные стрелы против нового метода) [279, с.64].

С этими пасквилями местного производства перекликались многочисленные выступления и солидные книги не только православных миссионеров, таких, как М.А.Миропиев [144, 145], выпущенные в центральных изданиях России, но и известных европоцентристов, а именно Э.Ренана⁵ [182], направленные не только против новометодистов, как Баруди, но и очерняющие ислам вообще и деятельность мусульманских реформаторов в частности.

Например, вышеупомянутый М.А.Миропиев, стремившийся к полному единоверию в России, чтобы было, как он пишет, «едино стадо и один пастырь» [145, с.122], на 515-й странице своей книги подвергает критике всех и вся. Особенно достается наставникам Баруди — И.Гаспринскому, основавшему первое новометодное медресе, и А.Баязитову, автору монографии, профессионально опровергнутому все доводы Ренана против ислама [47]. М.А.Миропиев не щадит и своих единоверцев. Даже В.С.Соловьев, написавший книгу о Мухаммеде [201], упрекается в том, что «по местам неосновательно увлекался исламом и его основателем» [144, с.279]. «Н.М.Ядринцева⁶, основавшего еще в 1882 г. газету «Восточное обозрение» [133] и осмелившегося через нее высказаться в защиту «инородцев», он даже не прочь отлучить его от русской фамилии» [там же, с.65].

Итак, принимая во внимание то, что в списке, составленном жандармским управлением, Баруди был среди 28 наиболее видных панисламистов, опираясь на клевету, доносы и другие сомнительные источники информации, управление жандармерии города 11 мая 1907 года возбудило переписку «В порядке охраны от противоправительственной агитации среди шакирдов Казани...» и, воспользовавшись благоприятным моментом, обвинило давно подозреваемых в неблагонадежности казанских имамов и предпринимателей в серьезной крамоле — ни много ни мало в создании революционной партии.

Приведем выдержки из депеши начальника Казанского жандармского управления от 18 августа 1907 года, направленной

губернатору: «...переписка выяснила причастность к действиям в пределах Казанской губернии мусульманской революционной партии указных мулл г.Казани Габдуллы Апаноева, Салихджана и Галимджана Галиевых, казанских купцов: Абдулхамиду Казакова, Садыка Галикеева и Сулеймана Аитова, а ровно и Мухамметгаязу Исакова...»

Муллы Апаноевы и братья Галиевы совместно с Исаковым руководили революционной противоправительственной пропагандой среди местного татарского населения... распространяли преступную партийную литературу, причем работали в этом направлении как непосредственно, так и посредством шакирдов союза «Берек»... Казанские купцы Аитов, Галикеев, не принимая непосредственного участия в указанном революционном движении, содействовали последнему денежной помощью и допускали устройство в своих домах тайных собраний названной партии...» [16, л.25 — 27].

Хотя все это выглядело впечатляюще, конкретных фактов, свидетельствовавших о преступных действиях, например, того же Баруди, в распоряжении жандармов не имелось. Полковник Калинин, вначале предложивший переместить Галиевых и Апаноева на должность имамов в какую-либо другую, смежную с Казанской губернией местность, полагал привлечь к ответственности одного лишь С.М.Галиева, да и то только за организацию неразрешенного общественного мероприятия. Колебался и казанский полицмейстер Васильев, почему-то считавший главным зачинщиком бунта Г.А.Апаноева. Такой поворот дел не устраивал губернатора М.В.Стрижевского, уже успевшего отпартовать выше о выявлении опасного заговора «панисламистов». Поэтому 27 ноября 1907 года он вернул дело на доследование. Оно продолжалось четыре месяца, но ожидаемых результатов так и не дало. Неопровержимых улик по-прежнему не было. Инкриминированная подозреваемым «преступная литература», обнаруженная в некоторых медресе, на самом деле оказалась собранием обыкновенных дидактических пособий.

В конечном счете наспех состряпанное дело и бездоказательное обвинение, основанное на нем, не устраивало губернское высшее начальство. Тогда М.В.Стрижевский, желая перехватить инициативу, прибег к крайней мере, пошел, как говорится, ва-банк. На донесении полковника Калинина от 16 февраля 1908 года, где сообщалось, что каких-либо новых существенных фактов, свидетельствующих о преступной противоправительственной деятель-

ности подозреваемых лиц, не обнаружено, он поставил следующую резолюцию: «Возбудить ходатайство о высылке муллы Апа-наева, братьев Галиевых и купеческого сына Казакова под гласный надзор полиции в Архангельскую губернию на три года. Дело об Аитове и Галикееве прекратить!» [16, л.59 — 60; 4, л.37].

По всей вероятности, министр внутренних дел не только не вникал в суть дела, но и не заметил явного самоуправства губернатора и 27 марта 1908 года утвердил его решение, с некоторыми послаблениями: столичный чиновник скотил срок наказания до двух лет, а местом ссылки определил Вологодскую губернию [там же].

Попытки пересмотреть несправедливое решение министра внутренних дел по отношению к сосланным в холодные края соотечественникам предпринимались неоднократно. Ни личное прошение муфтия М.Султанова о пересмотре спорного дела, адресованное П.А.Столыпину, ни поездки А.Я.Сайдашева в правительствующий сенат, ни многочисленные прошения купечества и духовенства Казани, Уфы и Оренбурга никаких результатов не дали.

За это время в семье Галиевых произошло печальное событие. В результате переживаний и горя, вызванного высылкой из Казани сразу двух сыновей, 31 декабря 1908 года от инфаркта скончался отец Баруди Мухаммаджан. Его вдова, мать Баруди Фахрениса Хайбуллина, отчаявшись от навалившегося на нее горя, обратилась с прошением к императрице Александре Федоровне с просьбой о возвращении Галимджана и Салихджана домой, но получила категорический отказ. Правда, власти проявили некоторую гуманность и милосердие, разрешив сосланным провести часть срока за границей.

В своей «Памятной книжке» Г.Баруди отмечает: «В 1908 году был на 2 года сослан в город Вологду. Прожив там 4 месяца, получил разрешение через Министерство внутренних дел на выезд за границу, увидел города Вену, Будапешт, побывал в благословенном Стамбуле, Дамаске, Бейруте и Триполи. После удачного путешествия в 1910 году возвратился в Казань. В 1912 году приступил к делу, имея звание имама-хатиба, мударриса» [261, с.144].

За время отсутствия братьев Галиевых губернское жандармское управление в 1909 году состряпало уже новое дело «О педагогическом персонале Галиевского медресе в Казани, являющемся проводником панисламистской пропаганды» [19, л.2 — 10]. И на этот раз жандармским следователям не удалось обнаружить убедительных доказательств в причастности персонала медресе

к какой-либо преступной деятельности. Тем не менее негласный надзор за ними был установлен.

«Согласно конфиденциальной информации департамента полиции,— пишет Исхаков С., ученый секретарь научного совета РАН «История революций в России»,— он (Баруди.— М.Ю.) являлся руководителем Казанского комитета партии «Иттихад-и Мухаммеди», созданной в Османской империи после младотурецкой революции 1908 года муллой Вахдети эфенди. Эта партия выступала против младотурок, обвиняла их в неверии, призывала мусульман объединиться «вокруг ислама и халифа». Поскольку после 1908 года власти России стали подозревать своих мусульман уже в сепаратистском панисламизме, причастность Баруди к «Иттихад-и Мухаммеди», видимо, толковалась как стремление к отделению от России. Попытки доказать, что такого рода стремления есть среди российских мусульман, успеха не имели» [109, с.86 — 90]. К сожалению, этот тезис не аргументирован. Информация, как бы она ни была конфиденциальна, должна быть названа. Поэтому судить о том, имел ли Баруди какое-либо отношение к этому комитету, невозможно. Если даже представить гипотетически, что Баруди по каким-либо соображениям дорожил причастностью к этому комитету, то желание оставаться лояльным к существующему строю наверняка преваляло бы над всем вышеназванным. В любом случае выбор был бы сделан им в пользу последнего. Мы полагаем, что к этой организации он не имел никакого отношения.

За время отсутствия Галимджана медресе «Мухаммадия» функционировало нормально. В этом заслуга не только единомышленников, сподвижников и вышеуказанного персонала, но и его младшего брата Абдрахмана, преподававшего в медресе арабский язык. Он не только сумел заменить Галимджана хазрата в руководстве приходом и медресе, но и сохранить все нововведения старшего брата до его возвращения из ссылки [258, с.62]. Г.Баруди побывал в Египте, Сирии, Ираке и Турции. Ученый проявил живой интерес к жизни мусульманских стран и близкого познакомился с их культурой и социальным строем. Многие из того, что он увидел здесь, поразило и огорчило его, вызвало в нем чувство протеста.

В мектебах и медресе, которые посетил Баруди, применялись телесные наказания. Ученики, как и в Бухаре, механически «зубрили» то, что слышали от учителя. Такое обучение отупляло шакирдов, вызывало у них отвращение к урокам. В них все было на-

правлено на то, чтобы воспитать детей в духе покорности и послушания старших и хозяев. А что касается знаний, то дети приобретали их дома или на улице, но только не в школе.

Вернувшись из заграничной поездки, Баруди целиком посвятил себя работе в школе и изданию педагогического журнала «Ад-дин ва аль-адаб».

Баруди напишет в своем журнале «Ад-дин ва аль-адаб» десятков статей, в которых подвергнет справедливой критике систему народного образования как в России, так и в странах Ближнего Востока, и изложит свои педагогические взгляды. Он убедительно покажет, что ни в России, ни в зарубежных странах, которые он посетил, не заботятся о настоящем обучении детей.

Заметим попутно, что Г.Баруди не только ученый-педагог, но и журналист. Его путевые заметки, опубликованные в издаваемом им журнале «Ад-дин ва аль-адаб», показывают, что эта поездка была далеко не ординарным путешествием рядового хаджи.

Подобно знаменитым путешественникам, таким, как аль-Йакуби и аль-Максуди, добывающим свои обширные познания не только в тиши своих келий, но и в результате длительных путешествий, он, еще будучи шакирдом в Бухаре, мечтал о поездках в дальние страны и континенты.

Галимджан Баруди все свои силы отдает просветительской деятельности. В 1913 году начинает снова издаваться журнал «Ад-дин ва ал-адаб», который не выходил в годы его ссылки.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ *Расулев (Зайнулла ишан)* (1883 — 1917), — религ. деятель, ишан. Образование получил в медресе г.Троицка (Екатеринбургская обл.). С 1858 г.— имам дер. Акходжа Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии. В 1859 г. посвящен в члены суфийского ордена накшбандийа. Преследовался властями за распространение идей суфизма. В 1872 — 1981 гг.— в полит.ссылке в Вологодской губернии. С 1884 г.— имам мечети в г.Троицке, при которой основал медресе «Расулия», одно из первых новометодных учебных заведений своего региона. Имел много учеников и последователей, был одним из самых влиятельных мусульманских деятелей в России.

² *Хусаинов Ахмет Галиевич* (1837 — 1906) — оренбургский и казанский купец 1-й гильдии, торговец сырьем, меценат.

³ *Пинегин Михаил Николаевич* (1865 — 1935) — историк, этнограф, обществ. деятель. С 1892 г.— в Казанском комитете по делам печати. В 1906 — 1917 гг.— председ. комитета. Одновременно преподаватель, с 1900 г.— директор Казанской татарской учительской школы, в 1907 — 1911 — директор народного учи-

лища Казанской губернии. Один из учредителей Казанского комитета по оказанию помощи семьям призванных на войну (1914). Попечитель Казанского госпиталя, председатель русского отделения Казанского комитета по оказанию помощи беженцам, действ. чл. Об-ва ОАИЭ при КГУ. Труды по истории Казани, этнографии, автор очерка о свадебных обычаях казанских татар.

⁴ Ш.Марджани с великим уважением писал об одном из родоначальников меценатства — Габдулле Абдуссаламовиче Утямышеве, еще в XVIII веке основавшем несколько бумагопрядильных мануфактур и прославившемся бескорыстной благотворительностью, построившем несколько десятков мечетей в разных уголках России, в том числе и казанскую «Иске Таш» (ныне ул. М.Гафури, д.34а).

⁵ *Ренан Жозеф Эрнест* (1823 — 1892) — французский писатель, иностранный член-корреспондент Петербургской академии наук.

⁶ *Ядринцев Николай Михайлович* (1842 — 1894) — тюрколог, знаменитый поборник автономии Сибири, обнаруживший древние орхонские надписи. Автор книг «Сибирь как колония» и «Сибирские инородцы, их быт и современное положение».

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ Г.БАРУДИ

Политическая деятельность Г.Баруди в годы трех российских революций

Г.Баруди принимал активное участие в политической жизни мусульманских народов России. Одним из важнейших вопросов, которому Баруди уделял особое внимание, был национальный вопрос. Пестрота населения России в национальном и религиозном отношении усугубляла эту проблему.

Разрешение национального вопроса, от которого во многом зависела судьба Российской империи, Баруди связывал с проведением реформ, которые привели бы страну к конституционному строю. Этот строй, по его мнению, должен был обеспечить в стране такие социально-экономические условия, при которых учитывались бы интересы всех народов, населяющих Российскую империю, чтобы стало возможным их процветание и благополучие. Поэтому он приветствовал появление в стране легальных политических партий, пристально присматриваясь к программе конституционных демократов.

В это время в конце XIX — начале XX вв. в России национальные движения среди тюркских народов достигли своего апогея. Идеи возрождения тюркских народов на основе образования, просвещения, подъема культуры на родном языке, идеи равенства и паритетности тюрко-мусульманских и славяно-христианских народов в развитии России у всех были на устах. Идеолог этого направления Исмаил-бей Гаспринский писал: «...в будущем, быть может, недалеко, России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских государств, что, я думаю, нисколько не умалит ее значения как великой христианской державы» [67, с.25].

Можно сказать, что Баруди не только стоял у истоков «Итти-фак аль-муслимин» (Союз мусульман), но по мере своих сил способствовал появлению и становлению этого органа, хотя отнюдь не стремился легализовать свое участие на скользком тогда по-

литическом поприще. «Именно поколение Г.Баруди и Г.Апанаева — священнослужители и представители светской интеллигенции А.Алкин, Ю.Акчюра, С.Максуди и И.Гаспринский и другие,— как справедливо отмечал Абдулбари Баттал-Таймас,— являлось не просто духовными лидерами, но и главными идеологами реформ» [(256, с.138)].

Примечательно, что Габдеррашит Ибрагимов, мечтавший о создании мусульманской партии, прежде всего опирался на вышеперечисленные силы, составляющие буржуазно-реформаторский блок в мусульманской Казани. Сам факт, что этот неутомимый татарский Фигаро, успевавший везде и всюду, первым делом поделился своими проектами с С.М.Аитовым и Г.Баруди, свидетельствует о серьезном интересе последних двоих к данному вопросу.

Сын просвещенного предпринимателя, ученик Ш.Марджани, купец 1-й гильдии, миллионер Сулейман Мухаммеджанович Аитов поддерживал тесные дружеские отношения с Баруди и, по всей видимости, был сторонником смелых, но продуманных реформ в национальной жизни. Сближали их, очевидно, не только прежние семейные связи, но и любовь к науке и просвещению. С.М.Аитов, будучи членом Общества истории, археологии и этнографии при Казанском университете, не жалел средств на просветительские и благотворительные цели.

Еще до появления царского манифеста от 17 октября 1905 года А.Ибрагимов вынашивал планы вовлечения российских мусульман в национальное движение для завоевания ими политических прав. В Петербурге и Москве он следит за деятельностью «земцев-конституционалистов». Как пишет И.Р.Тагиров, еще в конце ноября 1904 г. он отправляет несколько писем Баруди, Галиасгару Камалу и С.Аитову с копией доклада земских деятелей [202, с.30].

В марте 1905 года Г.Ибрагимов приезжает в Казань и встречается с Ю.Акчурой и Б.Ахтямовым. На следующий день организует встречу уже с Баруди, а также со знаменитым богачом Ахмедом Хусаиновым [279, с.74]. В результате серии встреч на дому у Хусаинова созывается собрание-совещание из 60 человек-единомышленников. На этом собрании-совещании каждый присутствующий высказывал свои соображения о положении российских мусульман и об их нуждах, было принято решение о созыве национального съезда.

Собрание под председательством А.Ибрагимова в качестве представителей Петербурга избрало А.Апанаева, Ю.Акчuru и

С.Алкина, а последнему поручило также составление проекта прошения относительно рассмотрения нужд российских мусульман для передачи в последующем премьер-министру России графу С.Ю.Витте [279, с.74].

Однако раньше национального съезда, который планировали созвать Рашид кази, Ю.Акчура и Г.Баруди, собрался религиозный съезд.

В то время когда в результате усилий Рашида казья мусульмане из разных регионов России представляли в Петербурге требования по национальным проблемам, глава Духовного собрания, муфтий М.Султанов, перехватив инициативу, решил собрать глав мусульманских священнослужителей для того, чтобы определиться с требованиями относительно религиозных свобод. Разрешение на это было получено за короткий срок. Как пишет Надир Давлет, «русское правительство не желало, чтобы мусульмане России выдвинули чрезмерные требования. Поэтому, разрешая проведение съезда под своим контролем, оно предупреждало возможность какого-либо тюрко-мусульманского сотрудничества. Вместе с тем русское правительство пыталось посеять вражду между мусульманским духовенством, интеллигентами, богачами и студенческой молодежью. Одним словом, правительство стремилось затормозить и подавить естественные требования российских мусульман» (279, с.75).

С 10 по 15 апреля 1905 года в Уфе под руководством муфтия М.Султанова проходил съезд-курултай (279, с.75). В списке приглашенных на курултай на втором месте после А.Апанаева значится Г.Баруди (279, с.273). Хотя участники этого мероприятия не смогли решить ни одну из проблем и ограничились лишь постановкой насущных задач — составлением и отправкой очередного прошения председателю Совета Министров России графу С.Ю.Витте, сам факт созыва съезда помогал политическому сплочению российских мусульман. Проведение съезда способствовало доведению до сведения русского правительства не только религиозных, но и национальных требований.

Г.Баруди участвовал в работе II и III съездов мусульман России (январь и август 1906 года). На III съезде, на котором подробно обсуждались вопросы образования, он выступил с инициативой о преобразовании духовных учреждений мусульман, в котором подверг основательной критике действующие в этой области законоположения и, ссылаясь на примеры законодательства европейских стран, выдвинул ряд предложений. Из них,

как известно, на I съезде¹ было реализовано следующее: установление выборности духовных лиц; создание Всероссийского центрального духовного учреждения для мусульман всей империи; предоставление духовным учреждениям права созыва периодических съездов, передача всех духовных школ в ведение Духовных управлений и изъятие их из подчинения Министерства народного просвещения и др.

На III съезде Баруди был избран членом центрального комитета мусульманской партии «Иттифак-аль-муслимин», состоявшей из 15 человек. На этом съезде национальная идея вызвала такое волнение в сердцах людей, что религиозные различия как бы отошли на второй план, казались несущественными. За три года до своей кончины, во время работы над последней книгой, участник съезда Садри Максуди, по свидетельству его дочери, вспоминал, как после длинного, эмоционального выступления председателя съезда Алимардана Топчибашева делегаты-сунниты со слезами на глазах обнимались с азербайджанскими делегатами-шиитами [31, с.55 — 56].

В это время партия была нелегальной. Февральская революция, свергнувшая самодержавие, открыла для многих народов России, в том числе и татарского, небывалые перспективы на пути национального возрождения, реализации идеи национального самоопределения. Национальный вопрос приобрел в переломное время особую остроту.

После второй русской революции в феврале 1917 года не только русские, но и все нации объявили о легализации своей политической деятельности, что еще раз дало возможность Баруди осуществить свою мечту о поездке в Бухару.

В течение последних трех десятков лет Баруди горел желанием снова посетить Бухару, навестить там своих наставников, общаться с учеными-богословами. Известно, что, будучи еще юношей, он совершенствовал здесь свое образование, полюбил этот город и его людей. Сложившиеся обстоятельства помогли ему осуществить свое желание.

После свержения царизма все политические партии страны принимали свои решения как временные до окончательного утверждения их Учредительным собранием. Поскольку в перспективе предстояли выборы в Учредительное собрание, национальные лидеры татар, чтобы успешно участвовать в этой ответственной выборной кампании, должны были все предвидеть. Между тем наиболее уязвимым местом идеи совместной деятельности мусуль-

манских народов, к которой постоянно и настойчиво стремились татары, оказался женский вопрос. Причины этого крылись в различном статусе женщины в семье и в обществе у разных мусульманских народов. Раскрепощение татарки, пользовавшейся значительной свободой еще с прежних лет, за последние полвека перед революцией продвинулось далеко вперед. Но в полном беспорядке находились еще женщины других мусульманских народов. Организаторы I Всероссийского мусульманского съезда не без основания опасались, что женский вопрос может оказаться роковым и привести к срыву съезда. С другой стороны, полное равноправие женщин, предоставление им избирательных прав, с тем чтобы они все участвовали в выборах в Учредительное собрание, было крайне необходимо, так как при отстранении женщин-мусульманок от участия в выборах мусульманские народы теряли (теоретически) половину голосов. В то же время туркестанцы и кавказцы и слышать не хотели о допущении женщин к участию в выборах. Сама мысль о свободной мусульманке, равноправной с мужчиной, чего добивались татары для всех мусульманских народов России, для многих была невыносимой. Острота вопроса заключалась в том, что это была не только социально-политическая проблема, задевающая вековые общественные устои мусульманских народов, но она касалась каждого мужчины лично, независимо от того, к какому социальному слою он принадлежал, задевая его личные интересы. Учитывая все эти обстоятельства, для установления контакта и совместного обсуждения вопроса с наиболее влиятельными лицами в обществе, накануне созыва I Всероссийского мусульманского съезда была послана делегация в Туркестан во главе с будущим муфтием Галимджаном Баруди, известным своим авторитетом во всем мусульманском мире.

Тамурбек Давлетшин не без основания полагает, что эти выступления Г.Баруди за равноправие женщин принесли ему много голосов «против» при избрании его на должность муфтия [84, с.89].

Этой делегации и его руководителю Г.Баруди вменялось решение не только вышеуказанной задачи, но и зондирование почвы для решения в этом регионе более серьезных задач.

В это время сразу же после февральской революции в Петрограде членами мусульманской фракции Государственной думы и членами бюро этой фракции (национальный центр) была создана центральная организация «Всероссийское мусульманское революционное бюро». Лидеры этого органа в связи с возникшими

Советами рабоче-крестьянских и солдатских депутатов, желая внедрить в Бухаре свои идеи, уговорили его поехать туда и содействовать образованию соответствующих структур. Хотя ему и предлагали получить в Петрограде мандат с определенными полномочиями, он отказался. Баруди интуитивно чувствовал, что социалистические идеи не вызовут восторга у бухарцев и не приживутся там. Поэтому предпочел поехать туда в качестве частного лица [260, с.30]. В начале апреля Баруди выехал из Казани и направился в Туркестан, но не с торговым караваном, как было в первый раз еще в прошлом веке, а по железной дороге.

Эта делегация посетила наиболее крупные города Туркестана, где Баруди выступал с научными лекциями, в которых он разъяснял учение ислама о правах женщин, обращал внимание общественных деятелей на практическую важность равноправия женщин для мусульманских народов и политическую необходимость их участия в работе Учредительного собрания [290, с.6]. Он встретился в Ташкенте с некоторыми учеными-богословами, своими приятелями. Тем временем в Ташкент приехали из Петрограда генерал Абдул-Газиз Давлетшин², Садри Максуди и другие с полномочиями Туркестанского правительственного комитета [260, с.30].

Дело в том, что Временное правительство отзывало губернаторов, поставленных царским правительством, и назначало новых губернских комиссаров Временного правительства с правами упраздненных губернаторов.

На одном из совещаний ученых-богословов по инициативе Баруди был поднят вопрос о том, чтобы послать на московский съезд, сверх выбранных народом представителей, одного-двух людей от ученых-богословов. Посчитали целесообразным послать двоих. Баруди рекомендовал им встретиться с кавказскими представителями, чтобы переговорить относительно получения необходимой Туркестану самостоятельности, и послал через них Топчибашеву³, которого хорошо знал еще со времен основания «Иттифак аль-муслимин», рекомендательное письмо [260, с.30].

В это время в Намангане возникли волнения среди народа по поводу выборов в Милли Шуро. Опасаясь его усиления и более широкого распространения, в Наманган отправились из Ташкента Абдул-Газиз Давлетшин, Г.Баруди, кади города Ташкента Габдулвахид-карий⁴ и еще группа из четырех человек, служащие одного из медресе. Прибывшие призывали население к спокойствию, стремились убедить их в необходимости реформ.

После Намангана — города религии и науки Баруди, отделившись от своих сотоварищей, посетил Коканд, повидался со знаковыми преподавателями медресе, побывал на некоторых встречах по приглашению. По возможности излагал свое видение событий, говорил о необходимости соотносить свои действия с обстоятельствами. Баруди провел беседу с группой молодых ученых, которые собирались открыть учительский институт и были полны желания энергично проводить школьную реформу. «Однако мы остались перед ними в долгу, — пишет Баруди. — Мы не смогли быстро послать учителей»⁵.

Дали разрешение из учителей медресе «Мухаммадия» лишь Бурхану Хабибу остаться в Туркестане, чтобы он предпринял меры по организации дела. Утвердили его своим представителем, чтобы он помогал там, где требуется [260, с.31]. Как пишет племянник Г.Баруди, сын Салихджана Галиева Махмуд Галиев, Бурхан Хабиб преподавал физику в медресе «Мухаммадия» еще в годы Первой русской революции [270, с.162].

Из Коканда Баруди поехал в Андижан, через пару дней оттуда отправился в Бухару. По всей вероятности, посланную в Бухару телеграмму не доставили. Он остановился в Новой Бухаре, в русской гостинице.

Была самая жаркая пора, когда жизнь в городе очень трудна. Она была также и далеко не спокойна. Рабоче-крестьянские организации, зародившись в Петрограде и в других городах России, развернулись в полную силу и здесь, в Ташкенте, Бухаре. Очевидец событий Абдулбари Баттал-Таймас так объясняет ситуацию: «В столице господствовало двоевластие: с одной стороны, Временное правительство, созданное Думой, с другой — Совет рабочих и солдатских депутатов. Причем последний заметно креп и левел, так как опирался на вооруженную армию. Из столицы эта ситуация распространялась по стране. В Туркестане было то же самое» [324, с.41]. С наступлением революции бухарцы провели демонстрации, ходили по улицам с красными флагами. Поездка Баруди и посещение им Бухары пришлось на самое неудобное время. Из мударрисов старых знакомых осталось мало, и он не смог найти человека, с кем можно было бы посоветоваться.

Разумеется, причины того, почему он здесь не нашел то, что искал, не столько субъективные, сколько объективные. Здесь, в Средней Азии ислам оставался не просто хранителем культурных традиций, но начиная с XIX века был важным компонентом идеологии сопротивления российской экспансии. Татары при-

няли активное участие в русской экспансии в Средней Азии, в ходе которой они «играли существенную роль посредников, переводчиков, первопроходцев, проводников» и советников русских купцов и чиновников, учителей, мулл, знатоков местных обычаев и т.п. [130, с.67].

У Баруди было намерение остановиться в Самарканде и отдохнуть, но он сразу же вернулся в Ташкент. Как только он туда приехал, к нему явились, как он их называет, «приверженцы свободы» из Казани — Абдулбари Баттал, Исмагил Габид и Бурган Шараф [260, с.33].

Намереваясь устроить митинг в мечети шейха Хавенде, они пригласили его произнести на нем вступительную речь. Он, разумеется, не отказал им, отправился туда и открыл митинг краткой речью.

Прожив в Ташкенте пару дней, он отправился на отдых в Чимкент, туркестанский курорт с прекрасным воздухом, где ему удалось встретиться с друзьями прошлых лет [260, с.33].

В «Памятной книжке» об этой своей поездке Баруди пишет следующее: «В 1917 году в третий раз ездил в Туркестан, и во время этой поездки в связи с революцией произносил проповеди, делился мыслями о свободе, о великих идеях и о школьных реформах в Фергане, Ташкенте и других местах. Во время пребывания в городе Чимкенте был избран (заочно) Всеобщим съездом мусульман России в Москве муфтием. В 18-м году был снова избран и утвержден на Первом Милли Меджлисе. На состоявшемся в нынешнем, 1920 году съезде богословов и мутаваллиев в третий раз был избран волей народа, вопреки личному самоотводу. Пусть Всевышний направит меня на благие дела» [261, с.144].

Г.Баруди — глава Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири

Одна из насущных проблем, которая издавна беспокоила и вызывала озабоченность у татар — это организация и упорядочение деятельности Духовного управления мусульман (Диния назарате) в соответствии с потребностями нации.

Образованное в 1788 г. Екатериной II Оренбургское духовное управление мусульман рассматривалось мусульманами лишь как орган царского правительства и авторитетом у верующих не пользовалось. Несмотря на то, что по полномочию и характеру своего статуса и функций глава Духовного управления — муфтий

должен был избираться верующими, он фактически всегда назначался царским правительством. На протяжении XIX столетия правительство решало вопрос об избрании или назначении муфтия. В 1817 году Александр I подписал Указ об образовании Министерства духовных дел, в котором было определено, что муфтий должен избираться мусульманским обществом. Данное положение вошло в утвержденный Николаем I в 1836 году Устав департамента духовных дел иностранных исповеданий. Однако эти законодательные акты не исполнялись, а муфтии назначались на должность императором по представлению министра внутренних дел.

В силу этих обстоятельств самый главный вопрос, который пытался поставить и решить Г.Баруди, будучи еще у истоков создания политической партии «Иттифак аль-муслимин», — религиозный: добиться выбора муфтия. Хотя этот вопрос был поставлен и решен теоретически специальной комиссией из 15 делегатов съезда, возглавляемой Г.Баруди еще на III Всероссийском съезде мусульман, созванном с 16 по 20 августа в Нижнем Новгороде [279, с.91], практически он еще не реализовался в жизни.

И только на I Всероссийском мусульманском съезде, созванном по инициативе Временного Центрального бюро российских мусульман с 1 по 11 мая 1917 года в Москве, этот вопрос получил практическое решение. Около 900 делегатов из всех регионов России, представлявших тридцатимиллионное мусульманское население страны, принимали в нем участие. Работа съезда шла по разным секциям, обсуждались вопросы о формах государственного управления, о мусульманских воинских формированиях, об уравнении в правах женщин с мужчинами, для решения которых Г.Баруди съездил в Туркестан, и по этой причине не смог сам принять участие в съезде, о котором идет речь. Съезд принял резолюцию: по внутреннему государственному устройству Россия является демократической республикой на национально-федеративных началах, народы, не имеющие определенной территории, должны пользоваться национально-культурной автономией.

На съезде была принята резолюция по религиозному вопросу — реорганизация Оренбургского магометанского духовного собрания, создание Всероссийского мусульманского Совета: 11 мая на заседании под руководством И.Алкина⁶ состоялись выборы Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири⁷.

Было 6 кандидатов на должность муфтия. За это место шла ожесточенная борьба, в которой принимали участие С.Максуди, Г.Буби, М.Бигиев, З.Камали и Х.-Г.Габаша. Большинство голосов: за — 292, против — 257 председателем Духовного управления и муфтием был избран Г.Баруди. Он стал первым легитимным лидером российских мусульман, избранным на альтернативной основе. Это были первые свободные выборы главы мусульман, поскольку начиная с времен Екатерины II и до Октябрьской революции муфтий назначался правительством. В связи с этим знаменательным событием газета «Уфимский вестник» 19 мая 1917 года сообщала, что главой Духовного собрания избран известный мусульманский ученый и богослов, при царском строе пострадавший за свои политические убеждения. А Временное правительство постановило «утвердить имама 5-й Соборной мечети г.Казани Г.Галиева в должности оренбургского муфтия» [97а].

На съезде был избран также Всероссийский мусульманский комитет, и по его решению в июле того же 1917 года в Казани был созван II Всероссийский мусульманский съезд. Поскольку Временное правительство в Петрограде готовилось к выборам в Учредительное собрание, которое должно было принять новую конституцию России, съезд собрался для того, чтобы определиться со своей политикой на этих выборах и выработать свою линию поведения. В результате серьезного обсуждения на нем вопросов, касающихся положения мусульман в России, было принято решение приступить к осуществлению национально-культурного самоопределения, не дожидаясь решения Учредительного собрания о будущем устройстве России.

22 июля (4 августа по новому стилю) 1917 года в здании казанского театра состоялось совместное заседание трех съездов представителей мусульманских народов — II Всероссийского мусульманского, I Всероссийского военного и Всероссийского съезда мулл. В исторических источниках последний также считается съездом мусульманского духовенства, который занимался обсуждением вопросов религии и организации религиозных учреждений. Во избежание серьезных столкновений, которых можно было ожидать, прежде чем обсудить этот вопрос на съезде духовенства, было проведено совещание представителей женщин с участием муфтия Г.Баруди, секретаря съезда Габдуллы Апанаева и Гаяза Исхаки, известного как защитник женщин и пользующегося их доверием [291, с.3 — 5; 84, с.112].

Как сообщает Гаяз Исхаки, 22 июля 1917 года было проведено совместное заседание всех трех съездов мусульманских народов, и на этом заседании была торжественно провозглашена «национально-культурная автономия тюрко-татар Внутренней России и Сибири». По мусульманской традиции совместное заседание началось с чтения муфтием Баруди аятов из Корана. Потом собравшимся была прочитана сура «Аль-Фатиха» в честь шахидов, погибших в борьбе за свободу. После краткого, но значительного выступления муфтия Галимджана Баруди слово для предложения об объявлении «национально-культурной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири» было предоставлено Садри Максуди.

В этот момент в атмосфере неопишемого волнения в зале были подняты два больших флага: зеленый — символ религии, и красный — символ революции. После Садри Максуди выступали еще три человека, после чего «автономия тюрко-татар Внутренней России и Сибири» была провозглашена и утверждена единогласно, собравшиеся поднялись и в едином порыве прочитали молитву» [291, с.65].

Местонахождением мухтариата (комиссий) национально-культурной автономии была выбрана Уфа, где были значительные военные силы, контролировавшие территорию Идель-Урала. Под его защитой татарские национальные организации рассчитывали развернуть свою деятельность. Испокон веков город Уфа для татар являлся религиозным центром. Там было учреждено по указу Екатерины II 22 сентября 1788 г. Уфимское духовное магометанского закона собрание, открытое 4 декабря 1789 года⁸. Но основной причиной выбора столицей г.Уфы было то, что в г.Казани велась массивированная большевистская пропаганда, и там появились большевистские организации и общества, в которые входили и казанские татары.

На съезде ОМДС было переименовано в Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) Внутренней России, Сибири и Казахстана, с сохранением как состава, так и компетенции, установленных для этого учреждения на I Всероссийском съезде мусульман в Москве. Во главе председателя-муфтия Г.Баруди оно представляло (Духовное ведомство) во вновь созданном Милли Идаре (Национальное правление мусульман — тюрко-татар Внутренней России и Сибири).

Для связи между Духовным ведомством и приходами осенью

1917 года Г.Баруди добился учреждения специальной организации. С этой целью на каждые 50 тысяч населения, независимо от количества приходов, имамы этих приходов должны были избрать одного мухтасиба (в переводе на русский — счетчика), который подлежал утверждению Духовным ведомством. Каждый мухтасиб имел секретаря и, если прихожане находили нужным, в помощь мухтасибу могли избрать заместителя.

Таким образом организационная перестройка, предпринятая муфтием Г.Баруди, закрепила трехступенчатую систему управления духовной жизнью мусульман: первичной, или нижней, ступенью организации стали общины-«мутаваллиаты», состоящие из муллы(имамы), муэдзина и секретаря-казначая, при каждой мечети. Средняя ступень, или звено,— «мухтасибат» состояла из трех человек. Мухтасибы были религиозными служителями более высокого ранга, чем имамы. Наконец, высшим органом ЦДУМа стал «муфтиат», состоящий из муфтия, трех судей-заседателей (кади), ответственного секретаря, переводчика, столоначальника и писаря.

Наряду с положением о мухтасибах было также выработано и принято положение о строительстве мечетей, передававший право утверждения проектов соответствующему отделу Духовного ведомства.

После Октябрьской революции большевики, как известно, пообещали народам право на свободное самоопределение, вплоть до отделения от России и образования самостоятельных государств. Сделано это было из прагматических соображений: любой ценой удержаться у власти. Большевикам не хватало еще сил, чтобы расправиться со всеми неугодными движениями народов, стремящихся самостоятельно устроить свою жизнь. Поэтому после прихода большевиков к власти около пяти месяцев татарские национальные организации и большевистские органы существовали параллельно, не признавая друг друга.

Как пишет Садри Максуди, «несмотря на наличие красногвардейцев, до апреля 1918 года район Казань—Уфа не был большевизирован. Тот факт, что наряду с красногвардейцами здесь были мусульманские солдаты, мешал распространению большевизма. Большевики пока деликатно обращались с нашими гражданскими и военными. Банки и склады оружия охранялись мусульманскими солдатами. Большевики опасались мусульманской армии. По крайней мере между ними не было серьезных

столкновений до Брестского мира. Большевики терпели некоторое время даже полумесяц, водруженный татарами в 1917 г. на башне Сююмбеки на месте снятого ими двуглавого орла».

После заключения Брестского мира, укрепив свои тылы, Советское правительство перешло к насильственным действиям против Харби Шуро (Всероссийского мусульманского Совета), который, обладая значительными силами, прикрывал татарские национальные организации.

28 марта 1918 года на помощь советским войскам Казанского гарнизона прибыли из Москвы дополнительные войска и из Петрограда, в том числе отряд балтийских моряков с броневиками, которые, сломив сопротивление татарских национальных частей в уличных боях, разгромили национальные организации и ликвидировали Татарскую республику.

К апрелю 1918 г. большевики захватили власть во всех губерниях вокруг Казани—Уфы: мусульманские солдаты и мусульманские управленческие учреждения оказались в плотном кольце большевиков.

Согласно декрету от 13 апреля 1918 года, управление национально-культурной автономии было закрыто [31, с.116], многие члены его были арестованы, финансы его в сумме несколько миллионов рублей конфискованы, было формально оставлено лишь Духовное управление мусульман во главе с муфтием Г.Баруди при условии, что оно не будет вмешиваться в политические дела. Несмотря на это, в ответ Духовное ведомство 25 апреля 1918 года распространило прокламацию, подписанную Г.Баруди и другими членами ведомства, с категорическим протестом против роспуска Национального управления. «Специальная делегация, имеющая в своем составе мусульманского главу Муфтия Баруди-Галиева, председателя Национального Управления Садри Максудова и Председателя ведомства Просвещения Наджиба Курбангалиева,— говорится в этой прокламации-протесте,— посетив председателя ЦИК гр. Свердлова и управляющего делами Совета Народных Комиссаров гр.Бонч-Бруевича, после продолжительного обмена мнениями по поводу роспуска Национального Управления, оставила у каждого из них следующее заявление-протест: мы, избранные Национальным Собранием Мусульман Внутренней России и Сибири — Председатель Духовного Ведомства, Муфтий, Председатель Ведомства Просвещения и Председатель Центрального Национального Управ-

ления, делегированы Центральным Управлением для того, чтобы от имени Мусульман Внутренней России и Сибири заявить Советскому правительству нижеследующее: мы, мусульмане, в течение долгих столетий при старом режиме были лишены прав в области управления своими Национальными делами — вся наша национальная жизнь заключалась в непрерывной глухой борьбе с царским правительством за сохранение наших Национальных учреждений и за удержание управления ими в своих руках. Но тяжелая рука старой власти постепенно вырывала наши Национальные дела из наших рук для передачи их в ведение своих чиновников. Таким образом к концу старого дореволюционного периода русской истории в наших руках не оставалось ни одного самостоятельного Национального учреждения для управления своими национальными делами; даже нашими духовными делами управляли назначенные без ведома и согласия Мусульман правительственные чиновники?»

Мусульмане никогда не переставали стремиться к самоопределению в области религиозных, национальных и культурных дел и, несмотря на систематическое гонение; никогда не скрывали этого стремления. Наши съезды разгонялись, организации распускались, газеты закрывали и избранные руководители Нации подвергались беспощадному гонению. Но идея Национального самоопределения всегда была жива в сознании народной массы.

...Провозгласив культурно-национальную автономию и создав органы для ее проведения в жизнь, мы, Мусульмане, осуществляли нашу вековую мечту и традиционный идеал нашего народа и были уверены, что мы не только не встретим со стороны демократической власти в России никаких препятствий, но даже рассчитывали на сочувствие и поддержку, ибо объявленная, осуществляемая нами Культурно-Национальная автономия будучи организацией внеклассовой не имела никакого отношения к организации политической власти и могла уживаться с любой Демократической формой Правления.

Но Советское Правительство в лице Комиссариата по национальным делам постановило распустить Национальное Управление со всеми его окружными отделениями. Постановление это в настоящее время приведено в исполнение. Мы уполномочены от имени Мусульман Внутренней России заявить, что роспуск Национального Собрания и конфискация националь-

ного фонда вызывает всеобщее недовольство Мусульман. Мы смотрим на этот акт Советского Правительства как на действие, самым вопиющим образом нарушающее ту свободу самоопределения народов, которая была провозглашена как один из лозунгов Советской власти и как на ничем не вызванное с нашей стороны оскорбление нашего национального чувства» [260а, с.79].

Нельзя не согласиться с внучатым племянником Баруди, доктором философских наук, членом-кор. АН РТ Булатом Галиевым в том, что «много неточностей и разногласий напечатано на сегодняшний день о том периоде жизни Баруди» (61, с.63). Так, например, С.Исхаков пишет, что Баруди и его соратники, подписавшие протест против роспуска Национального Управления, опасаясь преследований, уехали в Западную Сибирь в г.Петропавловск, находящийся тогда под властью адмирала Колчака [109, с.86 — 90].

Как показывают источники, дело обстояло совершенно иначе. В Казахстане, в г.Петропавловске звали его неотложные служебные дела. Баруди пишет об этом периоде своей жизни в «Памятной книжке» нижеследующее: «Позднее, считая взгляд Духовного управления подходящим, я съездил в 18-м году в Москву, затем отправился в Казахстан. Во время царствования Романовых не признавали исламскую веру казахов, называли их язычниками и прочими, что вызывало у них протест, поэтому члены Национального медреса и другие разумные люди пригласили меня познакомиться с их делами, ободрить их. Они (казахи.— М.Ю.) объявили на судьбоносном заседании съезда в 17-м году в Москве, что будут под покровительством муфтията, поэтому я, с целью официально открыть у них мечети, провести экзамены, выбрать имама, открыть школы и назначить учителей, отправился в 18-м году, 4 августа, в Петропавловск для встречи с казахами Акмолинского вилайета» [261, с.129].

К тому же в г. Петропавловске тогда работал единомышленник Баруди, казахский мулла, мухтасиб Исхак ибн Бире-Ходжа, о котором, в связи с его кончиной в сентябре 1920 года, Баруди пишет: «У него было много заслуг в национальных делах. В пятом году (1905-м.— М.Ю.), когда Череванский¹⁰ обвинял казахов в шаманстве, поехал к нему и в беседах с ним объяснял свою точку зрения. Был он мужественным, бесстрашным человеком. Он имел обо мне хорошее мнение, искренне ко мне относился. Мы

переписывались. Во время моей поездки в Петропавловск мы подолгу беседовали» [261, с.126]. «Я побывал,— продолжает описывать Баруди свою поездку в г. Петропавловск,— кроме указанного города, в Омске, Кокчетаве и на многих летних пастбищах, принял экзамен у 22 человек. Поскольку раньше давалось разрешение на сооружение в каждой из волостей по одной мечети, я дал разрешение-фирман на строительство в каждой деревне мечети хотя бы из глины и на создание при ней, пусть даже в какой-то одной из комнат, школы. Я разобрался во множестве семейных тяжб. Казахи выразили радость в связи с покровительством муфтия, они помнят, как при старом правительстве их передавали в ведение архиерея. Я намеревался в октябре вернуться из этой поездки в Уфу и приехал в Челябинск, однако путь был отрезан, и я оказался в изоляции¹¹. Возможность того, что путь откроется, была сомнительной, и я, потеряв надежду, вернулся в Петропавловск и зазимовал там» (261, с.129).

Будучи в Петропавловске, Баруди подготовил проекты ряда вопросов для рассмотрения духовным ведомством. Например, на рассмотрение Духовного ведомства были вынесены в начале 1919 года следующие вопросы: о проблематике, относящейся к ведению Духовного ведомства; о его штатах и функциях; о полномочиях отделений. Он также был инициатором создания специальной комиссии по делам управления религиозных учреждений.

Вопросы перестройки мусульманских духовных учреждений теоретически были подготовлены Баруди до созыва послереволюционных Всероссийских мусульманских съездов. Они нашли отражение в его «Памятной книжке» в разделах «Будущее Духовного управления» [261, с.33 — 34], «Мои мысли о Духовном управлении» [261, с.35], «Семейная тетрадь» (261, с.36) и «Члены Духовного управления» [261, с.37 — 38]. Однако практически они в полной мере стали проводиться в жизнь лишь в 1920 г. Начавшийся в Уфе 16 сентября 1920 года и продолжавшийся 10 дней съезд богословов и мутаваллиев Внутренней России и Сибири закончил свою работу 25 сентября. В нем участвовало около 350 человек. Прошло 18 заседаний. Выборы руководящего состава Духовного управления прошли в пятницу и субботу — 24 и 25 сентября. Судя по его записям в «Памятной книжке», 24 сентября голосование было открытым, а 25-го — закрытым, голосовали шарами. Ему выпало 257 белых, 44 черных шара [261, с.137].

Таким образом, волей народа, вопреки личному самоотводу, он третий раз был избран муфтием. С 1 октября 1920 года Духовное управление начало работать в новом составе.

И будучи муфтием, он не замыкался только на религиозных проблемах. Его волновали и политические вопросы, в частности автономии татар и башкир. Он встречается с одним из лидеров башкирского национального движения, историком-тюркологом, членом Всероссийского Мусульманского Совета, членом Учредительного собрания (от башкир-федералистов Уфимской губернии) Ахмад-Заки Валидовым [52, с.245].

По-видимому, Г.Баруди сильно беспокоили разногласия между татарами и башкирами по национальному вопросу и он не прочь был выступить в роли арбитра. На наш взгляд, эту роль он вполне заслужил. Во-первых, он был первый легитимный, всенародно избранный национальный лидер — муфтий, фетвы которого были обязательны для исполнения как татарами, так и башкирами. Во-вторых, кроме своего личного авторитета, он был по возрасту самым старшим из них¹².

Необходимо отметить, что в эти переломные годы стремления татар и башкир к обретению своей национальной независимости были довольно сильные, но взгляды их лидеров по ключевым вопросам далеко не совпадали. Татары обвиняли башкир в сепаратизме, а те обвиняли их в унитаризме. Ахмад-Заки Валиди-Тоган пишет: «Татарские унитаристы стремились к тому, чтобы съезд проголосовал за их список кандидатов в Учредительное собрание. В этой борьбе самыми ядовитыми нашими оппонентами были Фатых Карими и Бурхан Шараф, а также бывший член Думы Калимулла Хасанов» [52, с. 143 — 144]. Во время встречи в 1919 году в Уфе с А.З.Валиди Г.Баруди беседует с ним по вопросу национальной автономии [52, с.245].

По всей вероятности, эти же проблемы явились предметом разговора его с Юсуфом Акчурой. Тот же З.Валиди пишет, что «он хотел принять участие и в революционном движении 1917 г., но приехал в Уфу только в 1918 г. в качестве представителя турецкого общества Красного полумесяца и был гостем своего старого друга, муфтия Галимджана Баруди» [52, с.180].

В 1918 году Баруди принимает участие в кампании по возвращению мусульманам «Корана Османа»¹³.

Мусульманские организации Петрограда с разрешения Ленина и Сталина изъяли из публичной библиотеки священную

реликвию. После того, как туркестанские мусульмане обратились с просьбой вернуть его им, председатель исполнительного комитета Всероссийского мусульманского Совета Ахмед Цаликов направил из Петрограда телеграмму в Уфу, чтобы муфтий высказал свое мнение по этому важному вопросу.

По всей вероятности, этот вопрос не мог быть решен через телеграммы и телефонные разговоры. И Г.Баруди пришлось самому съездить в Москву. В его «Памятной книжке» имеется запись о том, что он в 1918 году останавливался в Москве у Карамышевых на улице Пятницкая, 55 [261, с.42].

В августе 1918 года мусульманскую святыню доставили в Уфу. Позднее она была возвращена мусульманам Средней Азии.

12 июня 1920 года из Уфы водным путем Баруди возвращается в Казань. Из его «Памятной книжки» явствует, что прежде всего туда его звали неотложные общественные дела. Необходимо было от имени Духовного управления мусульман вести переговоры с Центром и получить определенные права относительно некоторых религиозных дел. О причине своего возвращения он пишет: «Я побывал в Казани два года назад. Прошел значительный срок, захотелось повидать друзей-приятелей, поклониться могилам родителей, разузнать о делах. К тому же скончался мой брат и тамошний хальфа Габдрахман Тауфик, мечеть и прихожане остались без пастыря и без защитника. С поездкой в Казань связана надежда, что с помощью Аллаха откроется путь в Москву» [258, с.74—75].

Проводили Баруди и его супругу Гайшу в Казань служащие Духовного управления кади Кашаф Тарджемани и имам первого прихода Джихангир ахун [258, с.74].

На месте слияния Волги и Камы, у пристани Соколки среди прибывших из Вятки и Мамадыша и вошедших в пароход он встретил знакомых, имеющих отношение к медресе «Мухаммадия». Когда от них Баруди узнает о пожаре в квартале, где расположено его медресе, радость возвращения сменяется печалью.

Невзгоды, неудачи и печаль в их числе, парализующие волю многих, на наш взгляд, не могли не сказаться и на Баруди. Но он далек от того, чтобы плыть по течению, поднять руки и сдаваться или уповать на Аллаха. В этом и весь Баруди — деятельный, решительный, для которого и ссылка была обыкновенной поездкой.

Впрочем, предоставим слово ему самому: «По мере приближения усиливается стремление увидеть город. 23 месяца и 10 дней, как я разлучился с Казанью», — пишет он [258, с.84]. Далее он про-

должает: «Со времени путешествия в Бухару у меня не было такой разлуки. И во время поездки в Вологду разлука была недолгой. За время этой отлучки ушли из мира сего брат мой Габдрахман эфенди, друг Садык, сын Сафы Галикеева, дорогой мой ученик, имам в Казанбаше, Хафиз, сын Сиразетдина. Нет многих из знакомых, многие — зажиточные и неимущие, прежде счастливые — стали несчастными.

Есть и те, которые чувствуют себя неплохо. Все эти факты влияют на сердце и крайне неприятны, но желательно войти в курс жизни, участвовать в ней, нежели наблюдать со стороны. Прихожане хотят и просят моего окончательного возвращения. Как быть с ними? Как уклониться от дружественных рукопожатий? Положительные действия за пределами возможного. Бросить, как вышвыривают на улицу доверие нации, — это бессовестность, не вмещающаяся в рамки человечности и Ислама. Призвать нацию и дать ответ, получить от нее помощь или быть изгнанными Советами — вот что избавит нас от ответственности и укажет самый приемлемый путь. Да поможет Аллах» [261, с.33].

16 июня в 4 часа пополудни причалили к казанской пристани. Добрались до своей сохранившейся мечети [258, с.89].

Баруди уделял внимание духовному просвещению масс, агитации и пропаганде в религиозном смысле этого слова. Будучи очевидцем демонстрации по случаю празднования Третьего Интернационала в Москве 27 июля 1920 года, он пишет: «Такие празднования, такие демонстрации нужны и полезны в каждом деле. На первый взгляд, они могут показаться пустой забавой, зряшной тратой времени, а с разумной точки зрения дело это весьма полезное и знаменательное. Праздник гает в исламе отмечается не без причины. Всякого рода сходки, празднования, речи повышают активность народа, укрепляют его дух, стойкость и способность к продолжению действия» [260, с.24]. Действительно, как показывает сегодняшняя обстановка на стыке веков, строить мечети недостаточно, надо добиться, чтобы там молились прихожане.

Как политик, Баруди был реалистом, всегда стремился к трезвому расчету. Он прекрасно понимал, что политика — это искусство возможного. Об этом красноречиво говорит его отношение к образовавшемуся в июне 1920 года ТАССР. В «Памятной книжке» под заголовком «Окажется ли полезной республика Татарстан?» [259, с.126] он пишет: «Татарская республика — не республика возрождения религии и проповеди Ислама, а республика, в основе своей опирающаяся на принципы коммунизма. Но

хотя они и будут опираться на канон Шуро, они все же лучше поймут духовный мир татар, положение мусульман, будут действовать более понимающе по сравнению с чужими людьми. Пусть нет единения душ, но есть зов крови. Каждое явление при возникновении бывает несовершенным. Со временем, вследствие согласия мнений, изменения политики, возможны положительные реформы, явления. Прекратятся официально санкционированные издевательства над религией. Если Аллаху будет угодно, станут относиться к ней с большим вниманием. В частности, коммунисты утверждают, что защищают бедняков. Бедняки из мусульман, особенно верующие, тверды в религии. Вольно или невольно и коммунисты поправят, изменят свои взгляды. Этот смысл, — продолжает Баруди, — я и постарался разъяснить народу, поздравил с днем провозглашения республики (25 июня 1920 года) в пятницу, после пятничной молитвы» [там же, с.126]. Далее, развивая свою мысль, он продолжает: «В связи с этим на память пришло одно событие. Когда в 17-м году произошла революция, я, собрав в Ташкенте ученых-богословов, возбудил вопрос о требовании федеративной автономии, подходящей и возможной для Туркестана. Был канун Московского съезда мусульман. Послав туда хороших представителей, я наказал им посоветоваться с кавказцами и, выработав программу, проявить целеустремленность и энергию. Один из почтенных ученых спросил: «Если образуется такая автономия, будут ли полностью выполняться законы шариата? Будут ли достаточно четко определяться границы (убийства, прелюбодеяния, пьянства, воровства)? В противном случае какая польза?»

Я растерялся. Как вести диалог, сталкиваясь с таким непониманием политики? Я ответил: «Раньше у вас было исламское правительство. Соблюдались ли полностью указанные границы? Даже в городе Стамбуле они не могут быть полностью соблюдены. И тем не менее все мусульмане желают продолжения существования этого исламского государства. Опасающиеся в Туркестане исчезновения исламского государства постепенно будут определять указанные границы. Если народ будет стараться, если ученые-богословы перестанут быть безразличными, то постепенно люди пойдут по пути блага, принесут пользу религии и нации» [259, с.127].

Хотя мы говорим, что правительство татарское, что это правление тюрков, однако не следует надеяться, что правители и рядовые представители власти являются религиозно настроенными, появятся в мечетях и станут совершать обряды. Особенно не

следует на это надеяться, когда религия отделена от государства, а политики не имеют никакого отношения к религии» (там же, с. 127). Следует отметить, что Баруди как будто предвосхитил события, эти его слова актуальны и для сегодняшнего Татарстана. Он пишет: «Лишь бы татары, учредившие эту республику, продолжали политику булгарских тюрок, в определенной степени владевших политическим искусством, установили хорошие отношения в своем руководстве, привлекли к себе разные народы, находящиеся под их правлением. Пусть в будущем народ перейдет на их сторону и всегда будет на их стороне, считая своим протекторством, пусть обеспечит его будущее. В таком случае могут родиться великие надежды. Пусть мусульмане по доброй воле веруют, будут стойки в религии, совершают обряды, строят мечети, медресе и школы. Не будет запретителя, будут свободны в волеизъявлении, архиерей не будет запрещать мечеть, инспектор не помешает строить медресе. Не появится лукавый миссионер-креститель, не будут высылать на Сахалин проповедника, направляющего на путь мусульманства; каждый исповедующий кровную веру будет свободен, будет веровать, как ему по душе» [259, с. 127].

Если в отношении мусульман, по мнению Баруди, будет минимум вреда и катастрофических шагов, то вполне возможно социалистическое правительство в форме республики, с ясными, естественными жизненными целями, с желанием вернуть народ в естественное состояние. Только с таким условием: чтобы прекратились войны, чтобы верхние и нижние функционеры были искренни, с ясными целями, чтобы без лживых партийцев. Нужно, чтобы они стали опытнее, считались с народом, руководствуясь принципами человечности и совестливости [259, с. 127]... В суре о поведении в связи с тираном и бен-Израилем, Всевышний глаголет: стремитесь оказывать благодеяние и милости обитающим на земле немощным людям, ставить их во главу угла дела, помогая им стать обладателями земель и скота, обулаивать их на земле. Стремитесь показать им страх перед ними тирана и его воинов [там же, с. 127]. В сущности, государство основано ради милосердия к нищим и бессильным, ради строгости к самоуправным и надменным богачам. Но вмешательство многих безнравственных людей, карабкающие на главные посты алчных людей, обделенных мудростью и испорченных неумеренным, самовластным правлением, вызывают ненависть. Бездарные чиновники приносят ту же пользу, что и невежественный друг, нищие вызывают ненависть богатых. Авось со временем исправятся, пробудятся... Короче го-

воря, мы хорошо встретим эту республику, приветствуя ее рождение, желая ей здравствовать и исправляться [259, с. 128].

И в трагических условиях гражданской войны Баруди стремился сохранить достоинство мусульманской религии, постоянно хотел ее реформировать и совершенствовать. В «Памятной книжке» он пишет: «Уже настало время реформ. Нация, стар и млад, издавна возлагала на нас большие надежды. Мы выработали идею постепенного действия, считая свойственным социалистам метод разрушения неприемлемым. Но возник Милли меджлис и развеял наши планы, ограничил, как прежде Романовы, нашу силу и энергию» [261, с. 34]. Теперь наступило время серьезных действий. Требуется реформа, соответствующая сегодняшним целям. Об этом я, смиренный, высказываю некоторые мысли. Призываю к обсуждению и совещанию. Если покажется уместным, если со стороны единомышленников будет поддержка, то может осуществиться на практике то, что соответствует чаяниям нации — [261, с. 35].

На страницах 35—38 своей «Памятной книжки» он излагает основные тезисы относительно реформ в Духовном управлении, где указывает роли и полномочия должностных лиц руководящего звена вышеуказанного управления, начиная с имама, кадия, мухтасиба, ахуна и кончая шейхом уль-Исламом (т.е. собственно самим муфтием.— М.Ю.) [261, с. 37]. «Ныне не те времена, чтобы все оставлять по старинке,— пишет он.— Требуется делать то, что полезно, результативно. Ислам изначально был основан на чистоте и естественности, на быстром и обязательном выполнении дела, на сохранении всего в природном состоянии» [261, с. 33].

Баруди, судя по всему, как и его наставник Марджани, хотел очистить религиозное учение от отсебятины, от наслоений. Он пишет: «В дела примешана искусственность, мода, ненужные подражания. Вошло в привычку однодневную работу выполнять за неделю, недельную работу — растягивать на месяц. Многие элементы, вследствие подражания Европе, вмешательства Америки, европейского обезьянничества, выбили работу из колеи» [260, с. 33]. «Сегодня сохранять исламское государство, истинную религию,— пишет он,— все равно что иметь дело с горячими углями. Держать их в руке — руку обожжешь, бросить на землю — погаснут. Что делать? Сохранить религию необходимо, это долг каждого мусульманина, личный и общественный. Необходимо, соответственно с ходом жизни, не уступать соседям, не дать себя затоптать, задавить. Это также религиозный и жизненный долг. Уступчивость в этом является причиной ослабления религии, ведущей к исчезновению Ислама» [259, с. 34].

Дать исламскую религию на откуп православным миссионерам означало для Баруди совершить преступление перед своим народом, так как он хорошо понимал сущность «освященных божественными» идеями действий царских чиновников по «народному образованию» всех мастей, от простых попов-миссионеров до высокопоставленных светских сановников из министерства «народного просвещения», хотя просвещение русского мужика — значительной части населения — их меньше всего беспокоило.

Вместе с тем Баруди хорошо понимал значение толерантности и истинной веротерпимости. «Стараясь оберечь Ислам, нужно хорошо относиться к соседям, проявлять стойкость и терпение и тем самым избегать насилия», — продолжает он [260, с.34].

Придавая религии важное место и значение в системе государственных общественных структур, 26 июля 1920 года в полдень он приезжает в Москву.

Первоначальная тактика большевиков строилась на прагматическом расчете возможности перетянуть на свою сторону организованное мусульманское движение внутри России, найти сочувствие и поддержку среди мусульманских народов Азии (отсюда многочисленные апелляции к «трудящимся мусульманам Востока», демонстративные жесты, сопровождающие «возвращение» верующим мусульманских святынь¹⁴, легализация на первых порах ряда мусульманских общественно-политических, культурно-просветительских, религиозных и даже военных организаций), чтобы затем, после подписания Брестского мира, после упрочения пролетарской диктатуры и политической изоляции, перемениться остракизмом и тотальным идеологическим наступлением.

Объявленные Советским правительством 20 ноября 1917 года в обращении «Ко всем трудящимся России и Востока» права этих народов на самоопределение, вплоть до отделения от России, «в корне подчеркиваются Постановлением от 19 мая 1920 г.» [164, с.487 — 488].

Эта политика изначально была отмечена печатью двойственности: с одной стороны, власти стремились установить жесткий контроль над ситуацией в мусульманских регионах, которые необходимо было как можно быстрее включить в экономическую и общественно-политическую перестройку страны, с другой — мусульманам разрешалось выборочно¹⁵ придерживаться своих традиционных укладов, следовать в быту привычным нормам жизни.

Стратегической задачей большевиков после установления своего господства было не столько подчинить себе мусульман, сколько найти с ними общий язык, заполучить прежних «кинородцев» в качестве союзников по борьбе с внутренним врагом — белым движением, а также для реализации своей основной цели — распространения на Востоке мировой революции. Таким образом «исламскому фактору» большевики придавали далеко не последнее значение.

Основной целью Баруди как политика было, используя «исламский фактор», добиться от большевиков того, чтобы они выполнили свои обещания: не на словах, а на деле обеспечили уважение к мусульманской религии, перешли от слов к делу. Причем Баруди имел как программу-минимум — оптимальное осуществление своих насущных задач в Духовном управлении мусульман, главой которого он являлся, так и программу-максимум — преследующие его долгосрочные цели, связанные с улучшением отношений России со всеми мусульманскими странами. При этом он отталкивался от основополагающих декретов Советской власти, в которых демонстративно подчеркивалось уважение к мусульманской религии. В принятом 20 ноября 1917 года и подписанном В.И.Лениным обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» особо подчеркивалось следующее: «Отныне ваши (мусульмане.— М.Ю.) верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными» [131, с.190].

«В народный комиссариат по делам национальностей. От муфтия Внутренней России и Сибири. «Я, муфтий, будучи руководителем мусульман Внутренней России и Сибири, обращаюсь к Советскому правительству, считаю своим долгом довести до его сведения, какое важное значение для культуры и нравственности мусульман имеет религия. Для мусульман религия стоит на первом месте, поэтому центральному правительству и местным правительственным органам следует воздержаться, ради пользы и для самого Советского правительства, от оскорбления словом или поступком религиозных чувств мусульман» [261, с.130].

В это смутное время, когда английское правительство предъявило ультиматум Советской России, Баруди хотел, чтобы Советское правительство, учитывая наличие в стране значительного количества мусульманского населения, нашло общий язык с мусульманским миром и благосклонно относилось к исламу. У Баруди на это были определенные основания: Турция первой в

мире признала Советскую Россию. Именно турецкому вождю Мустафе Кемалю Ататюрку в специально адресованной ему в январе 1921 года телеграмме В.И. Ленин, ссылаясь на конкретные примеры создания Башкирской и Татарской АССР, сообщал о том, что «Советская Россия предоставляет автономию всем народам на ее территории и поддерживает образование ими местных республик, согласно принципу права каждого народа на самоопределение» [130а, с.301]. Баруди полагал, что, учитывая международную обстановку, Советское правительство окажет Турции и его главе Мустафе Кемаль-паше необходимую помощь в их борьбе против англичан. У Баруди на это были серьезные основания. Большевики хорошо сознавали, что кроме Азербайджана, Казахстана, Киргизии, Таджикистана, Туркмении и Узбекистана, собственно территории тогдашней Российской империи, в зоне российских интересов находятся граничащие с ней Афганистан, Иран и Турция. Таким образом, на юге и юго-западе Россия непосредственно соприкасалась с мощным мусульманским массивом, с которым на протяжении всей своей истории она входила в самые разнообразные формы взаимодействия. Следовательно, «исламский фактор» присутствовал и во внутренней, и во внешней политике страны. «Отношения Турции с Советами в данное время хорошие,— пишет Баруди. Советы дают обещания помочь Турции. И от Турции может быть Советам польза, да и была уже» [261, с.56—57]. Для претворения своих желаний в реальность он действует по мере своих возможностей, в рамках своих полномочий и иногда даже превышая их.

В «Памятной книжке» в подзаголовке «Выражение англичанам ненависти» он пишет: «30 июля во Второй мечети читалась пятничная молитва. Перед молитвой я произнес следующую проповедь: «В настоящее время весь мусульманский мир очень обеспокоен хозяйничанием англичан в Стамбуле. Под их властью Египет и Сирия, Йемен и Хиджаз. Весь исламский халифат оскорблен, весь исламский мир унижен. Мусульманам причинен большой ущерб, для них это великое горе. Все мусульмане скорбят. Стамбул, исламский халифат — духовные прибежища для мусульман, где бы они ни находились.

Здесь они находят утешение и черпают энергию. Поэтому я как духовный глава и муфтий российских мусульман выражаю протест по поводу тиранического господства там англичан. И вы, надеюсь, присоединитесь в этом ко мне.

Все вскричали:

— Присоединяемся, мы возмущены действиями англичан!

У многих заблестели глаза. В людях есть сильное чувство симпатии по отношению к Турции и Стамбулу, они считают их своими оплотами. Поэтому теперь взгляд их на Советское правительство меняется, своим желанием помочь Турции оно начало привлекать к себе многих. Я закончил проповедь в соборной мечети словами:

— Кто поможет, кто явится освобождать Турцию, Стамбул, священную эту землю от власти англичан? Кроме Советского правительства, другого правительства сейчас не видно. От Советов этого ждут, и они, оправдывая ожидания, приступили к осуществлению намерения вырвать весь восток из лап англичан. Мусульмане должны оказать Советам помощь в их стремлении. В этом деле нужно быть вместе с Советами» [261, с.56].

Как мы видим из вышеизложенного, обращаясь к чувствам верующих, используя религиозную аргументацию для политических целей, Баруди добивается гражданской мобилизации народа в нужное ему русло.

Баруди пишет: «В Москве мы с вещами отправились в дом Ибрагима Карамышева, на Пятницкой улице, номер 55, где я жил раньше в 1918 году» [260, с.22]. Там находились Загид Шамиль, хозяин дома Ибрагим Карамыш, Зия, сын Хамита Файзи. Встретился друг Султангалиева и Саидгалеева Мубин Салимов и принял на себя обязательства познакомить меня с ними» [260, с.22].

Целью его приезда в Москву была также встреча и обсуждение со столичным начальством положения ученых-богословов и имамов, полномочия Духовного управления¹⁶ и сохранение его здания и другие вопросы, связанные с жизнью мусульман Внутренней России.

Большие надежды при решении этих проблем он возлагал на помощь со стороны видного представителя леворадикального крыла национально-освободительного движения М.С.Султангалиева, выступавшего, с одной стороны, за «рабоче-крестьянскую» Татарскую республику, с другой, боровшегося за то, чтобы «красноармейцы-татары» разносили «красное знамя классовой борьбы» по всем странам Востока» [199, с.38].

Прежде чем получить аудиенцию у должностных лиц, таких, как представитель управления по делам национальностей в Москве Диманштейн или член Комиссариата по делам национальностей Мирсаид Султангалиев, Баруди, чтобы получить необходимую

информацию и быть в курсе событий, встречается с представителями рангом ниже (разумеется, что прежде чем приехать в Москву, он пытался ставить и решать эти вопросы на республиканском уровне. 17 июля 1920 года он наносит визит заместителю министра юстиции Амине Мухутдиновой¹⁷ [259, с.152].

По долгу службы общаясь в Москве с высокопоставленными чиновниками Советского правительства и представителями исламских государств, он стремился хорошо владеть информацией и быть в курсе происходящих политических процессов в стране. Интересовали его прежде всего вопросы религиозные и национальные и вытекающие из них проблемы государственного строительства. Поэтому с кем бы ему ни приходилось встречаться и беседовать, речь шла вокруг этих непростых вопросов. 27 июля 1920 года во вторник Баруди встречается с казанским публицистом, педагогом, журналистом и общественным деятелем Габдуллой Гисмати¹⁸.

Баруди пишет о нем [260, с.25]: «Этот человек — шакирд старого муллы Мухаммеда, сына муллы Зарифа¹⁹, знаток Корана, хороший собеседник, обладает самостоятельностью взглядов. Из студентов университета был привлечен на службу в советские органы просвещения, живет в Петрограде. Теперь его цели кажутся ему совпадающими с целями Советов. Тем не менее он сохранил религиозные убеждения».

Через него, а затем и через Мирсаида Султангалиева Галимджан узнает о причинах провала образования Татаро-Башкирской республики, о разрыве Ахмет-Закием Валиди отношений с Советами и о роли в этом таких лиц, как ближайший соратник В.И.Ленина, секретарь ЦК РКП(б) Е.А.Преображенский²⁰, коммунист-фанатик Шамигулов²¹, ярый враг какой бы то ни было национальной автономии, или же их антиподов, как Абдур Барг и профессор Мухаммад Баракатулла²² и др., компрометировавших лидера башкирского национального движения [там же, с.25].

Из «Памятной книжки» явствует его отношение к религии вообще и исламу в частности. Он высказывает их или сам, или вкладывает в уста своих собеседников, будь это турецкие должностные лица, посланцы Меджлиса, комиссар иностранных дел Бакир Сами-бек, комиссар экономики Юсуф-бек, член Меджлиса Гайнан-бек, доктор Ибрагим-бек, доктор Фуад-бек, коммунист [260, с.27], или духовные лица и послы из Афганистана в Хиве и Бухаре [258, с.71 — 73].

В августе 1920 года во время разных званных вечеров и офи-

циальных приемов он несколько раз встречается и беседует с Энвер-пашой²³, министром иностранных дел Турции, находящимся в Москве [260, с.45]. Несколько раз Энвер-паша сам вместе с товарищами и адъютантами посещает Г.Баруди [260, с.46].

Разумеется, что Баруди общался с красным Энвер-пашой, до того, когда в конце 1921 г. тот, объявив себя Верховным главнокомандующим вооруженными силами ислама и наместником эмира, начал открытые военные действия против Красной Армии.

В то время Москва принимала ряд активных мер по сколачиванию единого антибританского фронта из самых различных сил, рассчитывая на то, что «мировую революцию» удастся направить в мусульманский мир и огромные массы бывших колоний — от Африки до Индии — придут в движение, следуя примеру «трудящихся Советского Востока».

Завоеванию доверия среди мусульман на первых порах способствовала и национальная политика большевиков. Советская власть предоставила им (во всяком случае, на словах) широкие права, вплоть до права на самоопределение.

Спектр толкования понятия «самоопределение» был в то время широк. Он включал лозунги «независимости» национальных тюркских государств, «национально-территориально-государственного федерализма (в масштабах России или части ее территории), национально-культурной автономии. Так, в резолюции I Всероссийского мусульманского съезда (май 1917 г.) говорилось, что «наиболее отвечает интересам мусульманских народов ... демократическая республика на национально-территориально-федеративных началах» [176а].

Предложение федералистов, выдвинутое Эмином Расульзаде²⁴ на I мусульманском съезде, было принято 446 голосами против 271.

Таким образом, принятое большинством съезда решение было таково: признать, что формой государственного устройства, наиболее отвечающей интересам мусульманских народов, является народная федеративная республика, основанная на территориальных автономиях; для народов, не имеющих своих территорий, — национально-культурная автономия. В те времена это вполне отвечало настроениям лидеров поволжских мусульман. Во всяком случае Баруди, мечтавший о широкой автономии для татар, надеялся на это.

Для привлечения на свою сторону мусульманства, в котором

большевики видели резерв против империализма, были организованы различные структуры в Наркомнаце, например, так называемый Мусульманский секретариат и созданная в начале 20-х лига исламских революционных обществ. Для этой же цели был проведен в 1921 году в Москве Международный мусульманский конгресс, а также привлекались проповедовавшие в мусульманских регионах революционные идеи специальные эмиссары. В 1919 году в Москву прибыла группа общественных деятелей из Индии во главе с профессором Баракатуллой, имевшим прямое поручение лидеров Афганистана установить контакты с большевиками и прозондировать почву для военного сотрудничества. В своих «Воспоминаниях» в подзаголовке «В Стерлитамаке гостят четыре панисламиста» З.Валиди, очевидец всей этой, напоминающей детективный роман кампании, пишет: «В один из вьюжных дней в начале марта к нам постучался человек и сказал, что приехал из Москвы. Оказалось, что это знаменитый у нас в стране, в Турции и исламском мире Рашид кади (Абдуррашид Ибрагимов). В санях, завернутые в овчины, сидели два его товарища: индийцы маулави Баракатулла и маулави Абдур Барг²⁵.

Они были полуживые от холода. Мы пригласили всех в дом. Они жили у нас несколько дней. Эти люди были ахрары и в то же время панисламисты. Их совершенно не интересовал социализм, но они хотели сотрудничать с коммунистами, чтобы спасти исламский мир от западного капитализма. Им нравилось, что на Урале основано мусульманское государство. Они думали, что оно станет ядром для строительства великого исламского государства во всем Туркестане. Баракатулла виделся с Лениным и тот посоветовал ему встретиться со мной» [52, с.236].

По свидетельству Ахмеда-Заки Валиди, в конце мая в Россию приехали члены турецкого правительства — Джемал-паша²⁶ и Халил-паша²⁷ [52, с.254].

Как пишет Ахмед-Заки Валиди, Джемал-паша выдвигал проекты участия Советов в анатолийском движении с целью привлечения с их помощью афганцев и индийцев к борьбе против англичан. Поддавшись коварству Чичерина, он верил, что Советы поручат ему организовать армию среднеазиатских народов против союзников, что позволит привлечь к делу российских тюрок и находящихся в России турецких военнопленных [52, с.254 — 255].

На роль главы просоветского международного движения

мусульман советские руководители выдвинули Энвер-пашу. Баруди понимал и чувствовал интуитивно, что взаимоотношения с этими деятелями Востока во многом определялись внешнеполитической обстановкой, складывавшейся в мусульманском мире вообще и на Ближнем Востоке в частности и динамикой развития отношений со странами-победителями и побежденными.

Не только Баруди, многим общественным деятелям из татар далеко не безразлично было, что происходит в мире. С одной стороны, со времен балканских войн они не одобряли внешнюю политику России. Они, как и Баруди, были против раздела Турции, которая одна боролась против нескольких европейских стран одновременно, а с другой стороны, они, как и Баруди, хотели оставаться лояльными к России.

Сложность международной обстановки диктовала необходимость солидарности и координации действий в политической сфере, но эту солидарность каждый общественный деятель представлял по-своему. Джамал Валиди писал: «От революции большинство татарской интеллигенции ждало разложения русской армии и спасения Турции от окончательного завоевания со стороны союзников... Мы тогда в большевиках видели единственную силу, которая способствовала этому... Но когда большевики взяли в свои руки власть, я увидел в них угрозу национальным чаяниям нерусских народов и силу, не признающую автономии и самоопределения окраин. Ведь большевики набросились на Украину и разгромили национальную Раду, и в Туркестане захват власти большевиками напоминал борьбу русских против туземной автономии, и вот когда мы ждали спасения с Востока от Германии и Турции, русская революция им развязала руки. Такое положение продолжалось приблизительно год — с осени 1917 года до осени 1918 года. В конце 1918 года в моем уме, я думаю, и в уме многих других совершился некоторый перелом. Причиной этому было два события, свершившиеся одновременно: одно из них было внешнее, а другое — внутривосточного характера. Я говорю о полном крушении германо-турецкой коалиции и о свершившемся в это же время перевороте Колчака, который ликвидировал правительство Учредительного собрания, объявил себя диктатором и верховным правителем России и начал войну за неделимую Россию. После этого оказалось, что спасения Востока можно ждать только от большевиков, кроме них нет никакой силы» [50а, с.156].

Ввиду сложившейся запутанной международной обстановки

Баруди постоянно стремился получить информацию из различных источников, и, судя по его записям, не плохо разбирался в сложившейся тогда международной обстановке. В «Памятной книжке» он пишет: «В столице Афганистана Кабуле начал печататься литографическим способом иллюстрированный журнал «Афганская вера», на персидском языке. 3–4 номера я видел в руках у московского имама ахуна Габдельвадуа. Ему принес их афганский посол и визирь Валихан. В одном номере помещен перевод проповеди упомянутого ахуна на пятничном богослужении, где присутствовали ранее прибывшие афганские посланники. Помещен также фотоснимок, где ахун снят со своим сыном. На этой неделе упомянутый визирь принес ахуну, его жене и сыну халаты. Я просмотрел этот журнал. Есть статьи на литературные и политические темы. Довольно подробно освещена политическая ситуация в Европе. Напечатано о том, как индийские мусульмане в Калькутте закрыли все базары, прекратили работу и собрались в соборной мечети, чтобы выразить гневный протест против хозяйничанья англичан в Стамбуле и их действий... Сообщается о том, что в Сирии эмир Фейсал надел корону вилайета Дамаск. Сирия под опекой Франции, а Ирак под опекой англичан стали отдельными государствами, в которых упомянутые державы будут иметь поставленных ими комиссаров. Отделение упомянутых государств от Турции в период войны, видимо, произошло под влиянием английской идеологии и политики» [261, с.96–97]. Баруди также понимал, что в самой политической верхушке Советского правительства не было тогда единства в определении отношений с различными движениями на Востоке.

Поэтому Баруди далеко не все сказанное политиками, будь то Энвер-паша или Мирсаид Султангалиев, принимал за чистую монету. Вообще он весьма осторожно относился к заявлениям и высказываниям политиков. Например, после продолжительной беседы с Мирсаидом Султангалиевым он отмечает: «На мой взгляд, этот человек, хотя он и коммунист, не кривит душой в отношении к мусульманам, кажется сочувствующим им. Впрочем, политических деятелей понять трудно. Такие простосердечные, как я, люди могут и неправильно их понять и обманываться» [260, с.36]. Словом, Баруди или соглашается с мнениями своих собеседников, считая эти взгляды и суждения приемлемыми также для мусульман России, или спорит с ними, или критикует их, или комментирует со словами вроде: «Но эти слова остались для меня загадкой, может, с политическими целями были произнесены,

однако ясно, последняя его мысль сомнительна» (там же, с.46) и лишь потом высказывает свое мнение по тому или иному вопросу.

Баруди считает, что духовенству лучше всего соблюдать нейтралитет. «Нам, мусульманам, в любом случае следует соблюдать нейтралитет, поскольку мы находимся в подчиненном положении и лояльно относимся к Советскому правительству, хотя они, коммунисты, апологеты безбожия, возводят в закон оскорбление религии» [260, с.41]. По мнению Баруди, вполне допустимо участие в некоторых делах коммунистов, не теряя при этом основополагающих исламских принципов и убеждений [260, с.46]. «А если и потеряют некоторые из них,— продолжает он,— то нации в целом все же будет польза от участия мусульман в правительственной службе. От участия в разных съездах, присутствия в разных местах вера не пошатнется. Если человек не потеряет совести, то никакого вреда не будет. Я вот жил в Берлине,— отмечает он,— побывал во многих других местах. Спиртного не пил, сигар не курил, даже чай и кофе пил редко. Довольствуясь хлебом и водой, еще более духовно окреп. Так что даже если и причинят какой-то вред религии, будут вмешиваться в ее дела, народ выстоит, оставаясь тверд в вере» [там же, с.46]. Где бы, в каком бы помещении ни обучать религии, лишь бы обучать, не прекращать учебу. То, что отобрали школы, — не повод для прекращения учебы. Тут не стоит особо препираться, надо продолжать обучение, где сыщется место и представится возможность. «Приходские школы следует реформировать. Кроме религиозных дисциплин нужно преподавать математику, географию, обществоведение. Каждая школа должна быть в ведении Министерства просвещения. Нужно открыть курс для ста человек, в форме учительского института, чтобы без промедления подготовить учителей, причем религию, религиозный дух поставить во главу угла» [260, с.34].

Когда 7 августа 1920 года в Москве он встречается с приехавшим из Петрограда мухтасибом, муллою Латифуллой эфенди, на его совет ни во что не вмешиваться, что, мол, «в этой политике все — мусульмане, духовенство и все остальные должны быть нейтральными и, что бы ни испытывали, должны стерпеть, не выпрашивать у этих подачек ... мол, все равно откажут» [260, с.76–77], Баруди ответил ему: «Откажут так откажут. Нация велит нам просить, с чем-то и обратиться, заявить о себе. Здание Духовного управления отбирается у нации, объявили его музеем. Членов Управления оттуда попросят. Объявили незаконным препода-

вание религии в школах. Нация ждет от нас разрешения этого вопроса, защиты ее прав. Оправдано ли, нет ли это ожидание, мы должны прислушиваться к этим требованиям. Независимо от того, будут ли итоги утешительными, наша задача — потребовать восстановления первоначального порядка и взять на себя трудности хлопот в этом деле» [261, с.77].

«Какие бы трудности ни испытывал человек, он не должен терять надежды на Аллаха. Даже в крайнем, критическом положении, бывает, находится выход, достигается победа. Мир Ислама полон надежд на будущее, когда все образуется. Если мы не увидим этого — увидят те, кто моложе нас» [260, с.46].

В воскресенье 1 августа 1920 года он встречался с членом Комиссариата по делам национальностей Советского правительства Мирсаидом Султангалиевым, который приходился ему родственником²⁸.

Баруди рассказал ему о том, что проблема Востока очень важна для мусульман и что его священная обязанность по должности — заботиться о его народах. Советское правительство должно помочь мусульманам, а мусульмане, со своей стороны, обязаны доброжелательно относиться к правительству. Для разъяснения своего тезиса он указал на ряд важных пунктов: 1. Советы всех уровней не должны нападать безнравственным образом на веру мусульман; 2. Надо предоставить мусульманам свободу открывать на собственные деньги школы и медресе, преподавать религиозные предметы, никоим образом не притеснять их в этом; 3. Здание Духовного управления, построенное на деньги самих мусульман, должно быть со всем оборудованием в руках мусульман, не отбираться никакими правительственными учреждениями. Захват этого здания военными властями или для музея тревожит мусульман, оскорбляет их религиозные чувства; 4. Все духовные служители мусульман, от муэдзина до муфтия, избраны народом, 99 процентов которого составляют бедняки, крестьяне и рабочие. Поэтому правительство также должно признать их народными слугами и освободить от воинской и других повинностей; 5. Мусульманских солдат следует по большей части использовать для освобождения Востока от англичан; 6. Формулировка «красные муллы» вредит политике правительства, поскольку разделение мулл на два лагеря служит отчуждению большей части от правительства, что не самое лучшее для последнего. Правительство должно смотреть на каждого муллу как на своего гражданина. Регистрация актов рождения, помолвки, развода,

смерти в волостях весьма непродуманна и неудобна. Следует вести записи в каждой деревне, поручив это дело самим муллам, которые через неделю или пятнадцать дней будут передавать ведомости в волости. И людям будет проще.

Поскольку беседа по указанным вопросам продлилась довольно долго, стороны договорились изложить вышесказанное в письменном виде.

Баруди высказал сожаление по поводу расстрела чехословаками Мулланура Вахитова, который, будучи образованным, деятельным, обладающим ораторским искусством человеком, мог бы занимать в правительстве высокие посты и горячо защищать мусульман. На наш взгляд, и сам Мирсаид Султангалиев остро переживал эту потерю. «Все было намного сложнее, — пишет историк Б.Ф.Султанбеков. — Мирсаид Султангалиев, человек, вошедший в историю XX века как создатель теории революции в «третьем мире» и отец «нацкоммунизма», постоянно подчеркивал, что он ученик Мулланура Вахитова, и вплоть до начала 20-х его идеи — развитие мыслей и планов трагически погибшего учителя. Во всяком случае, Вахитов никогда не был сторонником безоговорочного подчинения национального движения подновленным имперским структурам большевистского, советского государства, создание которых он предвидел и даже успел частично увидеть» [199, с.32 — 33].

По мнению Баруди, ошибкой было также убийство красными муллы Габдуллы Апанаева, вследствие чего мусульмане потеряли нужного человека, который мог бы в будущем стать очень полезным Советскому правительству. Не секрет, что последний был его единомышленником и другом. «Скоропалительно действовали. Я не успел приехать. Когда вернулся, вычеркнул многих из списка осужденных на расстрел, ответил Мирсаид эфенди, — пишет Баруди. — Месячное пребывание в Москве было трудновато, но небесполезно...» [260, с.36; 260, с.48].

Разумеется, Баруди не мог позволить себе тратить большие деньги за проживание в гостинице, он всегда останавливался у своих знакомых. Чтобы жить в номере или в другом месте, нужно выложить сто тысяч рублей. «Эти люди (его знакомые. — М.Ю.), не требуя вознаграждения и не напоминая об оказанных услугах, уважают нацию, проявляя большое уважение ко мне и моей супруге. Они ясно дали понять, что никаких денег не примут. И сами они, и их семьи помогли нам в нашем деле. Пусть Аллах поможет им в их религиозных и жизненных делах. Горемыки, они в

прежние времена вели обширную торговлю каракулем и достигли благоденствия. В прежнюю нашу поездку в 18-м году мы останавливались у Карамышевых, еще тогда им сопутствовала удача в торговле и они жили в достатке. За эти последние годы все их достояние, обращенное в товары, их деньги были конфискованы. В руках у них мало что осталось ... заводы перешли в государственное владение, а сами Карамышевы трудятся там в качестве чернорабочих, тем и кормятся» [260, с.48].

Во время переговоров Баруди с властями в Москве много услуг оказал ему вышеупомянутый Загид Шамиль. На наш взгляд, это вполне естественно. Живший, работавший в Казани и в двух российских столицах, хорошо разбирающийся в тогдашней политической обстановке, он был незаменимым помощником для Баруди. По справедливому замечанию Б.Ф.Султанбекова, Мухаммедзагид Шамиль являлся «одной из самых крупных фигур умеренного крыла политического движения мусульман России в начале XX века» [198, с.48].

«Этот человек готов прийти на помощь каждому,— пишет Баруди.— Особенно инициативен при решении общественных и национальных дел. С давних времен он известен своим прекрасным характером. Он ходил ко многим адвокатам с моим прошением, подготовил все необходимое, невзирая на трудности. Отказался от оплаты за услуги. Все же я оставил десять тысяч рублей Ибрагиму эфенди Карамышеву для передачи за сумму, израсходованную на адвоката, а также на ящика. Примет ли, нет ли? Я сказал: «Отдадите ему после отъезда. Скажете, что обратно не возьмете» [260, с.48].

Баруди был человеком, глубоко верующим в Бога. Для него существование сотворенных вещей есть не что иное, как существование творца; все исходит из божественной сущности, чтобы в конце концов в нее возвратиться. На наш взгляд, Бог не только открывался ему как иное, высшее, безмерно превосходящее его абсолютное начало; но вместе с тем Он открывался ему как источник и первая основа его собственного бытия. Он Сам есть его бытие. Будучи его творением — творением из горсти земли, бессильным и ничтожным созданием ежесекундно, без Его творческой силы, готовым кануть в небытие, он вместе с тем сознавал себя «образом и подобием Бога», ибо Он Сам светил не только ему, но и в нем самом. Любое благое дело, требующее самопожертвования, должно совершаться с верой в высшее, пишет он.

Эти высокие цели способствуют счастью человека, могут при-

дать ему отваги и подвигнуть на благородные поступки, ради которых он не пожалеет ни себя, ни своего имущества. Такие высшие ценности возможны лишь после кончины, в вечной жизни. «Воспитание и нравственное очищение придают человеку духовную силу и здоровье, делают ум острым, способным противостоять с помощью полезных знаний безнравственности. Человек может либо предаваться неумеренным наслаждениям и, будучи распущенным либо не умея противостоять натиску обстоятельств, будет раздавлен ими и потеряет себя, или же проявит выдержку и будет противостоять этим двум опасностям и найдет в этом удовольствие. И эта выдержка укрепит его веру, и он будет способен, помня о бренности мира, сохранять себя в равновесии» [260, с.43]. «Наслаждения и блага бренной жизни не имеют цены в судный день. Если человек всегда будет помнить о кончине и загробной жизни, если уверует в мимолетность наслаждений, то, помня о предстоящем, будет готов жертвовать всем. Он познает тщету бренной жизни, будет стараться, зная о краткости своего бытия, не нарушать нравственных принципов» [260, с.43].

Итог: мусульманин должен всегда помнить о смерти, не должен забывать, увлекаясь преходящими наслаждениями, о вечности, о духовности, терять свое лицо и достоинство, предаваясь излишним волнениям и расстройствам. Все временно, преходяще (259, с.43). Поэтому вера в личное бессмертие, в загробную жизнь для Г.Баруди являлась условием и логической, и нравственной допустимости веры в смысл жизни. Если можно отыскать смысл жизни в самой жизни, то не иначе, как только в исполнении цели, указываемой нравственным законом. Следовательно, условием подлинной, а не только относительной разумности жизни является не только разумное осуществление каких-либо целей, но чтобы и цели эти в свою очередь были разумны.

В ноябре 1918 года муфтий Г.Баруди становится председателем Диния Назарияте (религиозного департамента) в Милли Идаре, находившейся в Уфе.

Большевики, однако, вели по отношению к мусульманским народам России довольно сложную и гибкую политику. С одной стороны, они стремились задуть собственные инициативы мусульман и уничтожить первые ростки их демократической государственности, вынуждая лидеров мусульманских движений к политической эмиграции (такова была судьба А.З.Валиди, Г.Исхаки, С.Максуди и др.); с другой стороны, большевики обещали «тру-

дящимся мусульманам» защиту их прав, свободу вероисповедания, равенство со всеми гражданами Советской России и, спекулируя лозунгом права наций на самоопределение» в его ленинской трактовке, вели поистине бесовские акции с перекройкой границ, земель, переселением народов и их разделением на группы разного «статуса». И хотя эта система большевистского «национального-государственного строительства» имела отношение ко всем народам страны, все же с самого начала было заметно особое внимание власти к «исламскому фактору». Не случайно Турция первой в мире признала Советскую Россию.

Политические расчеты большевиков на революционный порыв российских и зарубежных мусульманских лидеров неизбежно должны были вступить в противоречие с их атеистическими взглядами. Из истории России мы знаем непреложную истину: для того чтобы лишить полномочий любое учреждение или ведомство, правители всегда прибегали к его реорганизации. Так оно и произошло. В январе 1918 г. был издан декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», а также о передаче решения вопросов, связанных с религиозной деятельностью мусульман, Народному комиссариату национальностей. Декрет устанавливал прямой административный контроль над жизнью российских мусульман. На основании этого декрета религиозным объединениям отказывалось в праве быть юридическими лицами, их ведомства просвещения и финансов упразднялись. Эти решения делали Национальное управление мусульман Внутренней России и Сибири фактически беззащитными перед властями и лишали возможности его лидера муфтия Баруди оказывать эффективную помощь мусульманским общинам как в материальном, так и в духовном сферах, а также, что особенно важно, в области образования.

Характерно, что решения Советской власти об отделении церкви от государства, а школы — от церкви встретили понимание некоторой части общественности. Тем более многих, особенно в сельской местности, соблазняла возможность поживиться за счет церковных земель и другого имущества. Однако практические шаги в этом направлении вели не к разумному разделению сфер влияния государства и религиозных учреждений, а начали сводиться к террору по отношению к священнослужителям и к конфискации имущества. Естественно, это вызвало негативное отношение религиозных структур разных конфессий к власти.

Татарские муллы, особенно та их часть, которая была связа-

на с медресе, встретили новые порядки благожелательно, и на первых порах даже появились «красные муллы», активно агитировавшие за Советы. Однако по мере укрепления власти отношение к религиозным учреждениям становилось все жестче.

Милли Идаре было распущено большевиками и некоторые его члены, включая Г.Баруди, уехали в Западную Сибирь, в город Кизил-Яр (Петропавловск). В марте 1919 года, когда в Уфу вошла белая армия, Г.Баруди вернулся в Уфу, но 3 апреля 1919 года город перешел к большевикам.

Здесь, в Уфе, до своей кончины он оставался муфтием. Как отмечает Абдулбари Баттал, из-за большого авторитета Г.Баруди, причем не только среди российских, но и зарубежных мусульман, большевики не осмелились подвергнуть его репрессиям и к многочисленным своим преступлениям не захотели добавить еще одно.

Вся жизнь Г.Баруди была посвящена служению своему народу и она насыщена примерами гражданского мужества и самоотверженности. Вот только один из них: «1921 год. Россия переживает страшный голод. В это критическое для страны время летом с 4 июня по 6 июля Г.Баруди совершает поездку в особо пострадавшие от засухи уезды Уфимской губернии — Белебей и Стерлитамак. Его повседневные дневниковые записки показывают, что он тяжело переживал хаос и разруху, которые явились результатом катастрофы 1917 года, когда значительная часть населения твердо верила, что с революционным крушением старого порядка и водворением нового демократического и социалистического порядка цель жизни сразу и навсегда будет достигнута. Добивались этой цели с величайшей настойчивостью, страстностью и самоотверженностью, без оглядки калечили и свою, и чужую жизни. И когда цель была достигнута, старые порядки низвергнуты, равенство, казалось, достигнуто, тогда выяснилось, что мир не только не был спасен, не только жизнь не стала осмысленной, но вместо прежней относительно налаженной и устроенной жизни наступила полная и совершенная бессмыслица и хаос.

Его любимое детище — медресе превращено властями в постоянный двор. Имамы и муэдзины во многих местах призываются на военную службу, даже забираются чернорабочими [258, с.73]. Во время отсутствия Баруди все его имущество было сожжено. «Все домашние вещи, вся одежда, за исключением той, что на домочадцах, вся посуда, все предметы — все превратилось в пепел. Вот почему народ невзлюбил красных, ведь такие события определяют враждебное отношение к коммунизму», — пишет он

[259, с.121 — 122]. Он хотел изменить к лучшему политические, социальные условия жизни народа, улучшить тот социально-политический строй, от несовершенства которого гибнет мир, добиться царства правды и счастья на земле, внося в жизнь истинный смысл, но совершенно иными средствами и методами, которые были применены в начале XX века. «Мы выработали идею постепенного действия, считая свойственный социалистам метод разрушения неприемлемым», — пишет он [261, с.34].

В результате посещения голодающих районов Башкирии появляется личное послание муфтия — ходатайство, состоящее из семи разделов, в котором на основе увиденного и услышанного, неоспоримых фактов аргументированно доказывается необходимость немедленного государственного вмешательства по оказанию чрезвычайных мер для спасения голодающих. Это ходатайство муфтия переводится на русский язык и адресуется Председателю Народных Комиссаров В.И.Ленину, комиссару по делам национальностей И.В.Сталину, народному комиссару продовольствия А.Д.Цурюпе и председателю ВЦИК М.И.Калинину. В настоящее время это послание-ходатайство как архивный документ хранится в Центральном государственном историческом архиве Республики Башкортостан (9, с.154).

Мы не можем ни утверждать, ни отрицать, что послание дошло до адресатов. Содержание этого документа могло быть доведено до сведения руководителей государства иным путем. Не исключена возможность и того, что Г.Баруди — законно избранный муфтий, наделенный определенными полномочиями, смог добиться необходимой аудиенции. Известно, что в течение всей осени того года до декабря, вплоть до своей кончины в Москве, он добивался принятия правительством чрезвычайных мер для облегчения участи пострадавших, и до последних дней своей жизни коротал путь между Казанью и столицей. Но несомненно одно — голоса эти в Москве были услышаны. По крайней мере, начиная с августа 1921 года, Советское правительство не чинило никаких препятствий представителям Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири по оказанию помощи голодающим Поволжья и Приуралья. Смерть застала его в разгар работы по организации фонда помощи голодающим. В связи с голодом и разрухой некролог не был опубликован. Единственная статья — некролог о Г.Баруди, — как свидетельствует А.Баталл-Таймас, была написана Фуатом Туктаровым в русской газете «Последние новости», выходящей в Париже.

Могила Галимджана Баруди находится на татарском кладбище г.Казани недалеко от могил Габдуллы Тукая, Хусаина Ямашева, Каюма Насыри, Шигабутдина Марджани.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Хотя на самом деле это был пятый по счету мусульманский съезд, в историю он вошел как Первый, поскольку был созван после Февральской революции (как тогда понималось в новой эпохе — М.Ю.).

² *Абдул-Газиз Давлетшин* (1861 — ?) — дворянин, председатель Петербургского Мусульманского благотворительного общества (1907 — 1910 гг.), генерал-майор, член Туркестанского комитета Временного правительства, командующий войсками Туркестанского военного округа. После недолгого пребывания в Ташкенте вышел в отставку из-за разногласий с Советами рабочих и солдатских депутатов.

³ *Алимарданбей Топчибашев* (1862 — 1934) — юрист, журналист, издатель, депутат I Думы, один из основателей партии «Иттифак-аль-муслимин», член ЦК. После Февральской революции возглавлял Мусульманский национальный комитет.

⁴ Карый — отец Корана.

⁵ На наш взгляд, Г.Баруди, как всегда, несколько скромничает. Выпускники медресе «Мухаммадия», — как свидетельствует М.Галиев, в деле распространения своих знаний не ограничились лишь рамками Внутренней России, они работали в Средней Азии и Сибири, для народов этих регионов они открыли многочисленные школы по новому методу. Например, по просьбе хана Хивы Асфандияра Г.Баруди посылает туда в качестве преподавателя Тауфика Биккинина, окончившего высшую ступень медресе «Мухаммадия» в 1905 г. (269, с.162). Выпускники медресе Зариф Башири в городе Капан в Казахстане (Галды-Курганская область), Вали Минхаджев в городе Бишкек (Фрунзе) в Киргизии, Гыйрфан Субханкулов в Наманганской области открывают школы по новому методу (269, с.162).

⁶ *Алкин Ильяс Саидгиреевич* (1895 — 1937) — деятель национально-освободительного движения. В 1917 — 18 гг. председатель Харби Шуро. Депутат Милли Меджлиса (1917 — 18), заместитель председателя. Вместе с Г.Шарафом участвовал в разработке проекта Урало-Волжского Штата. После запрещения деятельности Харби Шуро (1918) член Комитета учредительного собрания, член бюро и товарищ председателя. В 1919 г. перешел на сторону Советской власти. Начальник штаба башкирских войск, военный комиссар Башкирской республики. С 1920 г. на научной и педагогической работе в Москве, с 1922 г. в Коммунистическом университете трудящихся Востока, профессор. Необоснованно репрессирован; реабилитирован посмертно.

⁷ Большинство казанских тюрок проживало в Предуралье, в европейской части российской империи. Русские называли эту часть Внутренней Россией. Среднеазиатскую часть империи, присоединенной к России в XIX в., называли Внешней Россией. Однако, учитывая, что часть казанских тюрок проживала с древнейших времен по ту сторону Уральских гор, в Сибири и интенсивно селилась туда в годы Столыпинской аграрной реформы, то название органа обозначилось — Духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири.

⁸ Название менялось: с 1796 — Оренбургское Духовное Магометанского закона Собрание, в 1846 — 1917 — Оренбургское Магометанское Духовное Собрание (ОМДС), но суть и назначение оставалось неизменным вплоть до созыва Первого всероссийского мусульманского съезда. Оно было создано в связи с изменением политики правительства после Крестьянской войны 1773 — 1775 гг. в сторону веротерпимости, по просьбе Уфимского наместника О.А.Игельстрома как государственное учреждение для «испытания» лиц духовного звания из башкир и татар и отбора среди них «благонадежных», с целью использовать их в государственных интересах («умиротворение» башкир, продвижение российской государственности в Среднюю Азию и Казахстан). В начале полномочия этого учреждения распространялись на территорию Уфимского наместничества и Оренбургской губернии (позже на всей территории России, кроме Таврического наместничества). Духовное собрание было приравнено в основной деятельности к средним судебным учреждениям. С 1810 г. оно подчинялось местной администрации и Главному управлению духовных дел иностранных исповеданий.

⁹ Текст заявления-протеста напечатан полностью в журнале «Казань» (№ 2/1998, с.79). Мы здесь приводим, на наш взгляд, наиболее важные три абзаца.

¹⁰ Речь идет о Череванском В.П., миссионере, авторе двухтомного «Мир Ислама и его пробуждение». — Ч.1 — 2, СПб., 1901.

¹¹ Мы полагаем, что железнодорожная магистраль в ту пору была у чехов, которые и парализовали тогда движение по ней.

¹² Правда, рождение Габдеррашида Ибрагимова многие историки относят также к 1857 году. Но как известно, в 1920 году он уехал за границу.

¹³ Следует отметить, что выдающийся памятник восточной письменности куфический Коран, пользовавшийся репутацией одной из священных реликвий мусульман, был свое время исследован в Самарканде наставником Баруди Ш.Марджани (248, с.117).

¹⁴ Особым распоряжением по делам национальностей, опубликованным в газете «Знамя революции» от 30 января 1918 года, мусульманам Туркестана был возвращен древний Коран османа, увезенный «царскими колонизаторами» из Самарканда; объявлено, что башня Сююмбике в Казани передается в полное распоряжение мусульманского трудового народа в лице Мусульманского социалистического комитета». См.: Культурное строительство в Татарии. 1917 — 1941. — Казань, 1971. — С.55.

¹⁵ Если для мусульман Туркестана и Кавказа были некоторые послабления, то для поволжских возобладал атеистический курс.

¹⁶ Речь идет об Оренбургском Духовном собрании, основанном в Уфе в 1788 г. после Февральской революции, переименованном в Духовное Ведомство Национального управления мусульман Внутренней России и Сибири, определением состава и компетенции, установленных на I Всероссийском мусульманском съезде в Москве.

¹⁷ Амина Мухутдинова (1893 — 1944) — заместитель наркома юстиции ТАССР в 1920 — 1921 гг.

¹⁸ Гисмати (Гыйсмәти) (Гисматуллин) Габдулла Тухватуллович (1883 — 1938) — журналист, полит. деятель. С 1907 на журналистской работе в газ. «Йолдыз», «Кояш», «Вақыт», ж. «Тәрбия», «Мәктәп», «Ак юл». В 1918 — 20 рук. Петрогр. мусульм.секции Наркомата ин.дел, в 1920 — 24 комиссар Коммунистич.ун-та

труд.-ся Востока (Москва). В 1924 — 26 нарком просвещения. В 1928 — 30 управляющий Центр.стат.управления Башкирской АССР. Автор учебников по физике, экон.географии Башкирской АССР для ср.школ. Необоснованно репрессирован; реабилитирован посмертно.

¹⁹ Зариф Амирхан (1853 — 1921) был имамом в 6-й мечети. Отец писателя Фатиха Амирхана.

²⁰ Преображенский Евгений Алексеевич (1886 — 1937) — член РСДРП с 1903 г. 1920 г. — секретарь ЦК РКП(б).

²¹ Шамигулов Гали (1890 — 1959) — рабочий, член РСДРП (с 1910 г.) большевик. Член Оренбургского ВРК, губернский комиссар по делам национальностей (1918 г.), политработник.

²² Баракатулла Мухаммад (1858 — 1927) — профессор, в 1902 г. эмигрировал из Индии. Премьер-министр Временного правительства свободной Индии, созданного в Кабуле в 1915 г. группой индийских революционных эмигрантов. Член партии Индийского национального конгресса. 7 мая на встрече группы индийских революционеров с Лениным передал неофициальную просьбу афганского правительства оказать Афганистану помощь в борьбе против Великобритании. Находился в России в 1919 — 1920 гг., вел пропаганду среди мусульман.

²³ Энвер-паша (1881 — 1922) — один из лидеров младотурок, глава триумвирата, управлявшего Турцией в годы I мировой войны. В 1918 г. после падения режима уехал в Европу. В августе 1920 г. по инициативе Сталина приехал из Германии в Москву, где заинтересовал большевистское руководство планами создания широкомасштабного мусульманского движения для борьбы против Великобритании. По некоторым данным, встречался с Лениным и получил от него поручение содействовать установлению Советской власти в Бухаре.

²⁴ Мамед Эмин Расулзаде (1884 — 1955) — публицист, возглавлял партию «Мусават» (Равенство).

²⁵ Абдур Рабб Барг (1875 — 1962) — один из инициаторов созданной в декабре 1919 г. в Кабуле Индийской революционной ассоциации. Летом 1919 г. прибыл в Москву, встречался с Лениным.

²⁶ Ахмед Джемаль-паша (1872 — 1922) — военный, один из лидеров младотурок, с 1920 г. военный советник в Афганистане.

²⁷ Халиль-паша (1882 — 1957) — генерал, командующий группой турецких войск в Закавказье (1918 г.), представитель турецкого правительства для установления неофициальной связи с Советским правительством. Прибыл в Москву весной 1920 г.

²⁸ Жена Мирсаида, Фатима — дочь Ахмета бин Салима Ирзина, приходилась жене Баруди двоюродной внучкой (внучкой тети со стороны отца — М.Ю.) [260, с.37].

**ФОРМИРОВАНИЕ
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИХ ВЗГЛЯДОВ
Г. БАРУДИ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ
ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

**Формирование и становление
мировоззрения Г. Баруди**

Формирование общественных и просветительских взглядов Галимджана Баруди непосредственным образом связано с его биографией, т.е. с той средой и обстановкой, в которых прошли его детские, юношеские и отроческие годы. Он яркий представитель своей эпохи. По своему происхождению он выходец из городского торгового класса, более подвижного, более восприимчивого к иной этнокультурной традиции, чем остальные слои населения; рано начавший выходить за пределы привычных воззрений.

Стремление установить контроль над жизнью мусульманской общины и использовать мусульманское духовенство против религиозного нонконформизма порождало среди них тенденции приспособления к нему и его идеологии, что находило выражение в первую очередь во взглядах части мусульманского духовенства, сотрудничавшего с властями. Чувство самосохранения, выработанное в мусульманском обществе в условиях давления со стороны государства, а также угроза русификации также играли в этом немалую роль.

Социализацию Баруди прошел в этнической смешанной среде, что позволило впитать в себя различные культуры. Это был — в социально-культурном смысле — человек прогрессивных передовых взглядов, восприимчивый к новизне, широко эрудированный.

Общеизвестно, что с раннего средневековья российское государство представляет собой образец исламо-христианского пограничья, в рамках которого, с одной стороны, происходит социокультурное и этнокультурное взаимопроникновение обеих общин, а с другой — консервация собственных традиций, что в конечном итоге обуславливает их отчужденность друг от друга.

Благодаря тому что этнос и религия у татар на стыке веков часто отождествлялись, религиозные и этнические границы стирались, их стремление к сохранению своего «мусульманского тождества в конечном счете влияли на повышение у них национального самосознания, на постижение ими необходимости добиться социального и культурного равноправия с русскими».

Жизнь и деятельность Баруди — это подвижничество интеллигента во имя благосостояния и процветания своего народа.

В прежних кадимистских (*кадим* — старый) мектебах ученики занимались круглый год. Шакирдам из деревни, чтобы съездить домой, давали неделю или полторы в общей сложности за весь календарный год, кроме пятниц и праздничных дней, во время проведения ими двух крупных мусульманских праздников. Каникулы учащихся за весь учебный год составляли не более 3 недель. Как и все дети того времени, Галимджан до зимы выучил алфавит. Зимой начал чтение Хафтияка (1/7 часть Корана) по слогам. К весне уже по слогам пытался читать небольшие суры Корана. В следующем году он уже мог читать на тюркском. Через некоторое время он прочел всю доступную учебную литературу той поры, написанную на старотатарском и тюркском языках; такие произведения, как «Бедэвам» (Мусульманская схоластика); «Тэкый гажәп», «Кисекбаш», «Йосыф китабы» (Книга о Йусуфе), которые были у имама Пороховой слободы Нургали Махдума ибн Абдурракиба — первого наставника Г. Баруди (252, с. 15). Во втором году учебы зимой его уже переключили на арабский. Последовало чтение арабоязычных «Шурут-ус Салават» (Условия молитвы), «Тагълим-әс Салават» (Знания о молитве), «Фикхе Кәйдани» (Мусульманское право Кайдани), «Шаригат-ул ислам» (Свод законов Ислама). Даже кое-какие отрывки из вышеназванных книг приходилось учить наизусть [252, с. 15]. Не ограничиваясь одним иностранным — арабским, заставляли зубрить ираноязычный «Фарызи чайн». Чтобы облегчить учебу и разгрузить ученика, запрещалось обучение письму на родном языке, но в то же время, не задумываясь, заставляли зубрить отрывки по вопросам фикха на двух, непонятных детям, иностранных языках.

По степени трудности некоторые тюркоязычные произведения не уступали арабо- и ираноязычным. Например, восьмилетнему Галимджану приходилось учить «Мәғрифәтнамә» (Книга о просвещении) Ибрагима Хаккий, «Мухаммадия» Мухаммада Челаби [252, с. 15]. Как отмечает Юсуф Акчура: «Естественно, из этих произведений, включающих в себя сведения по литературе, суфизму, философии, мало что могло понять несчастное дитя» [252, с. 15].

За четыре года обучения в медресе Галимджан научился чи-

тать на тюркском и арабском языке и получил максимум сведений по мусульманской религии как в теоретическом, так и в практическом аспекте. Чтение Корана нараспев было обязательно лишь для будущих мулл. До 1866 года Галимджан три раза прочитал Коран. Арифметика, история и география как предметы не преподавались. Как отмечает Юсуф Акчура, за четыре года пребывания в школе с 1862 по 1866 год он научился читать Коран без ошибок. Но вместе с тем он тут же добавляет, что из изученных им за четыре года книг на арабском и персидском, он мало получил пользы в смысле изучения языков [252, с.16]. Из этого следует, что эти годы были потрачены Г.Баруди на механическую зубрежку этих двух языков. С 1866 года он начинает изучать арабский язык как учебный предмет. В третьей главе мы подробно рассмотрим, как происходило первоначальное изучение арабского языка по книгам «Бидан» (Знай) и «Шархе Габдулла» (Комментарии к книге по морфологии, написанный Габдуллой), от которых как от методических пособий будущий реформатор был далеко не в восторге. Но нет худа без добра. Изрядно помучившись над этими «учебниками», он подвергнет критике программу и содержание обучения в старой кадимистской школе, напишет большое количество превосходных учебников, и не только для изучения языков, но и по многим другим дисциплинам.

Составитель адресного календаря известный писатель Фатих Халиди еще в XIX веке перечисляет около десяти школьных учебников Галимджана Баруди [341, с.20]. Здесь отметим лишь, что после «Гавамила» (Частицы управления) он изучал «Анмузадж» (Образцы). По свидетельству Ю. Акчуры в те времена мало кто дочитывал эту книгу до конца, но Галимджан потратил на эту книгу год, полностью одолел ее, хотя и изрядно помучился два месяца над ее комментариями [252, с.20]. По всей вероятности, преодоление этой книги заставило его поверить в свои силы, ибо после этого, как отмечает Ю.Акчура, изучение арабского языка приносило ему не мучения, а удовлетворение [252, с.20].

Когда ему было 15—16 лет, он уже неплохо знал арабский язык. В эти годы он с большим удовольствием и желанием прочитал библиографический свод турецких ученых «Аш-шакаи ан-Ноғмания фи ахвади голями ад-даулатт-ил-госмания» (Тернии Нугмана в изучении жизни ученых Османского государства).

Он стал доставать у ученых людей такие известные произведения, как «Алтын бармак» (Мусульманская догматика), «Тарих ат-Табари» (История Табари), «Мират Каинат» (Зеркало сущего), а также географические труды стамбульских ученых [281, с.34 — 35]. Эта литература, хотя и разнообразная и не однозначная по своей тематике, содержанию и значению, заметно расширила кру-

гозор будущего ученого, побудила его всерьез заниматься проблемами обучения и воспитания и подтолкнула его к сопоставлению и сравнению способов и методов обучения в иностранных и отечественных школах. Биографы единодушны в том, что уже в эти годы, когда ему было 15—16 лет, он заинтересовался основательно постановкой учебного дела в мектебах и медресе. И уже с того отроческого периода духовное развитие Галимджана хазрата шло тем путем, какой характерен для людей, увлеченных миром знаний [281, с.36].

Одевался он просто, не отличался щегольством, много денег тратил на покупку книг.

В становлении характера Баруди велика была роль его отца.

Его отец был великодушным, верным национальным традициям, искренним и прямодушным, типичным представителем татарского народа. Он не отказывал сыну в деньгах для приобретения книг и Галимджан при любой возможности покупал их. В те времена не была организована продажа книг в магазинах, были лишь отдельные продавцы, привозившие книги из разных стран. Но тем не менее здесь можно было найти немало книг, изданных в Стамбуле, Крыму, Азербайджане и в Туркестане. Стамбульские газеты приходили не день в день, а раз в неделю или в десять дней.

Поскольку никто не ориентировал его, какую литературу собирать, он приобретал любую, попавшуюся ему на глаза книгу. Все книги он читал с огромным интересом. Это свободное чтение значительно расширяло кругозор и познания, а также мировоззрение будущего ученого. До отъезда в Бухару у него набралось немало книг. Еще в период изучения книги «Мулла Жами» его наставник Нургали Хальфа подарил ему часть книг и попросил сбегать их. Возвращаясь из медресе домой или по пути в медресе, Галимджан эфенди повторял заученное из этих книг.

Творчество Баруди вобрало в себя, переосмыслило и развило многие элементы мировой культуры. Непосредственным теоретическим источником деятельности Баруди явилась передовая восточная, европейская, русская культура и философия. Будучи всесторонне образованным человеком, он изучал историю, литературу и религию не только своего народа, но и соседних государств, был сведущ и в науках естественного цикла: географии, физике, химии и биологии.

В личной библиотеке Баруди имелась литература на многих языках мира, разнообразная по тематике и содержанию. Подавляющая часть их — гуманитарного направления. Он использовал работы известных арабских и персидских авторов: ибн Халдуна, ат-Табари, ибн аль-Араби, ибн Теймийа, Алишера Навои, Джалалутдина Руми, Фахретдина Рази, Абулька-

сима Фирдоуси, Муслихиддина Саади и др. Высоко оценил он многотомную историю ибн Халдуна, великого ученого своего века, оставившего правдивые сведения об истории ислама.

На формирование его философских и, в частности, эстетических взглядов существенное влияние оказала европейская культура. Общественно-просветительский и литературно-публицистический журнал «Шура», издаваемый с 1908 по январь 1918 года в г. Оренбурге на татарском языке 2 раза в месяц как приложение к газете «Вақыт», в течение десяти лет в своих 240 номерах смог дать материалы почти о всех крупных европейских ученых, писателях, поэтах, философах, историках и др.

Баруди хорошо знал историю и литературу своего народа. Большое значение для его духовного развития имели произведения его предшественников — Мауля Кулуй, Габдеррахима Утыз Имяни, Таджетдина Ялчигула, Абелманиха Каргалый, Хиббатуллы Салихова, Габделжаббара Кандалий, Шамсетдина Заки, Гали Чукрый, Мифтахутдина Акмуллы и др. Произведения этих авторов встречаются в его личной библиотеке, с пометками на полях, сделанными рукою Г. Баруди.

Конец XIX — начало XX вв., когда разворачивалась общественно-политическая и просветительская деятельность, пришлось на пик духовного пробуждения татарского народа. На этом же поприще работало немало таких крупных деятелей, как Абдуррашид Ибрагимов, Гаяз Исхаки, Атаулла Баязитов, Ризаэтдин Фахретдинов, Юсуф Акчура, Муса Бигиев и другие. Несомненно, что Баруди испытал на себе значительное влияние Исмаила Гаспринского, известного лидера реформ школьного образования у татар.

Баруди импонировал лозунг тюркизма, который печатал на первой странице своей газеты «Тарджеман» И. Гаспринский: «Единство в языке, мысли, деле»¹. С самого зарождения среди тюркских народов и вне ее тюркизм выступал как идеологическое течение, направленное и в Османской и Российской империй против унитаризма, на сохранение своей самобытности: национальности, культуры, языка, веры и т.д. Известный российский тюрколог В.А. Гордлевский определил тюркизм в смысле народничества, как течение, которое в султанскую эпоху преследовалось как противоречащее исламу [71, с.79; 181, с.500].

В области просвещения вообще и в реформировании старых конфессиональных учебных заведений татарского народа Баруди целиком разделял концепцию Гаспринского. Вырастить новое поколение, которое было бы образовано на уровне русской интеллигенции, чтобы оно могло постоять за себя, поспорить, потребовать свои права — таково было стремление и главная цель.

Баруди и его единомышленников. Этой цели можно было достичь только воспитанием и обучением.

Среди крупных мусульманских ученых, оказавших влияние на формирование его взглядов, необходимо указать на одного из крупнейших мыслителей арабо-мусульманского средневековья, философа и теолога, суфия и поэта Абу Хамида аль-Газали (1058 — 1111), оказавшего большое влияние не только на развитие арабо-мусульманской культуры и идеологии, но и на средневековую европейскую мысль². Главный труд Газали — его знаменитое четырехтомное «Ихйа' улум ад-дин («Воскрешение богословских наук»). Книгу эту Газали, видимо, и сам считал наиболее важной, ибо параллельно арабскому оригиналу написал еще и сокращенную, облегченную ее редакцию на персидском языке, носящую название «Кимийа-йи саадат» («Философский камень счастья») или «Чахар китаб» («Четыре книги»), поскольку она состояла из четырех разделов. Последняя была широко распространена у мусульман Поволжья и Приуралья. Многие татарские муллы, получившее образование в Бухаре и знающие персидский язык, предпочитали ее арабскому оригиналу. Популярность этих книг всегда была исключительно велика. И не случайно известный исламовед И. Гольдциер заметил, что, «если бы после Мухаммада мог быть Пророк, то это был бы, конечно, ал-Газали» [358, с.106]. На наш взгляд, в этом нет ничего преувеличенного.

Практически ни одна серьезная работа по исламу у российских мусульман не обходилась без упоминаний о Газали и без ссылки на его произведения. Например, Ш. Марджани поддерживает критику аль-Газали мусульманских теологов-традиционалистов, отрицавших математические науки и логику. Но вместе с тем он упрекает Газали за недооценку им метафизики [359, с.333].

Газали оказал большое влияние на развитие дореволюционной татарской общественно-философской мысли. Поэт-просветитель Мифтахетдин Акмулла пишет:

О каждой науке много стихов и книг,
Посмотрите, как величавы их хозяева,
Кто не обратит внимания на таких мужей,
как Газали, —
И сами ведь о том знаете — божьи рабы³.

До революции в Казани издавались, хотя и с сокращениями, многие труды Газали. Ахмад-Заки Валиди, получивший широкую известность как историк, тюрколог, глубокий знаток общественной мысли Востока, России и Запада, пишет в своих воспоминаниях: «В десять лет я знал дату смерти Газали — 505 год хиджры или 1111 год по христианскому летоисчислению. Мой отец хотел

умереть в 63 года, как Газали и наш Пророк» [52, с.21 — 22]. На первую, подаренную Зайнуллой Расулевым золотую десятирублевую монету, Валидов купил один из трудов Газали по критике теологии — книги об исламском обществе и философии [52, с.34].

Риззэтдин Фахретдинов в 1909 году выпустил монографию, посвященную имаму Газали [334]. По всей вероятности, Г.Баруди познакомился с трудами Газали, будучи еще шакирдом, у себя на родине.

Есть все основания полагать, что главные идеи суфизма, которыми пронизана концепция Газали, прежде всего идея «тарика», мистический путь религиозно-этического самосовершенствования человека, ведущего к познанию божества, импонировали Г.Баруди.

Для татарского народа, с незапамятных времен лишеного своей государственности, были чужды любые идеи насилия. Может быть, в этом ключ к постижению того, почему представители татарской интеллигенции в конце XIX—начале XX вв. увлекались идеями великого русского писателя Льва Николаевича Толстого и переписывались с ним [122]. По-видимому, многое объясняется тем, что эти идеи не одно поколение татарского духовенства впитывали с молоком матери. Дело в том, что до великого русского писателя и мыслителя, они ознакомились с ними через произведения аль-Газали, которые были очень популярны среди татар и изучались в школе. В российской книжной летописи Государственного управления по делам печати за 1907 — 1918 гг. я насчитал несколько десятков авторов, обратившихся к идеям Л.Н.Толстого⁴.

Трудно выяснить, почему аль-Газали и Толстой так близки, и занимал ли второй эти идеи от первого. Вполне вероятно, что Л.Н.Толстой, в юности студент восточного факультета, пришел к ним вполне самостоятельно.

Досадно, что после Октябрьской революции влияние аль-Газали на татарскую общественно-философскую мысль начисто игнорировалось. Более того, чтобы опорочить аль-Газали, исследователи прибегали к противопоставлению его предшественникам.

«Авиценна и аль-Фараби,— пишет Е.И.Чернышов,— для своего времени были прогрессивными мыслителями и представителями светской науки, что было признано ересью и подвергалось гонениям. Начали это гонение суфисты аль-Газали (1058 — 1111) и ибн Гараби, из которых среди консервативного общества пользовался большим влиянием первый» [240, с.345].

Ибн аль-Араби [1165 — 1240], мусульманский философ-мистик, развивавший учение суфизма о едином начале бытия и

познании Бога через внутреннее озарение, оказали заметное влияние на развитие дореволюционной татарской философии и литературы. Не менее популярен был среди представителей татарского просвещенного духовенства арабский теолог и юрист (канонист) ибн Таймийа (Ахмед ибн Абул-Халим) (1263 — 1328).

В учебниках по истории татарской литературы имеются разделы «Мәрсиячеләр һәм суфи шагыйрьләре» («Поэты-элегисты и суфийские поэты») [317, с.164].

Первые книги в России об ибн аль-Араби, аль-Газали и ибн Таймийа (и не только о них — М.Ю.) были написаны Р.Фахретдиновом [331 — 338].

Юсуф Акчурра полагает, что с учением суфизма Г.Баруди познакомился еще до поездки в Бухару, и приводит в своей монографии его слова по этому поводу. «Еще будучи в Казани, я изучал некоторые книги по суфизму, в частности, с удовольствием прочитал работу Газали «Ихйа' улум ад-дин», перевод книги муллы Джами «Нафахат ан-анас» (Подарок людям), а также некоторые произведения Мухутдина аль-Араби» [252, с.45].

С древности благочестие было очень распространено в Средней Азии. Галимджан там общался с благочестивыми людьми, ему импонировали произведения Мухаммеда аль-Газали, которые воспевали благочестие. Во время пребывания в Бухаре он не перестает интересоваться произведениями Газали. Работу Газали «Монкыйз мин адж-джалал» (Спасающий в загробной жизни) для него переписывают специально, которую он прочитывает с удовольствием. «Слова этого автора, призывающего к добру и помощи слабым и нищим, привлекали меня» — сообщает Г.Баруди. Его призывы к благодетелью, который сам старался оставаться на правдивой дороге к Аллаху, остались у меня в памяти, в душе навечно [252, с.46]. Среди благочестивых людей, конечно, сохранялась дружба и помощь друг другу, если радовались, то радовались вместе, если горевали, то горевали сообща. Благодаря этому — добавляет он «...Я сильнее понял, что нужно друг другу помогать. Я увидел, что эти строчки как будто про меня, именно этим путем я желал достичь много пользы для своего народа и для себя» [252, с.46].

По словам самого Г.Баруди, особенно сильное влияние на него оказал Ш.Марджани. Он, как и его учитель, всю жизнь занимался реформой религиозного учения и школьного образования.

Анализ трудов как Ш.Марджани, так и Г.Баруди показывает схожесть их идейных воззрений. Даже в языке их много общего. Поскольку они оба довольно продолжительное время учились в Средней Азии, язык их представлял по сути смесь чагатайского, османского и городского татарского. Разница лишь в том, что в

отличие от Ш.Марджани, в языке Г.Баруди меньше арабизмов и фарсизмов. В конце XIX в. в период исламского возрождения в обществе большое значение имело, очевидно, то, кому адресовал автор свои произведения. По всей вероятности, он, как и Марджани, хотел, чтобы его мысли и слова доходили не только до каждого тюркского читателя, но были доступны всему мусульманскому миру. Самая существенная их схожесть или общность в том, что они оба в соответствии со своими мировоззрениями исторический процесс понимают не как смену общественно-экономических формаций, а как развитие духовной культуры, науки, искусства, религии, просвещения, государственности и политических отношений. Отождествляя культуру с формами духовного и политического саморазвития общества, они сводят содержание культурно-исторического процесса к развитию человеческого разума. Этот основополагающий принцип понимания ими историко-культурной преемственности стал определяющим и при составлении своих научных трудов и отборе творческого материала. Главное внимание они оба уделяют раскрытию сферы науки, искусства, морали, религии и государственных форм правления.

Содержание и направленность двух крупных статей Г.Баруди о Ш.Марджани, написанных по случаю 100-летнего юбилея своего учителя и наставника и помещенных в юбилейном сборнике, показывают, насколько они были близки духовно и идейно. Впрочем, это подтверждается не только словами, но и неопровержимыми фактами. В 1908 году Г.Баруди был сослан царскими властями в Вологодскую губернию. Эта двухгодичная ссылка не смогла сломить его волю. Эти два года были заполнены упорным творческим трудом. Например, одна из двух его статей о своем учителе и наставнике Шигабутдине Марджани была написана им в Вологде [307, с.360 — 378; с.517 — 527].

Редакционная коллегия для подготовки сборника по случаю столетия со дня рождения Шигабутдина Марджани в составе Шахаретдина Шарафа⁵, Кашафутдина Тарджемани, Габдуллы ибн Тухфатуллы Гыйсматии, Тахира Ильяса и Газиза Губайдуллина еще в 1908 году обращается к Баруди, находящемуся в ссылке в Вологде, с просьбой подготовить статьи к началу 1915 года для предстоящих юбилейных торжеств в Казани и приуроченному к этому времени выпуску сборника [307, с.360 — 362].

В конце статьи есть приписка, озаглавленная «Отношение автора к юбиляру», датированная 9 сентября 1908 года, где Г.Баруди отмечает, что с юбиляром он познакомился после выхода книги «Назурат-аль-хак...» (Обозрение истины) [307, с.378]. После знакомства с творческим наследием и научными трудами

юбилея по его книгам (после, так сказать, «заочного» знакомства), он познакомился с ним лично. В течение 6 лет тесно общался с ним, сопровождал его в поездках, бывал почти на всех его приемах как официальных, так и личных. Благодаря этому он считает, что может судить о Ш.Марджани объективно. Действительно, его суждения о Ш.Марджани достойны пристального внимания, ибо они высказаны с подлинным знанием дела. Самый подробный и компетентный список трудов Ш.Марджани в сборнике приводит тот же Г.Баруди [307, с.367 — 370].

Вторая статья, помещенная в сборнике «Марджани», написана Г.Баруди в юбилейные дни в начале 1915 года (17 числа, месяца сафар), в которой автор пишет о последних днях Ш.Марджани, о последних его словах «И мулла-галим, ни бардыр дисез?» («Вы говорите, что мы имеем?»). Медленно, с трудом поднимая руки, он произнес длинную молитву. Было ясно, что она прощальная. Поцеловав его руки, прощаясь, я вышел от него. Позже мне передали его слова, сказанные сыну Бурханетдину после моего ухода: «Об этом парне говорили разное. Оказалось, что искренность его подлинна, мировоззрение правильное» [307, с.527]. Этими словами Г.Баруди заканчивает свою вторую статью о своем учителе.

Суммируя сказанное, можно утверждать, что влияние Ш.Марджани было решающим на формирование взглядов Г.Баруди. Почитание Ш.Марджани началось с чтения его книг. Они познакомились в начале 80-х годов XIX в., и их тесный контакт длился более шести лет, вплоть до кончины Ш.Марджани в 1889 году.

Переход от средневековых традиций «таклида» к новому времени, к новой социокультурной ситуации, возникшей в татарском обществе в конце XIX — начале XX вв. требовал обновления религии в соответствии с новыми общественными отношениями, руководствуясь принципом «открытия дверей — иджихада».

Известно, что основные учения исламской религии сосредоточены в Коране и хадисах: догмы о существовании Бога и его всеединстве, о сотворении мира и о его конце, о рае и аде, правовые отношения между людьми, а также морально-этические предписания. Все в одном «мешке», все перепутано: одно противоречит другому, концы с концами не сходятся. Возникла необходимость систематизации учения, единого его толкования. Пишется множество комментариев, возникает даже новая отрасль «науки о хадисах» (преданиях). Тех, кто трудится над правильными толкованиями Корана и хадисов, стали называть «муждахидами».

И вот казалось, что все стало на свои места, появились непреложные каноны и истины. Мусульманину уже не надо самому ломать голову, надо только беспрекословно верить этим канонам

и истинам, поступать так, как велют они. Мудждахиды сделали свое дело, иджихад кончился. Проходит век за веком, мударрисы и хальфы, не сомневаясь в истинности сказанного в книгах муджахидов, обучают своих шакирдов, а те так же, не задумываясь, запоминают и проглатывают все, чему их учат.

Но вот наступает XVIII век, затем XIX. Постепенно обнаруживается и становится все яснее, что священные законы и догмы не соответствуют духу и требованиям времени. И это закономерно: в древних книгах Коран и хадисы толковались с целью укрепления и поддержки феодальных порядков. Теперь же этот строй себя изжил, и ему на смену идет капитализм. Наиболее пытливые мыслители того времени, такие, как Г.Баруди, начинают заново внимательно изучать, просеивать существующие догмы и каноны через сито критики. Причины отсталости народа видят они в том, что мы, дескать, приверженцы старых обычаев и нравов, погружены в схоластику, не даем простора новым мыслям, отворачиваемся от истинных знаний и науки. А те, кто оказался смелее и дальновиднее, приходят к твердому убеждению, что «нет, иджихад не кончился, не прошло время стараний и самостоятельного достижения истины». Первым из татар высказал эту мысль Габденнасыр Курсави, а всесторонне обосновал, подкрепил неопровержимыми доводами и заговорил во весь голос — Шигабутдин Марджани [248, с.68 — 69].

Несомненно влияние на Баруди великого русского писателя Льва Толстого. Много аналогий в их жизненном пути. Вспомним, какое внимание уделял Толстой народному образованию, создав свой педагогический журнал «Ясная Поляна». Не упустим также из виду его реформаторские устремления по отношению к христианству. Не секрет, что его не удовлетворяли некоторые постулаты православия.

Из русских педагогов на Баруди оказал значительное влияние К.Д.Ушинский. В № 3 за 1913-й год журнала «Ад-дин ва аль-адаб» Баруди поместил статью «Русларның төрбия галимнәреннән Ушинскийның мөгаллимнәргә тәүсиясе» (Заветы русского ученого-педагога Ушинского преподавателям) [251, с.85 — 87].

Первая русская революция, начало которой положили события кровавого воскресенья, привели к поляризации в обновленном движении казанских шакирдов, в авангарде которых шли шакирды медресе «Мухаммадия». Шакирды с радикальными взглядами требовали не только введения в программу светских наук, изучения толкований Корана и история ислама, но и ставили вопрос о коренном изменении структуры медресе, выдвигали политические требования. Словом, движение за обновление, реформу было аналогично выступлениям революционеров. Оно

приобрело политический характер, за ним стояли такие радикалы, как Гаяз Исхаки и Фуад Туктаров, стремившиеся превратить стихийное движение учащейся молодежи в социалистическое. Естественно, что Г.Баруди не мог с этим согласиться, поскольку весь их род исстари вполне лояльно относился к существующему режиму.

Еще до первой русской революции 1905 года шакирды казанского медресе «Мухаммадия» образовали тайное общество под названием «Иттихад» (Единение), основной целью которого было объединение всех шакирдов Казани для борьбы за реформу медресе.

В Казани в октябре 1905 года власть перешла в руки революционеров, которые создали народную милицию. Среди милиционеров, в это время марширующих с красными нашивками по центральным улицам Казани, можно было встретить рядом со студентами Казанского университета и шакирдов медресе «Мухаммадия». Их требования — улучшение качества образования и повышение стипендии — не могли быть удовлетворены и между администрацией и студентами возникали споры. Причина этих споров и разногласий с молодежью кроется в значительной степени в том, что Г.Баруди стоял правее радикалов, т.е. тех, кого мы называли до последнего времени представителями передовой общественной мысли конца XIX — начала XX вв. На том Баруди стоял и не мог иначе.

Будучи мусульманином на деле, а не на словах, считая личную собственность священной и неприкосновенной, он не хотел поощрять большевистский лозунг «грабь награбленное» и предпочитал, чтобы имущие добровольно поделились средствами, выделили их на религию и на образование.

Более того, искусный политик Г.Баруди хорошо понимал обстановку и большое значение придавал высшим символам ислама, придавая им особо возвышенный, привлекательный вид.

Он сблизился с самым авторитетным и влиятельным из татарских ишанов Зайнуллою Расулевым, авторитет и популярность которого не знали границ.

Он имел десятки тысяч мюридов. К нему приезжали со всей Средней Азии и даже из Индии. Зайнулла Расулев стоял за новый звуковой метод обучения. По его инициативе была издана особая брошюра под названием «Новый метод и Троицкие ученые», в которой за подписями ишана и других мударрисов г.Троицка дается «фетва» в пользу допустимости с точки зрения шариата нового метода. Громадный тираж этой брошюры свидетельствовал об ее актуальности. Это имело в свое время определенное значение и было большим козырем в руках Баруди, во многом спо-

собствовало распространению нового метода, поскольку, получив добро со стороны Зайнуллы Расулева, Г.Баруди сам начал заниматься ишанством, принимая в мюриды и своих шакирдов. Это вызывало недовольство молодежи, в нелегальном органе которых «Таракки» в его адрес появилась известная эпитаграмма: «Ой, шейхем Галимжан» (Ах, мой старец Галимджан...) [51, с.56]. Шейх Зайнулла Расулев умер в глубокой старости в начале 1917 года в г.Троицке, бывшей Оренбургской, ныне Челябинской губернии. Некролог о нем написан крупным русским востоковедом академиком В.В.Бартольдом [45, с.73 — 74]. Ряд некрологов появились и в местной периодической прессе на татарском языке. В частности, на страницах газеты «Вақыт» за 1917 год [№ 2171, 2173]. В № 2184 упомянутой газеты перепечатан некролог из газеты «Безнең ил» (Наша страна), составленная редактором газеты Гаязом Исхаки. Биографический очерк о Зайнулле Расулеве написан и издан Риззатдином Фахретдиновым отдельной монографией [333]. О Зайнулле Расулеве имеется и художественное произведение. Он также является прадедом известного писателя Атиллы Расиха, автора книги «Ишан оныгы» [254].

Зайнулла Расулев был крупным мусульманским экзегетом. Его творчество и религиозное наследие ждет своего исследователя.

Благодаря политике лавирования Г.Баруди удалось привлечь на свою сторону многих богатых купцов и других влиятельных лиц, что могло способствовать в свое время распространению джадидизма. Все познается в сравнении. Известный знаток татарской общественной мысли Джамалетдин Валиди в некрологе, посвященном Г.Буби, в «Татарстан хәбәрләре» за 20 февраля 1922 года, проводя параллель в судьбе этих двух богатейшей общественной мысли («Два богатыря, тела которых уже остыли» — «Тәннәре сунган ике каһарман») пишет: «Они оба подверглись репрессиям, но если Г.Баруди вернул утраченные позиции, добился восстановления на своей прежней должности, то Г.Буби, не рассчитывая работать на своей Родине в условиях столыпинской реакции, подался в Китай к гульчинским мусульманам и там занимался педагогической деятельностью» [265, 267]. Как видим, в отличие от несколько прямолинейного Г.Буби, Галимджан Баруди был более гибким, но в основных вопросах был принципиальным, хотя не отвергал и компромиссов.

На компромисс он шел по стратегическим соображениям при изменении политической ситуации и лишь при необходимости. Например, в своей «Памятной книжке» под заголовком «Два дня в Самаре» он пишет: «На одной из верхних улиц Самары прежде стоял прекрасно сделанный памятник российскому императору Александру II, сыну Николая, сына Павла. На памятнике были ото-

бражены победы над имамом Дагестана шейхом Шамилем хазратом, победы над Турцией под Плевной, покорение туркменов и Туркестана, освобождения крестьян и другое. Все это оскорбляло религиозные и национальные чувства мусульман, ранило их души.

Красные, овладев Самарой, убрали этот памятник, переместили, судя по слухам, в какой-то музей. Остались только трон из агата и постамент. Услышав об этом, я сходил посмотреть, чтобы убедиться воочию. Вернулся довольный, убедившись, что памятник убрали, соскребли ненавистные надписи. Это действие большевиков хорошо воспринимается мусульманами» [261, с.118]. Баруди здесь попался на удочку политического Макиавелли—Ленина, который с первых дней Советской власти учил делать различие между религиями и при сравнении ислама с другими религиями делал выбор в пользу ислама, надеясь таким образом привлечь симпатии мусульманского населения Российской империи и мобилизовать его на борьбу за дело большевизма, а также донести «большевистское послание» зарубежному Востоку (исламскому миру), который он рассматривал как потенциального союзника в борьбе против великих империалистических держав Запада.

Вопрос о возможности национального самоопределения народов Баруди воспринимал вполне серьезно. Ему и в голову не приходило, что лидеры большевиков могут быть так неискренни, что подписанные им декларации и договоры лишь клочки бумаги. 3 ноября 1917 г.— Декларация прав народов России (право народов на самоопределение вплоть до создания независимого государства), а через месяц 12 января 1918 г.— Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа III Всероссийского съезда Советов, по которой самоопределяться имели право не народы, а лишь рабочие и крестьяне каждого народа.

После отказа от идеи единой и неделимой России и публичных заявлений большевиков о солидарности с угнетенными народами, благодаря провозглашению ими новой национальной политики, которая в глазах бывших инородцев выглядела привлекательнее, чем курс прежнего царского правительства, у Баруди естественно могло возникнуть желание сотрудничать с новыми властями. Тем более в первые месяцы своего пребывания у власти большевики сделали ряд поступков, способствующих привлечению на их сторону мусульман. В начале 1918 г. татарам была возвращена башня Сююмбике в Казани, башкирам — оренбургский Караван-Сарай, а также некоторые другие исторические памятники и культовые сооружения.

По всей вероятности, необходимость угождать красным и коммунистам приводела его к ошибочным востокоцентристским

воззрениям, не учитывающим менталитета россиян. С этими его суждениями вряд ли можно согласиться.

Каждый народ обладает своей историей, в которой много и доблестного, выдающегося, но достаточно и неприглядного. Практика выпячивания лучших сторон и фактов в истории своего народа как аргументов в пользу своей исторической значимости с одновременным умалчиванием худших, не приводит и не приведет к позитивному решению проблем межнациональных отношений.

Причины этих суждений объясняются тем, что Баруди несколько переоценил исламский фактор и в конечном счете не смог адекватно оценить место мусульман в конфессиональном и этнополитическом ландшафте российского общества. Ислам, несмотря на глубокие исторические корни, многовековое присутствие в составе государства с безусловно преобладающим русским этносом, с соответствующей культурно-конфессиональной доминантой является религией меньшинства. Александр II, на наш взгляд, единственный правитель в истории России, который много хорошего сделал для нее. Благодаря его дипломатическому искусству Россия сумела выйти из русско-турецкой войны, сохранив свое лицо. Не исключена возможность того, что если бы его не убили, Россия могла бы избежать трех российских революций.

Человеческий фактор в истории — решающий. Александр II, Столыпин П.А. и им подобные могли сделать многое. Выдающиеся личности творят историю, а не народные массы.

Причин осторожного, взвешенного подхода, его лавирования при решении хозяйственных и финансовых вопросов медресе множество: взгляды и нормы поведения, сложившиеся еще в Бухаре, боязнь разочаровать обитателей махалле (прихожан), которые находились под сильным влиянием консервативного духовенства. Существовала и необходимость угождать богатым; ведь именно они покрывали все расходы в медресе и расходы немалые. В начале нового столетия в медресе «Мухаммадия» число хальф (учителей) достигало 15, хотя и с небольшим жалованием. Медресе располагало неплохим общежитием, имелся медицинский пункт, различные мастерские, во дворе — сад и даже каток. Добавим к этому, что все приезжие бедные шакирды не платили за обучение и общежитие. Все это вынуждало Баруди держаться золотой середины, быть дипломатом, чтобы держать чаши весов на одном уровне.

Баруди не был радикалом, по крайней мере внешне. И не мог он им быть по тактическим соображениям. Центристская позиция позволила ему удержать пост муфтия, хотя эта должность не была для него самоцелью. Заметим, что он никогда не домогался ее. Он находился в Средней Азии, когда проходили выборы муфтия.

Да и в последующих выборах он постоянно давал самоотвод. «Хотя сам я решил вопрос об отставке, нельзя игнорировать и желание народа, национальные интересы и религиозные потребности. Я не препятствую появлению на моем месте достойного человека, с моей стороны это было бы нечестно. Сохрани Аллах! Я сказал и повторю людям. Говорят, есть желание у Мусы эфенди, Зии эфенди и Габдеррашита эфенди. Но у людей не замечается склонности к их поддержке. Много сторонников у кадия Ризы, однако сам он решительно отказывается. Вместе со мной будет продолжать службу кадием, но муфтием быть не хочет» [261, с.124].

Мы полагаем, что хотя он оставался в принципиальных вопросах центристом, радикалистские воззрения и независимые суждения своих коллег таких, как Габдеррашит Ибрагимов и Муса Бигиев, сильно импонировали ему. О первом из них он пишет: «При упоминании о свободе на память пришли некоторые остроумия Габдеррашита эфенди Ибрагимова. На одном вечере, когда было упомянуто слово «свобода», он сказал: «Это самый подходящий пример того, когда слово есть, а предмета, который оно обозначает, нет. Слово издавна не сходит с уст, а самой свободы мы так и не видели. И никто не видал». Далее, восхищаясь им, он резюмирует: «Наш Габдеррашит эфенди, любящий независимые суждения на официальных меджлисах, способный на выходящие за принятые рамки поступки, поборник свободы при собеседованиях и рассказчик приличествующих случаю анекдотов, острых словечек, способен украсить любой меджлис» [261, с.143].

Превалирование центристских позиций при решении ключевых вопросов диктовалось необходимостью тактического лавирования в ту противоречивую эпоху. При этом он проигрывал в глазах радикально настроенных людей, особенно у молодежи, которая тянулась к новому, но выигрывал у власть имущих и меценатов. Разумеется, нельзя сбрасывать со счетов неусыпный надзор за медресе и за каждым шагом его главы, осуществляемым правительственными чиновниками и охранным отделением.

Политическая ситуация в России в период реформы татарской конфессиональной школы в конце XIX — начале XX вв.

Деятельность Г.Баруди пришлась на самый мрачный период Российского самодержавия. Она происходила в борьбе против двух сил — мусульманских кадимистов — противников всего нового в общественной жизни и против царских властей, которые не без основания усматривали в джадидизме национальное, ду-

ховное и культурное развитие татарского народа и всячески старались задержать его распространение.

Разгул террора и полицейского произвола приобретал в условиях многонациональной Казанской губернии особую остроту ввиду усиления национального гнета со стороны царского правительства и особенно его черносотенных кругов. Татарские, чувашские, марийские трудящиеся массы края сполна испытали все «прелести» политики великодержавного шовинизма, ставшего официальным «национальным» курсом самодержавия. Охранительные круги правительства с величайшей подозрительностью следили за жизнью и общественным движением татарского народа. Подпевая черносотенцам, реакционер Залесский проносил с кафедры Казанского университета погромные речи против татар, чувашей, евреев [155, с.47]. Правительство продолжало проводить политику дальнейшей христианизации мусульман. В Казани при Духовной академии было открыто специальное миссионерское отделение, которое вскоре направило большую группу своих выпускников в национальные районы. Правительство также разработало целую систему мер для подавления и предупреждения демократических и национально-освободительных настроений среди татар Поволжья. Многие национальные школы закрылись, прогрессивно настроенные татарские учителя и журналисты подвергались обыскам и арестам.

Смерть Александра II от рук народовольцев в 1881 году и смена его на российском престоле Александром III (1881 — 1894) привела к резкому изменению правительственного курса и полной победе охранительного направления. Главным вдохновителем этого курса выступали обер-прокурор синода К.П. Победоносцев, министр внутренних дел Д.А. Толстой и реакционный публицист М.Н. Катков. Правительство Александра III приняло ряд мер по насильственной русификации нерусских народностей. Правила от 26 марта 1870 года «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев» устанавливали при этих школах основными учебными предметами русский язык, арифметику, которая также должна была проводиться на русском языке. Составители этих «Правил», рассчитывая в перспективе слить инородцев с русским народом, предусматривали для них особую, т.е. специальную методику обучения [76, с.226 — 286]. С этой целью Казанская духовная академия и семинарии готовили церковнослужителей, миссионеров, знающих языки местных народов. «Братство святого Гурия» также способствовало христианизации населения [163, с.155, с.100].

Православному миссионерству пыталось противостоять ортодоксальное мусульманское духовенство. В старометодных конфессиональных мектебах и медресе оно насаждало фанатизм.

Кадимистская часть татарских мулл в правительственных школах не без основания видела ослабление своего влияния на народ. Система конфессионального образования включала в себя изучение арабского языка, логики, философии и ислама, который был единственной консолидирующей силой татарского общества [118, с.24; 119, с.26; 120, с.20; 121, с.111]. Обучение мусульманских детей основывалось на догмах ислама. Все старое, патриархальное в быту, семейной и общественной жизни, схоластика Востока, фанатичная религиозность — все это находило в лице кадимистов открытых защитников [232, с.53; 233, с.87]. Официальная политика самодержавия в области народного образования также должна была претерпеть изменения. В конце XIX века применявшиеся методы национального и религиозного угнетения, такие, как насильственное крещение, уничтожение мечетей и учебных заведений, преследование отпавших от православия, оказалось малоэффективным.

Следует отметить, что с 60-х годов XIX века начинается новый этап в татарском просветительском движении, оно приобретает более зрелую форму и охватывает почти все стороны духовной жизни нации. На этом этапе в нем более уверенно развивается либерально-демократическое направление, отражающее интересы низших слоев населения, прежде всего крестьянства. Это было вызвано тем, что в результате углубления капиталистических отношений в татарском обществе усилилось социальное расслоение, которое в свою очередь отражалось и на идейно-политической жизни нации. Все это способствовало тому, что просветительское движение поднималось на качественно новую ступень. Таким образом, эти базисные изменения не могли не привести к изменению и надстроечных отношений и надстроечных институтов, в конечном счете, к росту татарских новометодных школ и повышению их качества. В них ускорялось обучение детей грамоте, давалось светское образование, что в свою очередь вызывало недовольство духовенства, в частности, попечителя Оренбургского учебного округа и ректора Казанской духовной академии. По мнению казанского викария и епископа Мамадышского новометодные школы ведут к татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае. Особенно раздражало миссионеров стремление татар к просвещению и они не без основания усматривали в этом фактор повышения национального самосознания. «Сильно магометанство прежде всего очень распространенной в магометанском населении грамотностью. Казанские татары магометане почти все, за редким исключением, грамотные и очень ценят образование и заботятся о нем» [173, с.26].

А вот мнение другого миссионера П.Знаменского, высказанное им в 1910 году: «Благодаря своим многочисленным школам и печати татарское население в настоящее время почти сплошь грамотное» [95, с.28].

Мысль о необходимости принять неотложные меры к просвещению «восточных инородцев» возникло в Министерстве народного просвещения в начале 60-х годов XIX века.

Во второй половине XIX века православные миссионеры создают свое направление, изучающее реформы в татарском обществе и образовании. Работы деятелей этого направления, начиная с его основателя Н.И.Ильминского, носят узко утилитарный характер и ориентированы на противодействие любому развитию внутри татарского общества [183, с.53 — 57].

Социально-экономические изменения в стране, рост общественного движения, развитие национального сознания нерусских народов, безуспешность открытых насильственных мер — крещения, миссионерской работы и т.д. заставили царское правительство искать более тонкие методы русификаторской политики среди татар, какими являются методы Н.И.Ильминского, вступившего на путь миссионерской деятельности в середине XIX столетия. Однако должны были претерпеть изменения средства, способы и методы. Цель оставалась прежней. Министр просвещения граф Д.А.Толстой прямо и открыто заявил, что конечной целью образования всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, бесспорно, должно быть обрусение и слияние с русским народом [30, с.285].

Допуская систему Н.И.Ильминского в рамках правительственного постановления от 26 марта 1870 года «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев», правительство ставило своей целью задержание развития национальной школьной сети и распространение русско-татарских классов при медресе и мектебах, которые начали открываться на основании вышеупомянутого постановления. Причем первые (русско-татарские начальные школы), должны были содержаться за счет казны, вторые (русские классы при мектебах и медресе), за счет самого мусульманского населения [208, с.366].

Для проведения школьной политики нерусские народы были разделены на 2 группы: инородцев-христиан и татар-магометан. Намечались и соответственные пути обучения. Так как татары «оставляют племя, опекаемое многочисленным духовенством, богатое мечетями и магометанскими школами и крепкое в своей вере», — указывалось в журнале Министерства народного просвещения — «...обрусение татар-магометан может быть лишь путем распространения русского языка и образования с устранением всех таких мер, которые могли бы породить в этом, по

природе подозрительном, племени, опасение в посягательстве правительства на отклонение детей от их веры». Распространение же русского языка и образования должно было идти путем учреждения за счет государства в местностях со сплошным татарским населением начальных сельских и городских русско-татарских школ, в которых учителями должны быть или татары, хорошо владеющие русским языком, или русские учителя, знающие татарский язык. Мусульманское вероучение в таких школах должно было преподаваться за счет родителей учащихся или магометанских обществ при мечетях. Было рекомендовано также учреждать при мектебах и медресе классы на средства местного мусульманского населения.

Обучение в этих школах должно было вестись сначала на татарском языке или при помощи его с тем, чтобы по мере усвоения детьми устной речи продолжать обучение преимущественно и, наконец, исключительно на русском языке. Характерно, что только русский язык принимался за язык; язык же нерусских народов рассматривался как «племенное наречие», являющееся «орудием первоначального обучения для каждого племени». Это одно из общих положений для всех нерусских народов в системе образования. Татарское население в целом отнеслось недоверчиво к созданию русско-татарских школ и во многих случаях оказывало прямое противодействие. Государственно-церковный гнет, тяготевший над татарами в течение трех половиной веков, — писал профессор Казанского университета Н.Н.Фирсов, — не мог не вызвать в них недоверия к русскому просвещению» [220, с.35]. Наличие в русской образовательной системе церковно-приходских школ, а также преподавание в гимназиях и ВУЗах «закона божьего» и основ христианства, сделало ее для татар-мусульман совершенно неприемлемой. Это привело татар к приданию своим конфессиональным школам более универсального характера, что в свою очередь было возможно при коренном пересмотре содержания всего учебного процесса в мектебах и медресе. Поэтому татарское население тяготело к своей религии, к учебе на родном языке. В основе эволюции просветительского движения лежали социально-экономические изменения, связанные с проникновением капиталистических и разложением феодально-патриархальных отношений. Одновременно с этим на развитии сказывалось влияние освободительного движения в стране, подъем революционной борьбы и обострение социальных противоречий. Национально-освободительное движение татар по своей направленности и социально-классовой ориентации не было однородным. В зависимости от имущественной дифференциации его представители нередко выступали с различными идейными позициями. Это было закономер-

ным результатом развития общества, сложившегося еще в глубокой древности по традиционной схеме имущественного неравенства. Вместе с тем в борьбе за существование как этнос, сохранение языка, самобытность культуры и сохранение национальных традиций, и, прежде всего религии, татары, независимо от социально-политической ориентации, неизменно выступали единым фронтом.

В процессе развития этого движения расширялась проблематика просветительской мысли, обогащалось ее содержание, постепенно она охватывала все гжучие вопросы, вставшие перед татарским народом. Если первоначально просветители ограничивались областью философско-мировоззренческих проблем и пропагандой научных идей, то впоследствии их деятельность выросла в широкое движение в области преобразования всех общеобразовательных учреждений татар. Так появилось джадидистское течение, ставившее своей основной целью обновление и европеизацию всего школьного дела.

Джадидистское движение и Г.Баруди

Изучение джадидизма имеет длительную историю. Начало изучения его как просветительского движения в целом было положено исследованиями Г.Ибрагимова, который вторую половину XIX века называл периодом возрождения татарского народа и вполне обоснованно считал, что первыми «ласточками джадидизма были Габденнасыр Курсави и Шигабутдин Марджани». Г.Ибрагимов дал положительную оценку джадидистскому движению как новому методу преподавания [283, с.7 — 8].

В те же годы появились работы Г.Губайдуллина, который писал, что первая школа по звуковому методу обучения была открыта в 1884 году И.Гаспринским [77, с.71; 78, с.49 — 74].

К добротному и оригинальному исследованию по татарскому просветительскому движению в целом, и джадидизму в особенности, заслуженно относятся монографии и статьи Джамала Валиди [51, 265, 266] и учебник литературоведа Абдрахмана Саади [323], а также его статья [321, с.9 — 16].

К джадидистской исторической традиции принадлежит работа Ф.Сайфи [190, с.192 — 235].

Как видим, в период становления советской власти джадидистское движение оценивалось вполне объективно. Но с начала 30-х годов оно было объявлено буржуазным и националистическим течением [42]. И тем не менее изучение этой проблемы продолжалось.

Ценные работы по педагогике джадидизма оставил В.П.Го-

рохов [72 — 74; 273 — 276]. Они стоят особняком среди других работ. Объясняется это тем, что большая или лучшая часть их вышла в годы войны. Тогда, очевидно, было не до цензуры. С 70-х годов оценка этого течения несколько смягчилась, но и тогда джадидизм можно было рассматривать лишь в рамках просветительской мысли [28].

В 60—70-е годы по этой проблеме появились работы Г.М.Халитова, который считал, что джадидистское движение — это реформаторское движение, развернувшееся в рамках татарской истории и литературы, пропагандирующее необходимость технического и культурного прогресса и европеизации татарского общества. Он выделяет в джадидистском движении правое и левое крыло. Правое — туркофилы, левое — русофилы. К туркофилам он относил И.Гаспринского, к русофилам — поколение Хальфиных и К. Насыри [230, 231].

Р.И.Нафигов более подробно проследил в своих работах дальнейшее развитие татарского просветительства, его трансформацию в джадидизм. Он считал, что демократическое требование татарского просветительства (о новометодной школе, о необходимости развития литературы и искусства; идея возрождения нации) было принято джадидизмом [155]. Р.И.Нафигов считает, что джадидизм нельзя рассматривать как нечто неизменное. Возникшие в середине прошлого столетия среди народившейся татарской интеллигенции идеи и требования об изменении условий жизни татарского народа путем светского обучения подразумевались как необходимость европеизации жизни народа и направлялись к пробуждению нации от вековой спячки, к осознанию своего национального достоинства. Он считает, что просветительство носит прогрессивный характер, национальное и социальное в нем — тесно переплетались, будили чувство национального самосознания. В джадидистском движении принимали участие разные прослойки общества, оно не было однородным, хотя это движение было буржуазным, но многие его демократические требования были связаны с участием в движении татарской интеллигенции, учащихся.

Более основательно, чем вышеуказанные исследователи, занимался джадидизмом Я.И.Ханбиков, посвятив этой теме свою монографию и ряд статей [232 — 235]. Он считает, что «идеологи джадидизма стремились изменить некоторые стороны общественной и семейной жизни, быта и нравов на буржуазных началах, приспособить старую идеологию ислама к запросам нового времени» [232, с.53].

С конца 1950 годов можно говорить о возрождении изучения этой проблемы в более широком смысле. С.М.Михайлова рас-

сматривает развитие светского образования в XIX в. как целостный феномен в его татарской составляющей [145 — 147]. С 1970-х годов начинается изучение философских и исторических аспектов татарского реформаторства [248]. К истории Татарстана проявляют интерес и зарубежные исследователи. Ярким примером этого является монография Т. Давлетшина, где вполне объективно рассматривается история, культура и просвещение Татарстана [84].

Работы же, посвященные общественному движению, подчеркивают положительность общероссийского вектора [40, 41; 136 — 138].

Обновление тематики концепции исследования происходит с конца 1980-х годов. Определенный перелом вносится статьями Р. У. Амирханова [35 — 38], работами Р. Р. Фахретдинова [214 — 217], И. К. Загидуллина [91—92], хотя они и не носят характера всесторонней разработки проблемы. Раздел просвещения исследуется в кандидатской диссертации А. Ю. Хабутдинова, где он исследуется как политическое просвещение и только в период 1890 — 1918 гг. [224, 225].

Однако, оценивая историографическую значимость этих работ, нельзя не учитывать того, что исследователи работали в условиях жестокой цензуры, когда любое отклонение от официальной идеологии пресекалось, поэтому авторы не имели возможности для объективного освещения истории татарского джадидизма. Спущенная сверху идеологическая установка не позволяла исследователям рассматривать проблему с точки зрения общемировых ценностей гуманитарной науки, и все работы до 90-х годов не лишены так называемого «классового подхода». Поэтому многие важные аспекты рассматриваемой проблемы и, прежде всего, религиозно-мировоззренческого характера, оставались вне поля зрения авторов. Нам легко судить с высоты кончающегося века тех, кто этот век начинал. Между тем история — не управа благочиния, и еще А. И. Герцен советовал перестать поднимать своих предшественников на копьё за ошибки и просчеты, а постараться их понять. Важно подчеркнуть, что вышеперечисленные исследования во многом не утратили до сих пор свою научную ценность и значимость.

Джадидизм как движение характерен для большинства тюркских народов России, но наиболее яркое воплощение он получил в деятельности татарской буржуазии. Татарская буржуазия, давшая жизнь этому движению, будучи носителем господствующей, буржуазной идеологии, не могла отражать лишь интересы какой-то одной части населения и в своей основе отражала интересы всей нации. Занимая определенную позицию к своему

притеснителю, — русскому самодержавию — она отражала общечеловеческие, общенациональные ценности, имеющие приоритет над классовыми и сословными.

Джадидизм как общественно-просветительское и педагогическое течение до недавнего времени официальными властями объявлялся, в зависимости от идеологической конъюнктуры, буржуазным течением. В настоящее время само джадидистское движение изучено неплохо. Только за последние годы появился ряд исследований. Но разброс мнений по ним различный, порой даже взаимоисключающий. Учитывая все это, а также тесную связь этой проблемы с мусульманским реформаторством, мы считаем нужным изложить здесь свое видение проблемы хотя бы с чисто востоковедческой точки зрения. Более того, идеологические установки прошлых лет не позволяли прежним исследователям открыто высказать свою точку зрения.

Джадидизм является основным переломным этапом в развитии татарского общества вообще, и общественно-политической мысли, в частности. Если с X по конец XIX в. в болгаро-татарском обществе функционировала конфессиональная средневековая система образования, то джадидизм создал национальную школу.

Реформы И. Гаспринского в области просвещения были глубоко продуманы в стратегическом и тактическом отношениях. Первым этапом здесь является теоретическое обеспечение необходимости реформ и ознакомление общества с их планом. Вторым — непосредственное создание вначале светских мектебов, реформирование медресе, включения в них светских предметов, чтобы они превалировали над религиозными, тем самым превращая медресе из центров подготовки духовенства в центры подготовки интеллигенции, особенно учителей.

Арабское слово «джадид» означает *новое*. Джадидистское движение выражает в целом стремление татарского народа к обновлению, к социальной и национальной свободе, борьбе с феодальными порядками, за развитие родного языка и светской школы с новыми передовыми формами обучения. У нас достаточно оснований утверждать, что зарождение религиозной реформации в нашем регионе произошло значительно раньше, чем то движение, которое в российском востоковедении связывается обычно с именами Джамалутдина аль-Афгани (1838 — 1898) и его последователя идеолога египетского модернизма, муфтия Египта Мухаммада Абдо (1849 — 1905), переводившего основные работы своего учителя с персидского на арабский лишь в начале XX века.

Не надо забывать, что деятельность обоих вышеуказанных,

мусульманских реформаторов приходится на конец XIX — начало XX вв., т.е. значительно позже татарских реформаторов. Истоки реформаторства у татар некоторые исследователи не без основания связывают с серединой XVIII века еще с восстанием муллы Батырши. Известно, что насильственная христианизация татар, вылившаяся в массовую кампанию в 40 — 50-е гг. XVIII в., привела татар к активному участию в ряде восстаний под лозунгами борьбы за веру ислама [170, с.115].

Бесспорно также, что причины зарождения религиозного реформаторства в Казанском крае связаны с политикой царского правительства по отношению к татарам Поволжья. Причем социально-экономические аспекты причин менее выражены, чем политические и духовно-просветительские.

Прекратить преследование ислама, признать мусульманскую религию — было одним из факторов, способствующих участию татар в различных народных волнениях, начиная с завоевания Казанского ханства. Волнения татар, чувашей, мари, мордвы и русских крестьян разрастались и в 1607 — 1608 гг. приняли столь обширный характер, что воеводе Ф.И.Шереметьеву пришлось вступать в бой с восставшими под Чебоксарами и Свияжском, где многих людей жестоко побили, многих захватили в плен и отправили в Казань. Даже с началом династии Романовых в 1616 году вспыхнуло восстание ясачного населения. Сарапул, Арзамас и даже Муром оказались в осаде. Из руководителей восстания источники называют Джан-Али или Еналея⁶. Под религиозным лозунгом проходило в Казанском крае восстание Батырши⁷ 1755 года, вызванное царской колониальной политикой и христианизацией мусульман. Восстание Батырши охватило большую территорию Оренбургской губернии. Явилось следствием усиления насильственной христианизации нерусских народов. Именно в это время, в воззвании к повстанцам и в письме к Елизавете Петровне, Батырша сформулировал свои религиозно-реформаторские идеи, возврат к первоначальной вере времен пророка Мухаммада. Именно эти идеи в последующие времена, в XIX веке, стали основополагающими в творчестве последователей Батырши — Г.Курсави и Ш.Марджани.

Татарско-башкирское восстание 1755 года, известное в истории как «восстание Батырши», получило, по определению Н.А.Фирсова, все признаки «борьбы за Магомета» [219, с.26; 201, с.17]. Восстание Батырши охватило большую территорию Оренбургской губернии. Оно явилось следствием усиления насильственной христианизации нерусских народов.

В 70-х годах XVIII века накануне крестьянской войны под предводительством Е.Пугачева (1773 — 1775) среди татар это

же течение, направленное на возрождение истинной веры, получило название «движение муллы Мурата»⁸, которое по своей сути было обновленческое движение в Исламе [65, с.31].

Во 2-й половине XIX и 1-й четверти XX вв. среди татарских крестьян, ремесленников, мелких торговцев, приобрело широкое распространение и ваисовское движение, сторонники которого не подчинялись гражданским законам и властям, а руководствовались предписаниями Корана, шариата, отказывались от службы в армии «неверных», от платежей, податей, от паспортов и др.

Необходимо отметить, что во главе всех вышеуказанных общественных движений стояли просвещенные религиозные лидеры, которые ставили реформаторские цели. Однако сами эти движения в значительной степени напоминали бунт, выступления возмущенных, озлобленных людей, доведенных до отчаяния.

Религиозный реформизм как обновленческое движение поднимается на новый качественный и цивилизованный уровень лишь в XIX веке.

Джадидизм как мусульманский реформизм в более широком смысле в области просвещения начинается с конца XVIII — начала XIX века. И его наиболее ранними представителями считаются мыслитель-рационалист Г.Курсави, поэт Г.Утыз Имяни и Ш.Марджани.

Деятельность А.Курсави, Ш.Марджани дала, по мнению историка С.Алишева, «теоретическое обоснование демократизации, обновления татарских школ» [33, с.37].

Религиозный реформизм, трансформировавшийся как просветительское движение в джадидизм, достигает своего апогея в начале XX века, с появлением новой волны реформаторов, основательно знающих не только восточную, но и русскую и западную культуру. К ним относятся Г.Баруди, Г.Баязитов, М.Бигиев, Р.Фахретдинов, Р.Ибрагимов, З.Камали⁹, З.Кадыри¹⁰ и другие, написавшие и опубликовавшие целый ряд добротных научных реформаторских трудов.

Эти ученые были очень разными по своему происхождению и социальному положению. Большинство из них принадлежали к духовному сословию. Одни окончили старометодные медресе, а затем продолжали образование в Бухаре, Египте, Стамбуле. Другие получили и мусульманское, и русское, и западноевропейское высшее образование, занимали посты профессоров не только в России, но и за рубежом, избирались муфтиями.

За обновление медресе и мектебов при сохранении их богословской направленности и постепенное сближение с официальными русскими школами выступали Мухтасим Ниязов¹¹, Хусаин Фаизханов, Мухаммедгали Махмудов (1824 — 1891 гг.),

Шахбазгирей Ахмеров (1853 — 1900 гг.), Гатаулла Баязитов (1846 — 1911) и другие.

Объективные потребности общественного развития являлись основой просветительства и реформации. Не случайно движение за реформу татарской школы достигло большого размаха во второй половине и конце XIX в., т.е. тогда, когда оно сливалось с подъемом прогрессивного общественного движения России.

Русское общество уступало по уровню развития Европе, и для татар, как и для русских, вопрос осмысления европейского опыта был одинаково важен. В этом плане новометодные школы для татар были столь же значимы, сколь и совершенствование образования во всей России. Основоположником и инициатором джадидизма в более узком смысле (реформатор школы) являлся Исмаил Гаспринский (1851 — 1914). Он, как известно, еще в 1884 году в Бахчисарае начал преподавание по новому европейскому азбучно-звуковому методу (ысул аль-джадид), т.е. новому методу — отсюда джадидизм, противопоставленный кадимизму, прежнему старому методу обучения. Необходимо отметить, что в отличие от «классических» мусульманских реформаторов Джамалутдина аль-Афгани и Мухаммада Абдо вышперечисленные реформаторы из татар, начиная муллою Батыршой, в понятие «реформа» вкладывали не социально-экономические, не политико-административные реформы, а лишь реформу ислама, приспособление догм ислама, тех или иных положений мусульманской религии к духу и требованиям времени. Поскольку у татар не было своей государственности, то реформаторы из татар не осмеливались затрагивать политические и социально-экономические аспекты реформ. Как и на остальном Востоке, это реформаторство в конце XIX — начале XX века связывалось с идеей преобразования школы, а вместе с ней и общества, идеей просвещения народа и преодоления отсталости от европейских стран. Жесткие условия конкурентной борьбы на рынках потребовали от татарской буржуазии приспособления к капиталистическим отношениям. «Надо было овладеть не столько догмами религии, чему учили в Бухаре и в созданных по бухарскому образцу татарских религиозных школах-медресе, отмечает М.Гайнуллин, — сколько светскими прикладными науками, без которых оказалось невозможным развивать торговлю, тем более — промышленность» [64, с.46].

Кардинальные реформы школьного дела и педагогики джадидизма начинаются со второй половины XIX века в связи с деятельностью Ш.Марджани и его ученика Х.Фаизханова. Последним

был составлен первый проект по созданию татарских школ европейского типа [209, с.149 — 166].

В истории татарского национально-освободительного движения имели место немало случаев, когда зачинщиками, вдохновителями того или иного выступления являлась элита, представители радикально настроенного духовенства, т.е. наиболее образованная и интеллектуально развитая часть нации.

До конца XIX века схоластика продолжает царить в умах большинства татар, однако идеи обновления ислама и просвещения — приобщения к школе европейского типа имеет место у их меньшинства (у элиты — *М.Ю.*) на протяжении всего периода. Таким образом, подтверждается вывод крупнейшего мыслителя нашего столетия — В.И.Вернадского, который писал в 20-е годы: «Я уверен, что все решает человеческая личность, а не коллектив, элита страны, а не ее демос, и в значительной мере ее возрождение зависит от независимых от нас законов появления больших личностей...» [55]. И, действительно, не без влияния больших личностей татары создают проекты как реформированного медресе, так и средней школы европейского типа. К таким проектам, так и оставшимся нереализованными, являются работы Хусаина Фаизханова.

На протяжении всего этого периода происходит борьба двух тенденций в педагогической мысли: авторитарно-схоластической традиции Бухары и гуманистической болгаро-татарской традиции, чьим основателем стал великий реформатор Габденнасыр Курсави.

В 1878 году представители татарской буржуазии подали царю ходатайство, в котором они просили об освобождении татарских школ из-под контроля Министерства просвещения, предоставления льгот по воинской повинности всем учащимся медресе. Как видим, программные требования татарской буржуазии по существу не выходили за рамки защиты национальной школы.

Разумеется, в начале XX века на арену выдвигается новая генерация реформаторов, религиозных мыслителей нового типа, таких, как Риза Фахретдинов, Муса Бигиев и Галимджан Баруди, которые во главу угла нового джадидистского движения ставили не только реформу учебного процесса, но и решение целого спектра проблем. Система образования должна была стать, по глубокому убеждению Г.Баруди, частью религиозной автономии. Благодаря упорству Г.Баруди на III съезде мусульман («Иттифак аль-муслимин») пункт о просвещении становится одним из

ключевых разделов в программе партии. В составе избранного съездом президиума были Г.Баруди, Юсуф Акчурин, Абдулла Апанаев. «По вопросу о реорганизации всего дела управления духовными делами мусульман,— отмечается в протоколе съезда,— составляющему содержание третьего пункта программы, съездом была избрана Комиссия из 15 членов съезда под председательством муллы Галимджана Галиева» [176а, с.12; 263, с.201; 279, с.90]. Комиссия эта представила съезду свой доклад из 13 пунктов, которые были подробно рассмотрены в заседании 19 августа [там же]. Здесь говорилось о необходимости упразднения прежних статей законов, по которым формировались мусульманские религиозные учреждения. Не назначения муфтиев властями, а всенародного их избрания на альтернативной основе; установления зарплаты для мусульманских священнослужителей, уравнивания их в правах наравне с православными попами [279, с.91]. На III Всероссийском съезде мусульман, который проходил с 16 по 20 августа 1906 г. на нижегородской ярмарке,— пишет Г.Ибрагимов,— как духовенство само, так и религиозные вопросы — занимали одно из видных мест.... Такие видные муллы, как Галимджан Баруди и Абдулла Апанаев были включены в состав президиума съезда и, в конце концов, были избраны в центральный комитет партии» [96, с.175]. Итак, III съезд, тот самый, который принял в полном объеме для дальнейшей своей деятельности подлинную либерально-буржуазную программу, во всех вопросах был в теснейшем контакте и неразрывном блоке с духовенством [96, с.175].

По мнению Баруди, становление и развитие татарской нации невозможно без подлинной системы образования. Именно желание видеть систему образования в русле общенациональных структур, придать ей национальный и мусульманский характер привело Г.Баруди к активной общественно-политической деятельности и в департаменте просвещения в 1917 — 1919 гг. Он как бы подчинял систему образования целям строительства нации. Он также активный участник всех Всероссийских съездов в 1917 — 1918 гг. На этих съездах образовательная программа благодаря усилиям Г.Баруди становится важнейшей составляющей всей общественно-политической программы татарского общества и отражает как степень его теоретической зрелости, так и политического прагматизма.

Именно в период джадидизма татарское общество начинает выходить на европейский уровень образованности и культуры. Начавшись в сфере образования, джадидизм способствовал

радикальным реформам в социально-экономической, религиозно-мировоззренческой и общественно-политической областях, а также в семейно-бытовом укладе народа.

К 20-м годам XX века джадидистская программа приобретает общенациональный характер. Таким образом, в сферах образования и просвещения татарское общество сформировало к первой четверти XX века сеть общеобразовательных учреждений национального типа.

Высшей точкой развития идеологии татарского образования в период, предшествовавший созданию структур национально-культурной автономии осенью 1917 — весной 1918 года, были программы партии «Иттифак аль-муслимин», мусульманской фракции в Государственной Думе и резолюции I и II Всероссийских съездов 1917 г. Данные программы, особенно резолюции 1917 г., являются наиболее адекватным выражением готовности татар к выработке модели национально-культурной автономии по австро-венгерскому образцу. Данные программы структурировали эталон формирования национальной интеллигенции и всеобщего образования для всех татар в рамках мусульманской традиции.

«Мусульмане России хорошо знали муфтия Г.Баруди (Галиева) не только как мусульманского теолога, но и как организатора религиозного и национального образования,— пишет академик И.Тагиров.— Мы теперь знаем,— продолжает он,— что его деятельность выходила за пределы России. Он построил вакуфный дом в Мекке, где, по всей видимости, учились и работали его ученики» [205, с.149].

Об этом вакуфном доме Баруди, на улице Шубейхи, где, очевидно, останавливались российские мусульмане, совершавшие хадж, упоминается и в других источниках [57, с.4].

Надо полагать, что подобная недвижимость, которая принадлежала Г.Баруди в Мекке, не была единственной или исключительной. На наш взгляд, к появлению таких текке (суфийских общин) в городе Медине имеет отношение и проживавший там длительное время Габдеррашид Ибрагимов, который в своей биографии отмечал следующее: «В городе Медине находились четыре дома казанских мусульман. В одном из них в доме Гаддессатар эфенди я был несколько раз» (168). Кому принадлежали остальные дома? Об этом нет архивных данных. Однако имеются полные сведения о Бигаеве Мухаммадшакире Закировиче, родившемся в 1883 году. В городе Казани у него была часовая

мастерская. В 1933 году он был арестован по делу «Всесоюзной социал-фашистской партии». Следователи инкриминировали ему обвинение как крупному домовладельцу, у которого якобы имелись дома и в Казани, и в Медине, и в Константинополе [168].

В последнее время появилась информация о том, что подобных вакуфных домов (такай) было множество в центре мусульманских святынь.

В частности, там же находился дом небезызвестного нам Мурат эфенди¹¹, выстроенный на средства саратовских фабрикантов братьев Дибердиевых¹². Находились там и дома не известных нам пока Низамутдин эфенди и Шакирджан эфенди и др. [112].

На имущество казанских мусульман в Саудовской Аравии после октябрьской революции зарилось и большевистское правительство через своего посла, татарина по происхождению, Карима Хакимова [112; 168].

Рост новометодных школ тревожил царскую администрацию, которая считала это движение революционным и пыталась закрыть новометодные школы, предлагая ограничить преподавание в этих школах элементарной грамотности и религии. В 1905 году в Санкт-Петербурге было проведено совещание под руководством члена Совета Министров А.С.Будиловича, где было сказано, что джадидистское движение способствует панисламизму и пантюркизму. Была отмечена необходимость жесткого контроля со стороны властей за учебными пособиями и принято решение о передаче системы национального образования в ведение Министерства народного просвещения [208, с.117]. В связи с этим на совещании, проведенном в Оренбурге в 1910 году Столыпиным, были приняты меры для борьбы с джадидистским движением, направленные на усиление прав церкви и его активному вмешательству в национальное образование, а также административные меры [136, с.105].

Таким образом, деятельность джадидов-просветителей проходила как в борьбе против официальной политики царизма в национальном вопросе, связанной с насильственной христианизацией и русификацией, так и против своих религиозных фанатиков-кадимистов, поскольку джадидисты были всей душой за европейскую культуру и науку, ратовали за изучение русского языка.

Поскольку Россия страдала не от капитализма, а от его недостаточного развития, то джадидизм как учение буржуазного развития был направлен не против царизма, а против феодаль-

но-крепостнического строя и, разумеется, было положительным явлением. Вначале джадидистская педагогика как в сознании российского, так и татарского общества воспринималась как ислам, так как лидеры этого движения строго придерживались мусульманского вероучения, хотя среди них и были сторонники ее обновления и модернизации. Не следует упускать из виду то обстоятельство, что ислам практически выполнял функции национальной идеологии, пока не сложились условия для этнонациональной самоидентификации народа.

Позиции ислама к концу XIX века были сильны. Это объясняется ролью ислама в мусульманском мире не только как религиозного, но и экономического, гражданского и бытового кодекса для всех сфер общественной и личной жизни. К тому же сохранению позиции ислама, как мы отмечали, способствовала национальная политика царизма. В условиях отсутствия государственности, невозможности легальной политической и общественной деятельности, подавления любых светских форм национальной жизни, христианизации и русификации, мусульманская религия не только в XIX в., но и к началу XX в. оставалась для татар важной идеологической опорой как средство сохранения национальной самобытности.

Функция ислама как своеобразная форма мировоззрения, выступающая в роли национально-объединяющего фактора, обусловила его положение среди татар в качестве составной части их духовной жизни, его проникновения во все клетки социального организма вообще.

Таким образом, рациональная педагогическая мысль у татар формировалась в конце XIX — начале XX века, хотя истоки формирования реформаторской педагогической мысли мы заслуженно относим к мировоззрениям Г.Курсави, А.Утыз Имяни, Ш.Марджани, И.Гаспринского и др.

Наряду с родным языком, они считали необходимым для татар изучение русского языка, который дает возможность татарам приобщиться к великим достижениям мировой культуры. Разумеется, по вполне понятным причинам исследователи джадидизма были вынуждены сознательно сузить круг представителей джадидизма и ограничиться лишь вышеизложенными лицами. Говорить же о таких крупных фигурах, как И.Гаспринский, Г.Баруди, А.Баттал, Ф.Карими и других, стало возможным лишь после 80-х годов прошлого столетия.

С развитием капитализма развивалась и татарская нацио-

нальная буржуазия, которой приходилось конкурировать с иностранными и русскими компаниями, что способствовало проведению реформ школьного дела и привело к тому, что татарская буржуазия явилась руководителем джадидизма. Теоретиками и педагогами джадидистского движения явились Ю.Акчура, Г.Баруди, Р.Фахретдинов, А.Максуди, братья Буби, А.Баттал и другие.

В начале XX в. прогрессивные силы татарского общественно-политического движения выступали за обновление учебно-просветительских учреждений. Они боролись за повсеместное распространение школ с звуковым методом, вместо буквослагательного, но они были, за исключением некоторой части самих шакирдов, не за революционный, а за эволюционный путь развития как общества, так и старых традиционных конфессиональных школ, за проведение реформ в области школьного образования.

Баруди отрицал классовую дифференциацию в татарском обществе. Он не раз высказывал мнение, что ключевые вопросы, касающиеся жизни татарского народа, должны решаться не в плоскости классово-политической и экономической борьбы, а в плоскости этнографическо-исторической.

Учение о классовой борьбе и диктатуре пролетариата, разработанное К.Марксом, исходя из условий высокоразвитого индустриального общества Западной Европы, он считал неприменимым для татарского общества из-за отсутствия необходимых для этого предпосылок. И он был прав. К тому же не всегда позволительно ставить знак равенства между состоятельностью и эксплуатацией чужого труда. Относительная состоятельность и обеспеченность татар часто являлись результатом общеизвестной их национальной добродетели: экономности и трезвости. Татары в Ленинграде, обладавшие золотом, у одного из которых в начале 30-х годов органами НКВД было отобрано сто тысяч рублей, были ломовыми извозчиками [195, с.64 — 65].

Ислам и коммунизм несовместимы; «Ислам, — по мнению известного исследователя А.Малашенко, — с его жестким единобожием, все проникающей конфессионально культурной традицией более, чем христианство, способен противостоять коммунистическому натиску; в мусульманской России никогда бы не произошло большевистской революции» [135, с.18].

В 1905 году Баруди, Ю.Акчура, И.Гаспринский и Г.Топчибашев передали графу С.Ю.Витте петицию с проектом реорганизации духовных училищ мусульман в джадидистском духе, они считали

необходимым при каждой мечети открытие мектебов. Предполагалось в каждом селении организовать начальные школы с обучением на татарском языке с арабским алфавитом. Изучение русского языка в начальных школах считалось необязательным, а в средних школах рекомендовалось введение русского языка. В программах и учебных планах медресе должны были быть все общеобразовательные предметы в пределах русских гимназий.

Национальный вопрос Г.Баруди ставил выше других и свои политические взгляды целиком подчинял национальным интересам народа.

Защита национальной самобытности народа, важности учета его социально-экономического уровня в ходе революции были естественной реакцией таких личностей, как Г.Баруди, на десятилетия русификаторской политики царизма, поскольку они всерьез принимали и верили в появившуюся в результате трех российских революций «Декларацию прав народов России», подчеркивающую равное право строить свою жизнь в рамках становления федерации.

В Казани это наиболее наглядно проявилось в противодействии провозглашению Культурно-национальной автономии мусульман Внутренней России «Идель-Урал». Эта идея была выдвинута Национальным собранием мусульман в Уфе в конце 1917 года. Она была поддержана в декларации мусульманской социалистической фракции Учредительного собрания, но после его разгона стала предаваться остракизму.

Г.Баруди поддерживал программу будущего устройства страны, при котором все народы России имели право самостоятельного национального и политического устройства согласно их желаниям и интересам в рамках федеративной демократической республики. Даже в процессе ликвидации национальных организаций после 1917 года Г.Баруди не переставал видеть свою задачу в обеспечении своему народу соответствующего его культурному уровню политического статуса. Социализм для Баруди являлся не самоцелью, а движением к национальному освобождению и методом переустройства общества на основе социальной справедливости. Он верил также в совместимость ислама с социализмом.

Будучи главой Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири, он и его помощник Салихджан Урманов, а также писатель Гаяз Исхаки были на приеме у Колчака и получили от

него заверение в том, что в «единой и неделимой» России не будет места ни национальным управлениям, ни национальным парламентам, ни национальным съездам [134, с.174]. В Центральном Государственном архиве Октябрьской революции и строительства социализма в СССР в Москве хранится переписка между Национальным управлением мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири, созданным еще в 1917 году, и Колчаковским главным управлением по делам вероисповеданий в 1919 году. На все запросы Национального управления о создании Культурно-национальной автономии тюрко-татар колчаковское ведомство отвечало отказом или заверениями, что этот вопрос входит в «компетенцию Всероссийского учредительного собрания, созыв которого может быть осуществлен по окончании гражданской войны» [134, с.173; 7, с.198—200].

Колчак строго придерживался в отношении ислама и мусульман установок, сформулированных еще в эпоху империи.

Абдулбари Баттал в одном из своих очерков серии «Казанские знаменитости», посвященном жизни и деятельности Г.Баруди, вспоминал о встрече с ним в Петропавловске в конце 1919 года. Тогда муфтий оказался среди тех, кто поддерживал армию Колчака, и был страшно разочарован шовинистическими взглядами адмирала по отношению к нерусским народам России, который буквально заявил муфтию, что «у мусульманских народов больше тех прав, что были при царизме, не будет». Именно это заставило Г.Баруди вернуться в Уфу и возобновить контакты с Советской властью [255, с.30].

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Немалые трудности вызывает уже само объяснение этого термина. Встречается, особенно среди западных авторов, прямое отождествление тюркизма с пантюркизмом. Современный тюркизм, или пантюркизм, представляет собой сложное и противоречивое явление. И все же главный вывод, который вынесен на общественное обсуждение авторами и составителями коллективной монографии «Ислам в Евразии» — «это тезис о позитивном идейном ядре, гуманистическом потенциале культурного пантюркизма, восходящего в своих истоках к безупречным нравственным императивам, просветительским установкам, социальным утопиям и классическим представлениям Исмаила Гаспринского о «согласии», «дружбе» народов тюркского мира и тюрко-славянского пограничья, их движении к модернизации и прогрессу» [104, с.93].

² Исследователи утверждают, что Газали повлиял на Фому Аквинского и на всю схоластику. С трудами Газали был знаком Гегель, отмечавший, что Газали —

автор трудов по логике и метафизике и, что он был остроумным скептиком, обладал великим восточным умом [68, с.105]. В отечественной науке труды Газали изучали А.Э.Шмидт, А.Е.Крымский. Среди советских ученых, исследовавших наследие мыслителя; И.П.Петрушевский, Е.Э.Бертельс, С.Н.Григорян, Г.М.Керимов, В.К.Чалоян. Более новейшие работы о Газали. (См.: Киладзе Н.В. Аль-Газали и его «Тахафут аль-фаласифа» Тбилиси, 1970; Наумкин В.В. Учение аль-Газали (1058 — 1111) и его социальная сущность. Автореф. дисс. к.и.н. М., МГУ, 1972; Его же. Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа', улум ад-дин). Избранные главы. Перевод с арабского, исследование и комментарий В.В.Наумкина. М., 1980. Изд-во «Наука».)

³ Цитируется по книге: Гайнуллин М.Х. Татарская литература XIX века.— Казань: Тат. кн. изд-во, 1975.— С.132.

⁴ Во всеобщей книжной палате до 1907 г. книжные издания зарегистрированы под общей рубрикой «Мусульманские книги», и только с 1907 г. начинается дифференциация, т.е. указывается национальная принадлежность автора книжной продукции.

⁵ *Шараф Шахаретдин Шарафетдинович* (1877 — 1938) — учитель, писатель. В 1899 — 1919 гг. — преподаватель медресе «Мухаммадия». Труды о Марджани, по араб. стихосложению. Необоснованно репрессирован, реабилитирован посмертно.

⁶ Еналеевское восстание 1615 — 16 гг. в России, антиправительственное выступление служилых и ясачных татар, охватившее Казанский, Свяжский и другие уезды края, явившееся следствием «плетней деньги» (налога в размере 5-й части недвижимого имущества и доходов), возглавляемого Еналеем Шугуровым (Жан-Гали), казненного в Казани после подавления восстания воинской командой под руководством князей В.Т.Долгорукого и С.П.Гагарина. Это крупное восстание известно в истории как Еналеевское.

⁷ *Батырша (Алеев Абдулла, Галиев Габдулла)* (1710 — 1762) — один из организаторов и предводителей татаро-башкирского восстания 1755 — 1756-х годов. В 1746 — 49 муэдир в медресе и имам мечети в Исетской провинции, с 1749 мулла в одной из деревень Оренбургской губернии. Содержал собственную медресе. Весной 1755 г. обратился с воззванием к татарам, башкирам и другим народам Приуралья. Выступил против правительственных притеснений и ограничений мусульманской обрядности и местного самоуправления, а также чрезмерных налогов и повинностей, возглавил народное восстание. Схвачен в 1756 г. и заключен в Шлиссельбургскую крепость, где и умер.

⁸ *Мурад мулла (Морад мулла)* — обществ., религ. деятель. В 1769-х гг. он со своими шакирдами и мюридами распространял среди татарского населения края учение о возрождении Булгарского государства. В 1769 году на развалинах г. Болгара устроил многотысячное собрание своих сторонников. Вскоре с некоторыми последователями он был арестован и доставлен в С.-Петербург. Освобожден из заключения с формулировкой «фанатик», «искатель нового бога».

⁹ *Камали Зыя (Камалетдинов Парвизетдин)* (1873 — 1942) — педагог, богослов, общественный деятель. Образование получил в Медине и Каире. В 1904 — 06 гг. преподаватель медресе «Усмания». Основатель и руководитель медресе «Галия» (1906 — 19). Принимал активное участие в работе Всероссийских мусульманских съездов (1917), депутат Милли Меджлиса (1917 — 18). С 1923 г. избран казимем Центрального Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири. В богословских и философских трудах выступал с реформаторс-

кой трактовкой основных положений ислама. Необоснованно репрессирован, реабилитирован посмертно.

¹⁰ *Кадыри (Кадыри) Закир* (1878 — 1954) — богослов, общественно-политический деятель, журналист. Образование получил в Бейруте и Каире. Преподавал в медресе «Хусайния» (1907 — 09), «Галия» (1909 — 13). В 1914 — 18 гг. главный редактор газеты «Тормыш». Участвовал в работе Всероссийских съездов мусульман. Депутат Милли Меджлиса (1917 — 18). В 1919 году эмигрировал в Финляндию, преподавал в медресе. Позднее переехал в Турцию. Автор богословских и философских трудов, учебных пособий, многочисленных переводов на татарский язык сочинений восточных и европейских мыслителей.

¹¹ *Ниязов Мухтасиб (сер. XIX в.)* — педагог. Преподавал татарский и арабский языки в I Астраханской мужской гимназии.

¹² *Мурад Рамзи (Морад Рамзи или Морад Мекки)* (1854/55 — 1934) — историк, религ. деятель. После окончания медресе «Марджания» в 1877 году путешествовал по странам Востока, в Мекке примкнул к сторонникам учения накшбандий. После 1917 г. имам в г. Чугучаке (Китай). Соч. «Талфик аль-ахбар ва тальких аль-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мюлюк ат-татар» (Компильативные сведения об истории Казани, Булгарии и о татарских правителях). Издан в Оренбурге в двух томах в 1908 г. [См.: 248, с. 145 — 146; 247, с. 78].

¹³ *Мухаммад Юсуф Дибердиев* был не только фабрикантом, но и талантливым поэтом и публицистом. В 1899 году он совершает паломничество в Мекку, где останавливается у своего родственника, историка Мурада Рамзи-Мекки. Поскольку Мурад Рамзи-Мекки жил в тесном помещении, фабрикант и купец Дибердиев купил ему дом [168].

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ Г. БАРУДИ

Основные причины, приведшие Г. Баруди к реформе конфессиональных школ

Общественно-политическая деятельность Баруди была направлена на переустройство жизни на новых демократических началах, на приобщение народа к просвещению и науке путем кардинальных реформ.

Он страстно желал, чтобы так называемые инородцы России скорее освободились от духовного гнета, бесповоротно встали на путь свободы и демократии, достигли, так же как и европейские народы, социального и культурного прогресса. Способы и пути достижения этого состоят, по его мнению, в искоренении невежества и косности своих единоверцев и процветания родины путем распространения наук и знаний. Приобщение народа к просвещению и науке, по мнению Баруди, является основным условием культурной, свободной, зажиточной и, следовательно, счастливой жизни. «Изучение наук и овладение культурой, — писал он, — является не только средством обеспечения благосостояния людей. Наука — испытанное на практике средство улучшения нравов, поведения и поступков людей!»

Прежде всего он ратовал за демократизацию просвещения и образования. Он стремился, чтобы просвещение и образование были доступны всем: как горожанину, так и сельскому жителю. Ибо только просвещенный народ может развивать науки и ремесла, создать справедливое общество, рационально организовать свое хозяйство, достичь благоденствия.

Поэтому в деятельности Г. Баруди центральное место занимает проблема школы, обучение и воспитание подрастающего поколения. Трудно отделить просветительскую деятельность Г. Баруди от научной, общественной, политической, религиозной. Но одно несомненно, просвещение своего народа, усовершенствование образовательных учреждений для него являлось целью его жизни. В радикальном изменении характера школы и совер-

шенствования методов обучения он видел наиболее эффективную и результативную форму разрешения этих задач.

Вторая половина XIX века и особенно его последняя четверть — это эпоха национального пробуждения татар. Думы о нации, мысли о прогрессе в эти годы охватывают не только общественных деятелей, но и шакирдов с более или менее перedовыми взглядами. Но каким путем это осуществить? Некоторые связывали прогресс нации с национально-освободительным движением, но еще никто не видел, и не представлял пути и способы решения проблемы борьбы за социальное освобождение. Подавляющее большинство сходилось на идее, появившейся еще в XIX веке — реформы медресе, коренном переустройстве очагов знаний. Чтобы нация пошла по пути прогресса, необходима идея обновления, нужно освободиться от схоластики и патриархальщины, вооружить людей истинными знаниями о жизни. Для молодого Г. Баруди, как и для его предшественника Гатауллы Баязитова, так же вступившего несколько позже на это поприще Мусы Бигиева, которые вплотную занимались вопросами национального просвещения, эта идея становится ближайшим маяком, программой-минимумом, если так можно выразиться, и все они с головой уходят в борьбу за ее осуществление. Тем более что для выполнения этих задач имелись объективные и субъективные факторы.

Необходимо отметить, что представление о старой России как стране сплошной неграмотности — неверно, и оно обусловлено пропагандистской мифологизацией общественного сознания за 70 лет советской власти. Из этих же мифов складывалось мнение о неграмотности татар и приводились цифры о функционировании в Казанской губернии всего не более 40 татарских школ. Мусульманских мектебов и медресе было гораздо больше. Количество их не отражено ни в материалах переписи населения, ни в годичных данных земской статистики. Например, по архивным данным, в 1912 году только в Казанской губернии имелось 232 медресе и 1067 мектебов, в которых обучалось около 84 тысяч человек [6, л.354 — 355]. Иначе обстоит дело с грамотностью. Об этом можно судить по трудам известного просветителя Ш.Марджани. «Степень грамотности татарского населения, очевидно, была так впечатляюща, — пишет исследователь Р.У.Амирханов, — что в 1915 году официальные губернские власти оценивали ее в пределах 80 процентов» [37, с.225].

Попечитель Казанского учебного округа Я.Д.Коблов отмечал: «Среди народностей, населяющих восточную часть России, татары-магометане занимают первое место. Процент грамотных среди них очень велик, даже по сравнению с русскими... Объяс-

няется столь обширное распространение грамотности среди татар тем, что у них в каждой деревне, не исключая самые незначительные по количеству населения, есть школы, в которых муллы занимаются обучением детей за самую ничтожную плату или даже совсем бесплатно» [11, л.1]. Итак, очевидно, что чиновники и миссионеры были единодушны в оценке грамотности татар. Другое дело, что уровень этого образования не соответствовал мировому стандарту. Еще в период независимости тюркских государств до включения Казанского ханства в состав России повсеместно создается и распространяется широко разветвленная система мектебов и медресе. История Тюркского, Восточно-Тюркского и Хазарского каганатов показывает, что предпосылкой формирования идеологии такой системы мусульманского образования в X в. является опыт веротерпимости этих государств, уважение в них свободы мысли. В мусульманский период булгары, а затем и татары впитывают в себя плоды мировой цивилизации, закладывают основы гуманизма, а также «иджтихада», то есть постоянного поиска и обновления знаний, истины. Эта инфраструктура образования достигает высшей точки в период расцвета Золотой Орды в XIII — первой половине XIV вв. Казанское ханство переняло эти традиции и обеспечило их дальнейшее развитие.

Нельзя сбрасывать со счетов и другой фактор, — будучи в составе России, татары с давних пор испытали на себе влияние русской общественно-политической системы, экономики и культуры. Из-за близости к экономическим центрам России и существующим исконным связям с этими центрами, созревшие в стране рыночные отношения стали затрагивать татар раньше, чем другие народы восточных регионов. Это обстоятельство не могло не повлиять и на духовную жизнь татарского народа. Татарская культура и инфраструктура, составляющие ее мектебы и медресе не могли развиваться без тесного общения с русскими образовательными учреждениями.

Развитие капиталистических отношений приводило к постепенному смыванию средневековой раздробленности, активизации национальной жизни и пробуждению национального сознания. На основе складывающихся капиталистических экономических связей происходит процесс формирования татарской нации. Шаг за шагом от средневековых оков освобождается национальная культура и просвещение, проявляются очертания единого национального языка [340, с.324].

Проникновение капиталистических отношений ведет к разрушению национальной самоизоляции, к установлению тесных связей между трудящимися разных наций. Подвижность населе-

ния и отходничество создали возможность ознакомиться с культурой, языком и нравами русского народа. Вовлечение в круговорот капиталистических отношений требует, таким образом, перемены в духовной жизни татар, приводит к ломке вековых традиций, к нахождению новых идейных ориентиров. «Мы, татары,— писал Г.Ибрагимов,— присоединились к России раньше других народов, жили в окружении русских и находились близко к их центральным городам... у татар и русских сложилось много общих черт» [285, с.107 — 108].

Наряду с экономическими и социальными изменениями, этому содействовало и существовавшее среди татар на протяжении веков стремление к знаниям, учебе и уважение к книге. Несмотря на притеснения и преследования официальных властей, татарское население за счет своих скромных средств долгие века сохраняло и содержало школы (мектебы и медресе), которые существовали в каждом селении, где функционировала мечеть. «В России трудно указать народность,— пишет Я.Д.Коблов,— среди которой была бы так широко распространена грамотность, как у казанских татар. Безграмотного татарина можно встретить очень редко. И это обуславливается полною возможностью для каждого магометанина научиться грамоте, потому что в каждой деревне, как бы она ни была бедна и малочисленна, есть школа. Эта школа может быть неустроенной, не гигиенической, без учебных пособий,— продолжает Я.Д.Коблов,— но важно то, что ее посещают дети и находят для нее соответствующие учителя из мулл или других грамотных лиц, которые и занимаются обучением детей» [121 с.3 — 4].

Не секрет, что с давних времен во многих татарских семьях можно было видеть книги, расположенные на полке в самом почетном углу дома. Миссионеры видели основную причину провала своей деятельности именно в высоком уровне общей грамотности татар. «Казанские татары-магометане, почти все за редким исключением грамотные и очень ценят образование и заботятся о нем»,— писали они [171, с.26].

Долго работавший в Казани и с интересом изучавший жизнь татар профессор К.Ф.Фукс (1776 — 1848) отмечает, что «татарин, не умевший читать и писать, презирается своими земляками, и как гражданин не пользуется уважением других» [223, с.126]. Эти перемены в духовной жизни народа, вызванные проникновением капиталистических отношений, свое наиболее яркое выражение нашли в педагогической деятельности Г.Баруди. Самым действенным и решающим в деле прогресса, по его мнению, является проблема обучения и воспитания. Благодаря всеобщему обучению и воспитанию, совершенствованию их методов

цивилизованные страны смогли подготовить тысячи ученых и инженеров, врачей и предпринимателей, военачальников и политиков, промышленников и земледельцев, историков и астрономов, сведущих коммерсантов и мореплавателей. К этому твердо убеждению Г.Баруди придет еще в начале 80-х годов XIX века, когда, будучи шакирдом, он на себе испытает все тяготы, все недостатки прежней старометодной конфессиональной школы. А к концу 80-х годов, как мы могли судить из предыдущих глав, он не только будет призывать к необходимости реформы существующей учебной системы, но и практически приступит к ее осуществлению.

Чтобы четко представить себе и оценить по достоинству результаты его реформаторской деятельности, необходимо выяснить побудительные мотивы и понять, с чего он начал и к чему пришел. А для этого, в свою очередь, необходимо сделать экскурс в биографию реформатора.

Изучение жизненного пути Г.Баруди показывает, что мысль о реформе школьного дела он вынашивал, будучи шакирдом в медресе у себя на родине. Методика преподавания предметов в учебных заведениях Бухары его еще раз убедила в том, что необходима реформа медресе.

В 1866 году, когда Г.Баруди было всего девять лет, он столкнулся с трудностями освоения предметов, преподававшихся в школе. Учебная программа и приемы обучения татарских медресе были чисто клерикально-схоластическими, бухарского типа. Предметы обучения в них распадалась на две категории: «Улум аль-алия» и «Улум аль-наклия». Первая из них состояла из наук, служащих орудием основательного и всестороннего понимания религии ислама, а вторая — из наук, служащих для изучения собственно догматов религии ислама.

«Улум аль-алия» разделяется на две группы наук: на «Улум ал-арабия» или, короче, «Арабият», т.е. науки, изучающие арабский язык и литературу, и на «Улум аль-аклия», или проще, «Аклият», т.е. умственные науки. Все эти науки изучались по определенным неизменным учебникам, получившим чуть ли не авторитет Корана.

Каждый из таких учебников обыкновенно состоял из собрания нескольких книг, но не отдельных, а параллельных или концентрических. Это вытекало из своеобразной, так сказать, средневековой системы составления книг.

В 1866-м году он приступил к изучению арабского языка как учебного предмета. Первоначальным пособием арабского языка для татарских детей был «Бидан», написанный на персидском языке. Хотя в начальных классах среди прочих учебных дисциплин

и давались элементарные сведения по персидскому языку по книге «Фараз гайн», в сущности Баруди не был сведущ в этом языке, когда приступил к изучению арабского языка по учебнику «Бидан». Учебники «Шарх ул-Абдулла» и «Бидан» являлись «сарфом», т.е. этимологией арабского языка, и поэтому мальчики, изучавшие эту книгу, назывались «сарф-хан» или «Шарх ул-Абдуллахан» и составляли первую степень. Здесь странным кажется то, что книга эта была написана на персидском языке. Она, по-видимому, была составлена для бухарских таджиков, т.е. коренного иранского населения Средней Азии, и перенесена к нам из Бухары. Таким образом, мальчик, знающий только свой родной язык, который принадлежит к урало-алтайскому семейству языков, должен был обучаться арабскому языку, принадлежавшему к семитской группе, посредством персидского языка, принадлежавшего уже к третьему семейству языков — индоевропейскому. Но татарский ученый мир до Галимджана Баруди ничего неестественного в этом не находил. Таким образом, шакирд отвечал на вопросы не самостоятельно, а повторял механически заученное. Он поглощен был формальной стороной своего урока. Таким образом, первый год ученика проходил над книгой, которая не научила его ни персидскому, ни арабскому языку. Татарский же язык в медресе считался предметом, недостойным изучения, его презирали, как язык мужланов.

Короче говоря, составленные для детей народов, родной язык которых был не персидский, эти учебники — «Бидан», «Шарх ул-Абдулла» мударрисами татарских медресе, бывшими выпускниками бухарских медресе, применялись в медресе Казанской губернии. И таким образом горе-преподаватели заставляли детей при помощи одного иностранного языка (в данном случае персидского) выучить другой иностранный (арабский), не задумываясь и не давая себе отчета в том, насколько это трудно и сложно [252, с.19].

Забегая вперед, подчеркнем, что с такой несуразностью он столкнулся в Бухаре, где пробыл 7 лет. Основная критика Г.Баруди бухарской системы обучения в том и состоит, что дети там еще в начальной школе, не зная родного тюркского языка, пытаются овладеть арабским и персидским путем бессмысленной зубрежки, которая ничего не дает [252, с.42].

После «Бидана» приступили к аналогичному учебнику «Шарх ул-Абдулла», который ставил ту же цель и изучался теми же методами. Поскольку тогда определенного учебного курса, как и учебной программы не было, учащиеся проходили одну науку за другой, изучали одну книгу за другой. И поэтому вышеупомянутые книги, которые изучал Галимджан, можно лишь условно назвать

предметами или учебными дисциплинами. Уровень преподавания и наличие методических пособий в мектебах и медресе полностью зависели от преподавателя. Хотя мектебы и медресе находились формально в ведении Оренбургского духовного собрания, фактически управление ими не находилось на должном уровне. Они не регистрировались и не контролировались членами собрания. Вышеуказанные недостатки, пожалуй, и натолкнули Г.Баруди на реформирование существующих методов обучения.

Через год после изучения арабской морфологии принимались за синтаксис, который непременно начинался с обязательного учебника «Кавагъйд аль-игъраб» (Правила арабской грамматики) и неизменно преподносился в течение пяти месяцев с довольно пространными комментариями. За ним следовал ряд книг на арабском «Гавамил» (Частицы управления) и на персидском «Озын Таркиб» (Конструкция) и «Мулла Джамии». Последние две включали в себя не только курс арабской грамматики, но и пеструю мешанину синтаксиса и его составных частей, представляющих особую трудность для шакирдов, с трудом одолевающих различные его концепции. В конечном счете потраченные усилия не оправдывали себя.

Талантливый, способный критически осмысливать происходящее вокруг, Г.Баруди уже при изучении вышеуказанных дисциплин понял эти противоречия здравому смыслу методические несуразности своих преподавателей и глубоко задумался. Предоставим слово ему самому: «В процессе 4-летнего изучения правил арабской грамматики я ощутил на себе некоторые трудности, вытекающие из методических недочетов моих преподавателей» [252, с.19]. «Я понимал, что не привыкшему к языку фарси десятилетнему мальчику читать, запоминать и понимать одновременно длинные и запутанные правила было вредной методикой. От бессилия и беспомощности мне становилось не по себе. Если бы мой учитель наиболее важные положения из «Бидан» и «Шарх ул-Абдуллы» не переводил на турецкий, то я и вовсе ничего не понял бы. Однако согласитесь, такой способ осложнял понимание задач, требовал дополнительных усилий и времени». «При изучении «Кавагъйд аль-игъраб» трудности усугублялись. Они стали еще более заметными, так как меня обязывали заучивать правила, состоящие из 5—10 строк наизусть. От этого труда мой энтузиазм угас. С упавшим настроением я приступил к чтению «Гавамила». Вместо того чтобы одолеть его за месяц, в худшем случае за два, я потерял на него 7—8 месяцев своей жизни» [252, с.19]. Не давая себе отчета в том, легко или трудно дается ученику учебная программа на этих двух иностранных языках, преподаватели заставляли его учить наизусть отрывки по

вопросам сикха. Разумеется, Г.Баруди сознавал необходимость изучения и арабского и персидского языков. Очевидно, он интуитивно понимал, что этические нормы мусульманского мира изучались в медресе на основе поучительной поэзии на персидском языке. Он пишет: «Я понимал, что все это произошло из добрых побуждений и хороших намерений моего преподавателя, из-за того, что он за короткий срок хотел дать мне многое» [252, с.19]. Вместе с этим с целью разгрузить ученика и облегчить учебу запрещалось обучение письму на родном языке.

Изрядно помучившись с этими толстыми и трудными книгами, Галимджан понял недостатки методики обучения своего преподавателя, хотя и не мог подняться до их критики. Но нелепость, заключающаяся в запрещении обучения письму, не смогла оставить равнодушным Галимджана. Он не мог примириться с этим и втайне от преподавателя путем переписывания с книг обучался письму и в некоторой степени добился успеха [252, с.19]. Трудности приобретения знаний усугублялись неурядицами житейскими, точнее бытовыми.

«Медресе» — арабское слово, происходит от слова «дәрес», обозначающего урок или лекция; «медресе» значит место, где читают лекции. Так обыкновенно называют у мусульман высшее или среднее учебное заведение. Медресе у татар состояли, как и мектеб, при мечети и находились в ведении муллы. Но не каждый приход имел медресе; они имелись только в городах и тех деревнях, где были богатые люди, покровительствующие науке, или где был более ученый мулла, окончивший курс в Бухаре. Здание медресе не отличалось благоустройством. Оно состояло обыкновенно из одного большого четырехстенного дома или из нескольких маленьких домов.

Из-за распространенного в то время ошибочного мнения, что интенсивность обучения увеличивается при постоянном пребывании шакирдов в школе, она превращалась и в жилище и в храм знаний. Однако занятиям шакирдов это пользы не приносило, а здоровью наносило вред, так как в одном и том же помещении они учились, спали, питались и проводили свободное от занятий время, в гигиеническом отношении оно представляло собой неприглядное зрелище. Шакирды жили очень тесно; потолок был низкий, окна маленькие. Шакирды совершали омовение не менее 5 раз в день, как этого требует мусульманская религия. Во время совершения этой процедуры находили себе место на кухне только хальфы, да еще некоторые избранные шакирды, остальным приходилось совершать омовение во дворе, стоя на ледяной земле в одних деревянных башмаках или даже босыми.

«Пренебрежительное отношение к материальной стороне

учебного процесса имело связь и с другими, более серьезными причинами, вытекающими из аскетического характера и натуры тогдашних мусульман, т.е. из чисто восточного отношения к учебно-воспитательному процессу, заключающемся не только в полном пренебрежении к телу, но и считающим нужным совсем убить плоть, чтобы восторжествовала душа. В медресе шум и игры не давали уснуть до 24 часов, выходить по нужде приходилось на улицу ночью в стужу и слякоть морозным утром из проруби брать воду и совершать омовение. Вследствие полного отсутствия элементарных санитарных удобств и омовения холодной водой, зимой ученики часто болели. У моих учителей были благие намерения воспитать меня образованным и всезнающим. Однако эти трудности отвратили меня от учебы. Я стал подумывать о том, чтобы, получив некоторые знания по юриспруденции и нравственности, заняться работой в магазине» [252, с.20].

Вышеприведенные не оправдывающие себя трудности стали первой причиной отказа Г.Баруди от старой методики преподавания. Если в начале он был просто недоволен методом обучения своего учителя, то теперь у него уже есть твердое мнение: «Если учеба состоит из таких мучений, нужна ли она вообще детям торговцев?» [252, с.20]. Несмотря на такие мысли, он продолжал учебу, по всей вероятности, из-за уважения к родителям. Однако его не покидал вопрос: «Сколько детей состоятельных родителей бросили учиться? Сколько вреда это принесло нации? Кто же будет отвечать за эти искусственно созданные трудности? Ответы должны дать наши ученые и преподаватели», — пишет он [252, с.20]. «Хотя Галимджан хазрат изучал арабские правила и помучился изрядно, муки эти для нашей нации оказались не напрасными, а полезными», — заметил Ю.Акчура. «Эти мысли о реформе в школах и медресе возникли из-за этих мучений», — справедливо писал он [252, с.20].

Г.Баруди не мог примириться также и с характерными для учебных заведений Бухары недостатками, и в первую очередь — зубрежкой: на изучение одной только грамоты уходило несколько лет. Учебные заведения в конце XIX века, как правило, готовили крайне односторонне образованных людей, способных часами дискутировать и вести словопрения по какому-нибудь незначительному вопросу религиозного учения и в то же время плохо разбирающихся в простейшем арифметическом счете. Если это было терпимо для Бухары, то не терпимо для России. Знакомство с постановкой просвещения в западных индустриально развитых странах через арабоязычную и тюркоязычную периодическую печать дало Баруди возможность сравнивать и постичь, какие перемены в сфере образования происходили за рубежом

и что необходимо от них перенять. В конце XIX — начале XX века, когда западный мир вступил в эпоху индустриализации и развернувшегося широкого движения за народное образование, Г.Баруди сознавал, что оно было вызвано к жизни потребностями массового производства и заключалось в достижении всеобщей грамотности, в рамках типового, унифицированного образования, дополнением которому служит специализация на его последних этапах. Поэтому, когда в начале XX века он занимает свой журнал «Ад-дин ва аль-адаб», он перепечатает там массу переводных статей из каирских и бейрутских журналов о европейской системе обучения и воспитания.

Главным условием выживания в острой конкурентной борьбе с русскими промышленниками и предпринимателями являлось наличие квалифицированных национальных кадров. В конечном

Таблица 1

Название страны	Общая численность	Число учащихся	Процент соотношения
США	87 303 000	18 887 000	23,5%
Англия	41 976 000	7 000 000	16,6%
Япония	47 900 000	7 551 000	15,7%
Германия	60 500 000	9 400 000	15,6%
Австрия	26 150 000	4 000 000	15,4%
Франция	39 200 000	5 500 000	14,3%
Италия	33 000 000	4 700 000	13,1%
Россия	125 500 000	6 000 000	4,8%
Египет	12 000 000	257 694	2,1%
Индия	249 000 000	500 000	1,7%

счете, татарская общественность и такие ее лучшие представители, как Г.Баруди, осознали недостатки старой школы.

«Какими были медресе и мектебы 300 лет тому назад,— писал статский советник, бывший директор Казанской татарской учительской школы Шахбазгирей Ахмеров,— буквально такими же остаются и ныне. В них преподаются те же предметы, по тем же методам, как это было вскоре по взятии Казани русскими» [148, с.13]. В этой характеристике конфессиональных школ статским советником, на наш взгляд, нет никакого преувеличения.

Экономические и политические притеснения царского самодержавия были нацелены на разобщение народов и противостояние их друг другу. Делалось все, чтобы увековечить отсталость

татар, обречь их на бедность и прозябание, держать вдали от достижений науки и культуры. Для этой цели насаждалось христианство, а вокруг тех, кто хотел оставаться верным-своей национальной самобытности, традициям и обычаям, создавалась обстановка нетерпимости. Детей татар-мусульман нельзя было принимать «на казенное содержание и помещать вместе с прочими студентами такого же содержания», размещать их «для жительства вместе с учениками христианского вероисповедания» [21, л.21].

О положении угнетенных народов России В.И.Ленин писал: «В России больше половины, почти три пятых (57 процентов населения) подвергаются национальному угнетению, они не пользуются даже свободой родного языка, их насильственно русифицируют» [132, с.323].

Короче говоря, существующие конфессиональные школы не удовлетворяли потребности растущего класса предпринимателей. В эпоху развития капитализма эти школы должны были выпускать профессиональные кадры. Решение школьной проблемы у татар носило долгий и упорный характер. Политика правительства в области образования была направлена на сохранение и поддержание существующего политического строя. В то время высшая школа даже для русских рассматривалась им как очаг «неистребимой крамолы». К тому же нараставшая активность оппозиционных сил заставила правительство Александра III пойти на смену либеральных позиций в образовании, которые выразились в ряде контрреформ 80 — 90-х годов XIX столетия. Лишь после первой российской революции 1905 года она стала демократизироваться. Более того, вышла далеко за сферы дискуссии ученых, педагогов и втянула в свою орбиту широкие круги населения. Это объясняется тем, что школа была в то время в центре идейной жизни татар, имела прямую связь со всей совокупностью мировоззренческих отношений, затрагивала вопросы миропонимания, религии, морали и оказывала воздействие на политические отношения. Вместе с тем в творческой деятельности Г.Баруди, в особенности в его теоретических статьях, опубликованных им в журнале «Ад-дин ва аль-адаб», образование рассматривается и как общественный институт, как необходимый локомотив развития общественно-политической мысли. По его мнению, любая система образования, приносящая положительные плоды, не может сводиться лишь к пассивному восприятию политических направлений и общественных стремлений современности. Система образования отличается как своим внутренним консерватизмом и устойчивостью, так и связью с такими стабильными институтами, как религия, семья, община и т.д.

Религия, говорил Баруди, служит основанием нравственности. Пророк Мухаммед, да благословит Его Аллах и да приветствует, являлся образцом нравственности. А нравственность, как и вся духовная жизнь человека, должна опираться на религию, на просвещение, ибо только оно может служить основанием сознательного и всестороннего воспитания. Боязнь общественного мнения, если человек дорожит им, чувство чести и самолюбия, а также здравый смысл и более всего умственное развитие, могут предотвратить человека от аморальных поступков и преступлений.

Просвещение и обучение, их качество, постановка их на должном уровне, по мнению Г.Баруди, являются главными, ключевыми условиями для развития общества и его прогресса. Он полагает, что должность преподавателя должны занимать лучшие из лучших как в интеллектуальном, так и нравственном отношении.

В своей «Памятной книжке» Баруди в качестве примера благодарного ученика и ущербного преподавателя приводит восьмидесятилетнего муллу Гайсу, из деревни Чалмагыш Уфимской губернии, с которым он случайно встретился на пароходе, когда возвращался из Уфы в Казань. По всей вероятности, образ жизни этого человека был досконально известен Баруди, поскольку он не проявляет снисходительности к нему, несмотря на его преклонный возраст. «Он из старых шакирдов, учившихся у Марджани,— пишет он,— получил в 65 году свидетельство, сведущ в арабистике, в правилах чтения Священной книги, имам. В городе преподавал не по правилам, соблюдение которых требуется от мулл». О подобных людях он пишет: «Такие люди, с уснувшими нервами, эмоционально обделенные. Лишены стремления к чему-либо. Коли не заботятся о совершенствовании собственного мира, то и о загробной жизни нет заботы, живут животной жизнью. Живут для того, чтобы есть и пить. Они не печалются по каждому поводу. Как говорится, телега разобьется — пойдет на дрова; бык сдохнет — пойдет на мясо» (260, с.43). Возник разговор, почему он не стал воспитателем в медресе. Без поддержки оказалось, дескать, трудно. Этот ответ — отговорка безынициативного муллы и ленивого ученого [257, с.75]. «Поэтому,— продолжает Баруди,— я не был удовлетворен ответом. Навестил ли ты, выйдя из медресе, дамеллу? (т.е. Марджани — М.Ю.) — спросил я и получил ответ:

— Нет.

Вопрос был исчерпан».

Далее Баруди отмечает: «Расстояние между Уфой и Казанью близкое, и не посещать наставника в течение двадцати—двадцати пяти лет есть непростительная злонамеренность со стороны

человека, избравшего путь ученого. Такому человеку знания не впрок, и он редко достигает чести преподавать. Если нет возможности оплатить проезд на пароходе, можно было бы идти пешком на ногах, данными Аллахом, и, посетив своего наставника, получить его благословение» [258, с.76]. На наш взгляд, это яркий пример того, что человек даже с неплохими данными и задатками из-за своей ущербности в нравственном отношении, перестает быть востребованным и пригодным к преподавательской деятельности.

Но были у него встречи с преподавателями другого рода на том же маршруте. В своей «Памятной книжке» в заголовке «Хазрат Кахарман Исакай», он пишет: «В этот четверг мы пили чай лишь пополуночи, в 3—4 часа. В 6 часов поезд вынужден был, обессилев, остановиться на долгом подъеме в районе Исакай¹.

Люди вышли в поле, я тоже вышел и прочитал молитву ахшам. Встретились два человека из Исакай, я назвал им свое имя. Через некоторое время меня окликнул подошедший ко мне хазрат Кахарман. За ним следовал мухтасиб хазрат Габдельхади. Кахарман был хальфой в Казани, где хорошо преподавал под руководством своего наставника дамеллы Салахетдина, скончавшегося в 1875 году. Стал имамом в Исакае. Долгое время преподавал. Ученый, набожный человек. Высоконравственный, служил 45 лет имамом, жил неплохо. Стойкие и совершенные люди именно так и живут, с помощью Аллаха. Ныне ему 83 года; 28 лет назад он был в Казани. С тех пор с ним не встречались. Его рыжие борода и усы стали седыми. Голос изменился, но по лицу его можно было узнать. Мухтасиб хазрат Габдельхади был в Шалчеме² товарищем кадия Ризаэтдина (Р.Фахретдинов после кончины Баруди был избран муфтием в 1922 году.— М.Ю.), старательно учился.

Оба хазрата приглашали к себе, но я побоялся, что вскоре подойдет поезд и что беседа в его ожидании не доставит удовольствия. Не смог принять приглашение. Задержаться еще на сутки было трудновато» [261, с.120].

Г.Баруди быстро и верно определял задачи, стоящие перед татарской нацией. Будущее народа педагог Г.Баруди видел в подрастающем поколении и поэтому всеми доступными средствами добивался изменения характера его обучения и воспитания.

Он придавал большое значение тому, чтобы ученики получали практические знания, чтобы полученные знания они смогли применять в повседневной жизни. В своей «Памятной книжке» он пишет: «От сухого преподавания дело не рождается. Умение и совершенство не в самом знании, а в его применении. Необходимость знания всегда в практике. Некоторые преподаватели

пишут об исламе, богословии и лишь таким путем пытаются заинтересовать в них людей, а практику упускают из виду. Религия, будь то Ислам или любая другая, не должна сводиться только к науке, особенно ислам; вся религия состоит из практики. Но и практика невозможна без науки, она без нее ущербна, поэтому наука необходима. Однако сочинения и мысли не приученных к практике и верованию ленивых преподавателей вообще не имеют отношения к религии» [261, с.46].

По мнению Баруди, человек, учившийся, но игнорировавший практику, не сверявшийся с ней — это испорченный человек [261, с.47]. Далее, развивая свою мысль, он продолжает: «Многие спрашивают: «В чем причина?» Некоторые ищут средства, лекарства. Основная причина — схоластическая наука» [261, с.47]. «Даже если мало знаешь,— пишет он,— умеи претворить имеющееся знание в действие, постоянно его используй. ...В этом только случае будешь истинным ученым, истинным мусульманином, то есть мусульманином благочестивым. Так, наверное, и в светских науках. Большой объем информации не дает сам по себе благоприятных результатов. Можно получить пользу только от сведений, пригодных к делу, приспособленных к практике. У европейцев, в частности у немцев, обстоит дело именно так. Они не открывают доктринерские школы, как это делают русские. А открывают практические школы, хорошо обучаются, чтобы правильным образом организовать практику» [261, с.47]. Баруди постоянно подчеркивает что «знания, не приводящие к практике, ущербны, вызывают сожаление. Вывод: следует с малости приучать детей к живой практике. Сначала нужно дать практическое воспитание родителям. Не нужно давать знаний, не пригодных к делу» [261, с.47].

По мнению Баруди, переучивать детей труднее, чем с самого начала дать им подлинное знание. По этому поводу он пишет: «Что бы ни преподавали в школе второй ступени, все нужно изучать в практическом плане. Только тогда будет истинное приобретение знаний. Если нет этого, лучше оставить детей в покое. Пусть останутся безграмотными, зато будет надежда, что не испортятся» [261, с.47].

Он выступает против принципа таклид, в соответствии с которым отрицалось право на творческие поиски, проповедовалась необходимость беспрекословной веры в признанных авторитетов прошлого, слепого следования традициям и заветам древних. Он считает необходимым довести до сознания татарского народа то, что духовные и нравственные возможности его не исчерпаны. По его мнению, история его материальной и духовной культуры подтверждает это. Усердие во имя приобретения на-

учных знаний — одно из почитаемых и уважаемых сфер деятельности.

Им рассматривается система образования от ее зарождения через средневековую систему и попытки ее реформирования к интеграции образования как одной из ключевых составляющих в ткань общенациональных структур.

«Будучи в области воспитания детей впереди наших казанских тюрок,— пишет он,— русские значительно отстают от евреев и немцев. Поэтому у этих народов больше благополучия в торговле и промышленности» [258, с.80].

Г.Баруди твердо верил в мощь и силу разума. Он полагал, что сила и мощь любого государства, благосостояние его населения непосредственно связаны с постановкой просвещения, воспитания и обучения подрастающего поколения данной страны на надлежащем уровне. В этой связи весьма характерна его публикация под названием «Тәғлим куәткә дәлилдер». Сюжет ее позаимствован из египетского журнала «Аль-Хилал» (Полумесяц). Статья напечатана в 13—14 номере «Ад-дин ва аль-адаб» за 1908 год (1325-й год по хиджре) на страницах 379—401. Поскольку содержание этой статьи остается очень актуальным и по сей день, и она как бы ставит диагноз на сегодняшнее состояние нашей науки и просвещения и написана, на наш взгляд, человеком мудрым и дальновидным, то попытаемся привести некоторую часть ее дословно: «Сила каждой нации связана с его учебными заведениями. Поэтому численное превосходство обучающейся молодежи страны подобно численности войска ее солдат, независимость нации, ее своеобразие и величие определяется ее обучением и воспитанием». Официальные статистические данные, приводимые в таблице №1 (с.148), где сопоставляются общая численность населения и численность обучающихся — лучшее тому доказательство.

Если сопоставить соотношение общей численности населения страны с численностью учащихся в ее учебных заведениях, мы увидим, что показатель численности учащихся — это показатель прогресса и мощи страны. Разумеется, что чем больше учащихся, тем больше возможности создать профессиональное войско, стимулировать общественно-политический и социальный прогресс, тем более высокое место занимает нация в человеческом обществе.

«Как видно из вышеприведенных цифр, по численности учащихся Соединенные Штаты Америки возглавляют таблицу. Это и не удивительно,— пишет Г.Баруди. Благодаря достаточно высокому уровню политической зрелости населяющих ее людей, которая опять-таки вытекает от их просвещенности,— продолжа-

ет Г.Баруди,— они освободились от зависимости Англии и в настоящее время умело пользуются плодами своей независимости». Изумительный вкус этого плода,— подчеркивает в своей статье Г.Баруди,— усилило в них многократно тягу к просвещению, к постановке проблемы обучения и воспитания на надлежащий уровень.— Далее татарский ученый, педагог продолжает: — Как следствие вышеуказанных факторов их прогресс в области техники, промышленности и торговле удивил и поразил не только Европу, но и весь мир».

На вышеприведенной таблице за США следует Англия. «Англичане,— продолжает Г.Баруди — как бы они ни старались в этой области (т.е. в области просвещения и воспитания.— *М.Ю.*), они заметно отстают от Америки. После Англии следует Япония. Ей не помешало (идти вровень с цивилизованным Западом.— *М.Ю.*) и то, что она относится к Востоку. В этой области (в области промышленности и техники.— *М.Ю.*) она, уступая Англии, превосходит европейские страны. В этой связи нечего удивляться высокому уровню их политического правления и условий жизни. Такой уровень прогресса, кажущийся необычным, зиждется, в конечном счете, на просвещении и воспитании и плюс на природной их склонности к старательному и честному труду. Итак, их жизненный уровень зависит от просвещения, обучения и воспитания,— заключает Г.Баруди.— А мы (россияне.— *М.Ю.*) в этих областях намного отстаем. Количество наших учащихся составляет 7-ю их часть, по науке мы занимаем 20-ю их часть. Если принять во внимание, что на 5851 обучающийся в Японии приходится 410 преподавателей, 2 университета, имеющие такие факультеты, как факультет права, медицины, литературы, математики, сельского хозяйства и т.д., и не упускать из виду, что университеты эти оснащены сотнями библиотек, имеющие каждый 1 100 000 книг и периодическую прессу общим листажом 1590 печатных листов, то даже неудобно сравнивать нас с ними. То, что в последней войне с Японией (русско-японская война произошла в 1904 — 1905 гг., а статья напечатана через три года в 1908 г.— *М.Ю.*) Россия потерпела поражение, вовсе не удивительно. Считающаяся первой страной в Европе Россия, какой бы она ни была великой, сильно отстает в области науки, просвещения и образования от каждой из европейских стран, так как на 100 человек приходится всего 5 учащихся. При таком низком соотношении мы еще претендуем на высокий жизненный уровень. Мы, или наши родственники индийцы, стоящие в таблице еще ниже, чем мы, как мы можем требовать лучшей доли, лучшей участи. В настоящее время мы вместе с ними боеем общей болезнью, которая называется не в е ж е с т в о м (разрядка наша.—

М.Ю.). Поскольку каждый лучше чем кто-либо знает свою болезнь, то и должен стремиться сам найти путь к выздоровлению». Такими словами он заканчивает свою статью.

Какой же рецепт предлагает Г.Баруди для лечения этой болезни? На основе своего горького жизненного опыта обучения в схоластических медресе Казани и Бухары Г.Баруди приходит к убеждению, что основной недостаток образования конфессиональных школ — это отсутствие программы и определенного научно выработанного метода обучения. Так как руководящей программы не было, как не было и надлежащего апробированного курса учебных дисциплин, и как следствие этого не было определенных, научно выработанных методов преподавания, их заменяли традиции. Традиции заменяли все. Они заменяли учителям педагогику. К традициям обращались они и в случае затруднений, встречающихся в школьной практике.

Необходимо отметить, что во всех мусульманских школах в той или иной степени, с небольшими видоизменениями, изучался определенный ряд наук или, по крайней мере, отделы или фрагменты этих наук. В этом отношении в разных школах существовало сходство в преподавании, но эта общность происходила не от следования какой-либо выработанной программе, а оттого, что при преподавании преследовалась вполне определенная цель — усвоение вероучения. И поэтому, согласно поставленной цели, предполагалось изучение определенного количества наук (Корана, хадисов), и, что неразрывно с этим связано — изучение арабского языка, истории и литературы. Как видим, в то время в существующей учебной системе, учебную программу заменяла цель — полное изучение всей мусульманской премудрости, соответственно научному уровню школы и способности учащихся. Поставив правильный диагноз, Г.Баруди стремился вылечить от этих болезней школьное образование. Как это он осуществил на практике, видно из его детища — медресе «Мухаммадия».

Г.Баруди и медресе «Мухаммадия»

Подготовка профессиональных кадров требовала соответствующей учебно-материальной базы. Существующее медресе Г.Баруди постепенно стал расширять, улучшать и приспособливать к новому методу обучения, пока не построил в 1901 году даже по современным меркам солидное здание на улице Г.Тукая, существующее и поныне.

Он был не только основателем и ведущим преподавателем медресе «Мухаммадия». Медресе под руководством Г.Баруди,

приложившего все свои силы к распространению нового метода обучения (джадидизма), освобождению мектебов и медресе от схоластики и догматизма, стало известным по всей России и даже за ее пределами. Оно стало центром джадидистского образования. В нем училась как татарская молодежь, так и молодежь Кавказа, Туркестана и Казахстана. Медресе «Мухаммадия» состояло из четырех ступеней: четыре класса ибтидаии с предваряющим их подготовительным классом (начальная ступень), четыре класса рушдии (неполная средняя), три класса игыдадии (средняя) и галии (высшая). Последняя ступень вначале не была ограничена конкретными сроками, но позже получила форму трехлетнего курса [121, с.96 — 97].

Программа эта была помещена в октябрьском номере журнала, издаваемого Г.Баруди «Ад-дин ва аль-адаб» за 1913 год. Через три года, когда Я.Д.Коблов написал и издал свою работу, эта программа претерпела изменения. Классы рушдии и игыдадии были преобразованы в один средний класс с 6-летним курсом обучения.

Таким образом, программа «Мухаммадии» была рассчитана на 16 лет обучения: 6 лет в ибтидаии, 6 лет в среднем классе, 3 года в галии и 1 год — подготовительный [121, с.98].

Русский ученый Я.Д.Коблов, написавший около 20 работ о культуре, обычаях и обрядах татар, в том числе и упомянутую книгу «Конфессиональные школы казанских татар» на примере медресе «Мухаммадия» считает, что Г.Баруди был видным ученым и педагогом, оставившим в истории просветительского движения среди татар заметный след. Медресе, руководимое Г.Баруди, он отнес к числу выдающихся медресе наряду с Иж-Бубинским в Сарапульском уезде Вятской губернии и Хусаиновской в Оренбурге. Программа этого медресе имеет значение и для других медресе, которые, как считает Я.Д.Коблов, хотя и не могут поставить дело так же высоко, но по крайней мере стремятся к этому [121, с.96]. Медресе «Мухаммадия» впоследствии стало самым большим мусульманским учебным заведением во всей России. Оно отличалось от других тем, что его учебная программа включала:

- помимо Корана и хадисов, изучение арабского языка и литературы, необходимых для понимания Корана;
- помимо религии в «Мухаммадии» изучались такие дисциплины, как география, математика, история и биология;
- большое внимание уделялось изучению татарского и русского языков.

Медресе приобретает такую известность, что со всех концов России сюда ежегодно приезжало 300—400 учеников. В 1904 — 1905 годах медресе становится центром исламского реформаторского движения. Хотя некоторые отрасли знаний не вошли в учебную программу медресе «Мухаммадия», по инициативе самого Г.Баруди они преподавались дополнительно, сверх программы. 1905 — 1907 гг. во время своего пребывания в Казани в медресе читал лекции по турецкой истории и литературе, а также политическую историю, известный идеолог татарского национального движения, историк и публицист Юсуф Акчурра [270, с.161 — 162]. В процессе преподавательской деятельности в медресе им была написана и издана книга по истории под названием «История и наука» («Тарих вә гыйлем») [279, с.317].

В 1900 — 1904 гг. здесь преподавал татарский язык Галиаскар Камал, а в 1904 — 1906 гг. преподавал географию Фатих Амирхан. Он же преподавал в одно время «Историю политических партий». Абубакир Терегулов — медицину и гигиену, право — известный адвокат Саидгирей Алкин [270, с.161 — 162].

Несмотря на джадидистское направление «Мухаммадии», оно все же не могло конкурировать с русскими гимназиями, особенно в области материальной базы, поскольку медресе финансировалось только за счет отчислений и пожертвований и не получало финансовой поддержки со стороны Министерства образования. Эти проблемы стали объектом критики его учеников, за партами которых создавались чуждые Г.Баруди радикальные идеи вплоть до социализма.

«Медресе «Мухаммадия» и татарская учительская школа — наиболее авторитетные учебные заведения того времени, сыгравшие большую роль в приобщении татар к европейской культуре», так писал в начале прошлого века Арминий Вамбери (1831 — 1913) — языковед, тюрколог, этнограф [53, с.22 — 31].

С мнением Вамбери перекликаются и мнения других, которые специально занимались этим вопросом. Например, Надир Даулет пишет: «Медресе «Мухаммадия», как с точки зрения высококачественного обучения, так и материальной оснащенности учебного процесса стояла намного выше других медресе. Там было двадцать преподавателей и пятьсот учеников» [279, с.155].

Питомцами медресе были такие известные общественные деятели, просветители, драматурги, ученые и писатели, как Фатих Амирхан, Галиасгар Камал, Карим Тинчурин, Галимджан и Бурхан Шараф, Маджит Гафури, Салих Сайдашев, Солтан Габаша, Миргазиз Укмасый, Хусаин Ямашев, Фатхи Бурнаш, Худжа Бадигий, Камил Якуб, Зариф Башири, Гыйбад Нугайбак, Наки Исанбет, Баки Урманче, Ахмет Исхак и др.

Особенно плодотворным и результативным в развитии татарской литературной критики и литературоведческой науки была деятельность учеников Г.Баруди — Гали Рахима и Газиза Губайдуллина.

Гали Рахим опубликовал (совместно с Г.Губайдуллиным) труды по истории тюрко-татарской литературы («Материалы по истории татарской литературы», кн. 1—3, 1923 — 1924 гг.), напечатал ценные статьи по истории просветительского движения татар [317, 318, 319, 320].

Медресе «Мухаммадия» было одним из лучших среди ново-методных школ, где Г.Баруди добился значительного улучшения учебного процесса и расширения структуры преподаваемых учебных дисциплин в пользу реальных наук. Выступая сторонником практических знаний и противником механической зубрежки арабских и персидских книг шакирдами, он стремился вводить в учебный процесс татарский и русский языки; и на этом пути приложил все свои силы.

В «Памятной книжке» он пишет: «В настоящее время религиозность народа день ото дня ухудшается, ослабевает. Многие спрашивают: «В чем причина?». Некоторые ищут средства, лекарства. Основная причина — схоластическая наука. Игнорирование ориентации на практику в приобретении знаний — это учеба по принципу: пусть будут знания, когда-нибудь пригодятся. Такой метод не соответствует основам Ислама. Когда приобретают знания подобно невежественному шакирду, не совершающему молитвы, а только знакомящемуся по книгам с вопросами молитвы и омовения, говорящему: «Вот стану муллой, буду все совершать, а пока нужно познакомиться с теорией», — это лишь во вред. Ребенку с ранних лет нужно прививать религиозный дух. Если ребенку не будет дана религиозная духовность, если не будет религиозного и нравственного напоминания, то станет трудно, не исключено, что и невозможно изменить его сознание, когда он привыкнет к другому духу, приобретет испорченные и безбожные мысли» [260, с.25].

Г.Баруди выступал против национальной ограниченности, за приобщение татарского народа к достижениям европейских наук и просвещения. Он стремился приобщить татарский народ к духовным и культурным достижениям всего человечества. Он пересмотрел методы обучения, ввел звуковой метод обучения грамоте. Используя методы европейской и русской педагогики, Г.Баруди работал над созданием более совершенных учебников по основам наук, предпринимал практические шаги по усовершенствованию татарского алфавита [299, с.35]. Он составляет арабско-персидско-татарский словарь «Логатэ элас». Словарь

трех языков (Казань, 1893, 41 с.), в котором слова располагаются не по алфавиту, а делятся на тридцать разделов по тематике. Имеются разделы с описанием животных и птиц, времен года, фруктов, цветов и т.д. Этот словарь с 1893 по 1897 г. переиздавали трижды. Последующие годы он также не раз переиздавался. Например, четвертое издание вышло в 1916 г. в собственной типографии автора «Товарищество дома Идрисова, Галиева и К°». В 1889 году он также составляет грамматику арабского языка по-татарски «Хусну-л-машраби фи сарфи лисани-л-араби» (Казань, 1889. 136 с.). В 1908 году вышло третье, несколько сокращенное и исправленное издание в издательстве «Миллят» объемом 100 страниц.

Г.Баруди издал много учебных пособий для учеников как начальных, так и старших классов медресе, в которых рассматриваются вопросы исполнения религиозных обрядов мусульман. В сентябре 1908 года для издания своих педагогических трудов, особенно учебников для медресе, он добивается открытия типографии «Миллят». «Из 256 книг, напечатанных в этой типографии, 47 представляют сочинения Г.Галиева, известного в литературе, как Галимджан Баруди» — пишет известный исследователь истории татарской книги А.Г.Каримуллин [110, с.119].

В серии книг «Магариф исламия» разъясняется намаз, никах, руза, хадж, талак в виде вопросов и ответов. Эти книги переиздаются многократно. Список педагогических трудов Г.Баруди в работе дан особо в виде приложения.

За работой Галимджана Баруди — педагогическая мудрость веков, не пропущенная через сито классового подхода, и в этом, скорее всего, истоки ее непреходящей значимости, популярности.

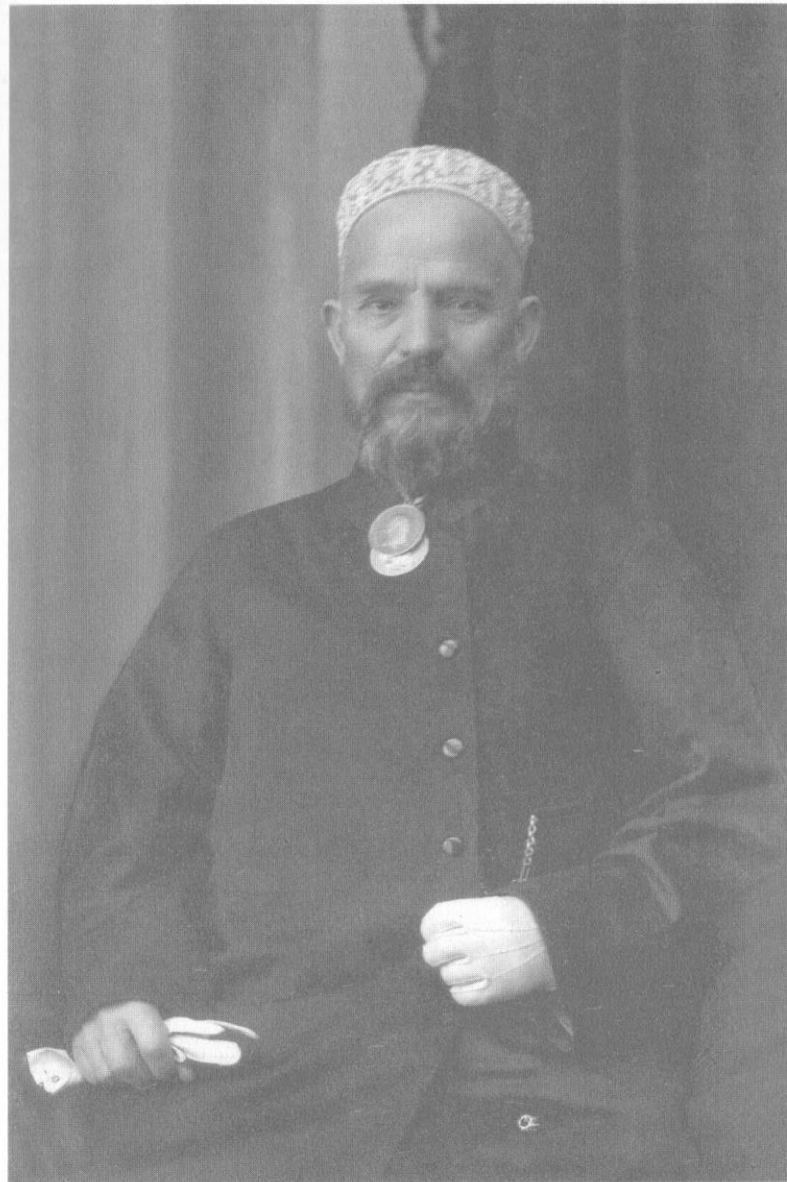
Г.Баруди развивает обучение в школе на европейском уровне, приобретает учебные пособия, следит за школой, чтобы она соответствовала всем санитарно-гигиеническим требованиям. Не секрет, что развитию этой школы помогали богачи-спонсоры. В медресе открылись: столовая, больница, столярные мастерские, переплетный цех, а так же спортивный каток. Столовая и учебные классы располагались в отдельных зданиях и поэтому ученикам легко было соблюдать режим дня. Здесь, как и в русских школах, появились парты, кафедры, черные доски, плакаты, исторические и географические карты. Ученики обучались по точному расписанию. На уроки ученики одевались в тужурки со стоячим воротником и тюбетейку с ровным верхом. Особо важным считает Г.Баруди обучение шакирдов независимо от их социального происхождения и материального благополучия. В медресе «Мухаммадия» к основным классам прибавилось еще

пять на первом этаже, это были классы для бедных. В этих, как бы подготовительных классах, обучались дети из бедных семей, у которых не было денег на платное обучение. Им выдавались бесплатно учебные пособия, одежда и для того, чтобы они не попрошайничали на улице, им выдавали стипендию, хотя и небольшую. Среди неимущих слоев населения популярность этих классов была велика. После их окончания шакирды могли устроиться стажерами в магазины или продолжить обучение в основных классах медресе [252, с.158].

Несмотря на большие трудности, благодаря Г.Баруди и его жене растет и набирает опыт женское образование. В 1890 году Г.Баруди и его жена, госпожа Бибимагруй, открывают школу для женщин «Магруй абыстай» [137, с.14; 348, с.215].

В 1907 году в Москве в журнале «Тарбият аль-атфаль» (Воспитание детей) появились хорошо исполненные фотоснимки, где запечатлены занятия в некоторых классах медресе «Мухаммадия» [348, с.215]. По этому журналу можно было судить, на каком уровне было образование в начале XX века. Разумеется, что введение нового метода обучения встретило отчаянное сопротивление сторонников старой схоластической школы кадимистов. Во главе кадимистов около 20 лет находился мулла из села Тюнтер Малмыжского уезда Вятской губернии (ныне Балтасинского района.— М.Ю.) Ишмухаммед Дин-Мухаммедов, получивший в народе кличку Ишми Ишан. Современник Г.Баруди, этот фанатик был ярким врагом введения в школе светских наук. Он разъезжал по селам и городам, выступая против новометодистов в мечетях, писал доносы на Г.Баруди и ему подобных царской охранке, составлял брошюры «разоблачительного характера». Опираясь на Священное писание и обвиняя новометодистов в отступничестве от веры, он обличал их, утверждая, что звуковой метод — это отрицание Корана. «Кто верит богу и Мухаммаду,— заявлял он,— тот должен быть врагом джаидов. В шариате для них прописана смертная казнь. Они (новометодисты — М.Ю.) своими деяниями и подражаниями неверным осквернили шариат (в цитате насколько возможно сохранялся стиль статьи и орфография.— М.Ю.): Если кто, веруя в Коран, не оставит обучения по способу неверных с партами, то такая приверженность их к этому способу свидетельствует о недоверии к Корану». Далее, переходя уже на личности, Дин-Мухаммедов, пытается очернить Г.Баруди [186, с.869].

С.Рыбаков в своей статье приводит шесть брошюр, обличительного характера, написанных, чтобы опорочить Галимджана Баруди и других новометодистов таких, как братья Бубинские (Абдулла и Губайдулла), Шакирджан Хамиди и других [186, с.867].



Отец Г.Баруди — Мухаммаджан Галиев (1832 — 1908), купец, меценат, основатель «Мухаммадии»



Купец Газизджан Галиев
(1859 — 1931)



Младший брат и соратник Г.Баруди Габдрахман (1872 — 1920). Он заменял Г.Баруди в «Мухаммадии» во время его отсутствия



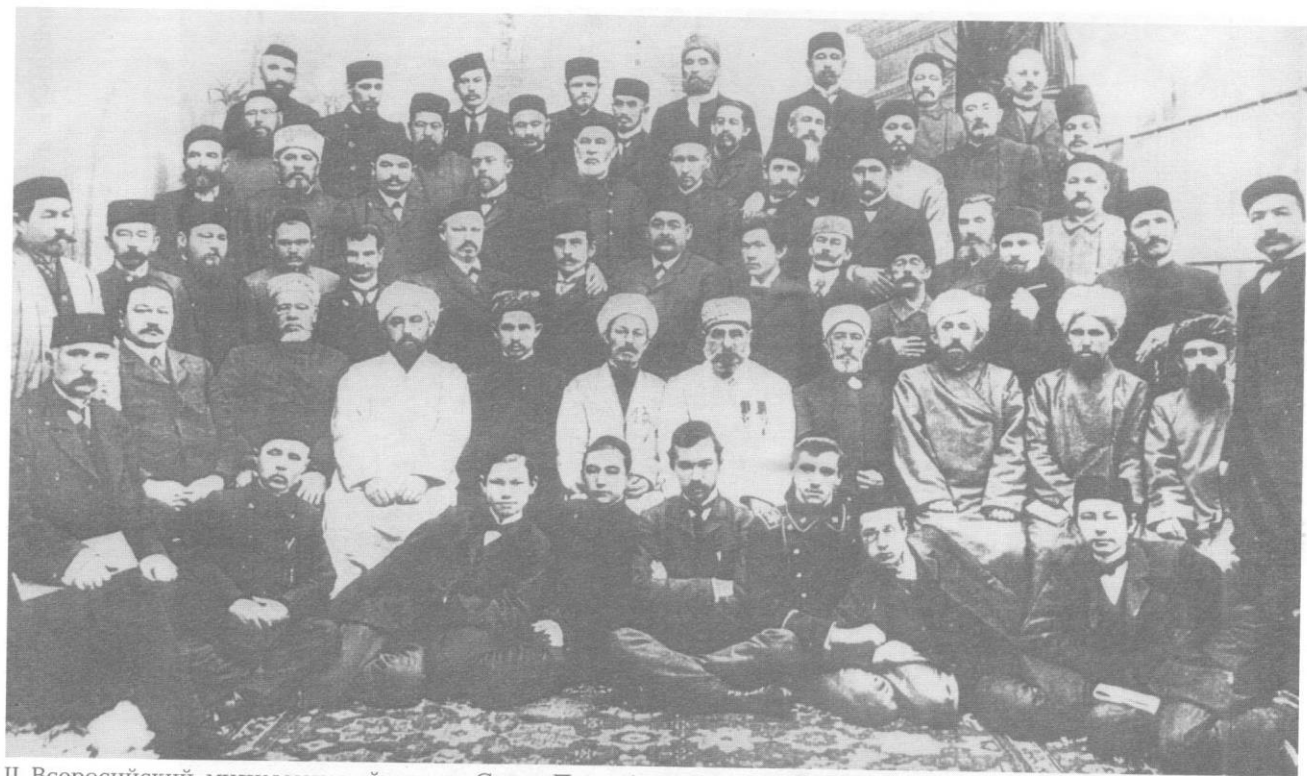
В центре — Салихджан Галиев (1862 — 1931). Он единственный из братьев Г.Баруди продолжил род Галиевых и, как видно по снимку, имел многодетную семью. Четвертый слева в верхнем ряду — его сын Махмуд Галиев, ставший впоследствии Заслуженным учителем РСФСР, отец Булата Галиева. В среднем ряду зять С.Галиева Шахар Шараф



Г.Баруди в молодости



Габдулла Апанаев, Салихджан Галиев, Галимджан Галиев (Баруди),
Халит Казаков. Вологда, 1908 г.



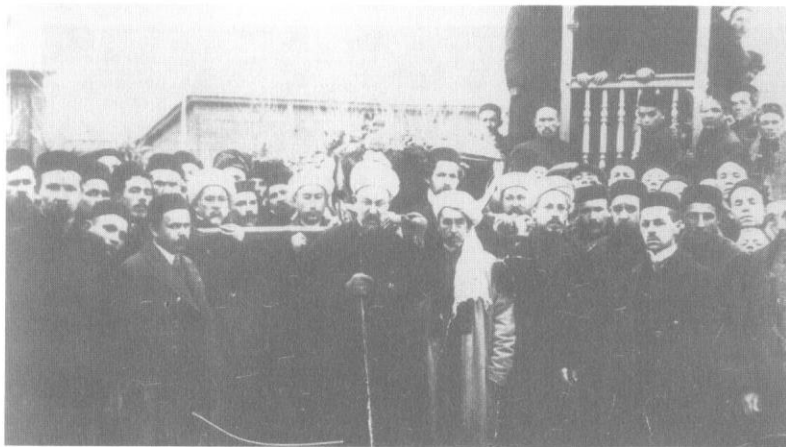
II Всероссийский мусульманский съезд. Санкт-Петербург. Январь, 1906 г.



Г.Баруди с преподавателями медресе «Мухаммадия»



Семинар преподавателей по пересмотру программы обучения по новому методу. Июнь, 1917 г.



Г.Баруди во главе процессии на похоронах Г.Тукая. Апрель, 1913 г.



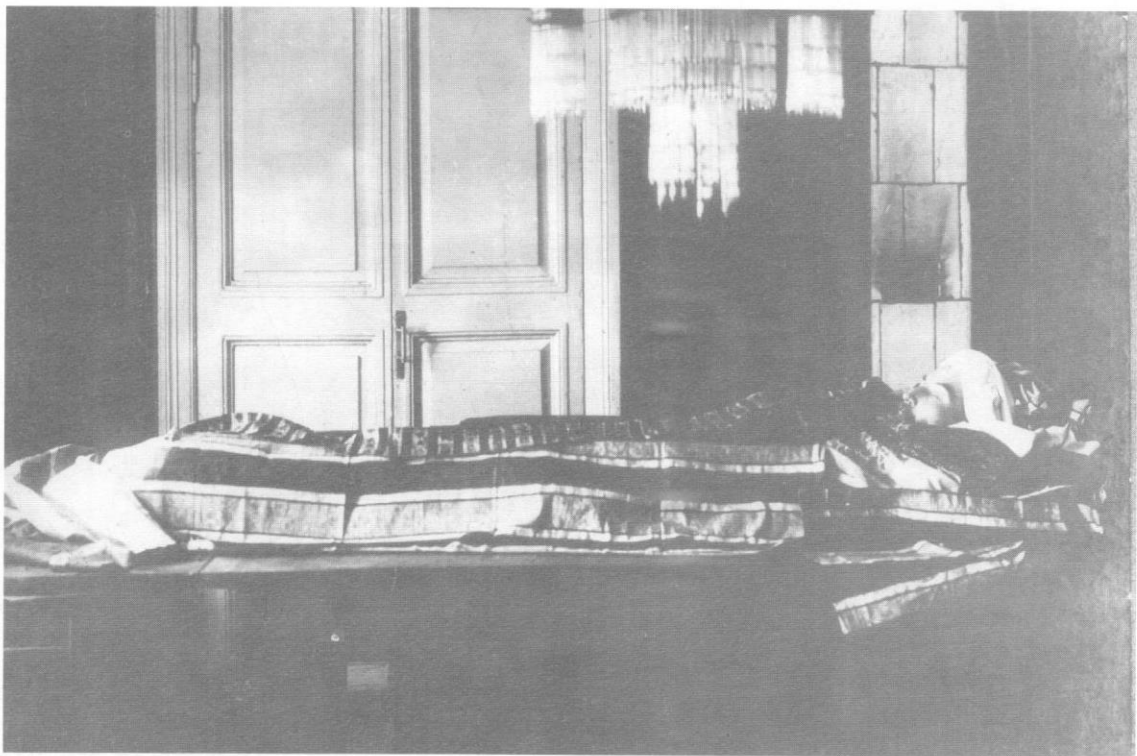
محمدجان علييف.

محمدجان علييف ۱۸۳۲نجى يىك فزانىڭ بار وديە (پورغاۋ اى) كلاسنى، دولت بانىكە يىنىڭ فزان شىمە - ندرە چاين اولوب غرمت ايتىدى، بوخىمىنارنىڭ مسلمانلارغە بيك الوغ ياردىملرى تىدى. فزان مسلمانلارنىڭ وگىل اولوب بر نىچە مرتبە پىتىر بورغىغە واروب گوزل غدىمىنار ايتىدى. بوندىن ۲۵ يىللىر مقدم ايتىدات ايدوب فزان مقبرە يىنىڭ اطرافىنى طاش قۇيما ايل احاطە ايتىدى .

محمدجان علييف ۱۸۳۲نجى يىك فزاننىڭ بار وديە (پورغاۋ اى) كلاسنى، دولت بانىكە يىنىڭ فزان شىمە - ندرە چاين اولوب غرمت ايتىدى، بوخىمىنارنىڭ مسلمانلارغە بيك الوغ ياردىملرى تىدى. فزان مسلمانلارنىڭ وگىل اولوب بر نىچە مرتبە پىتىر بورغىغە واروب گوزل غدىمىنار ايتىدى. بوندىن ۲۵ يىللىر مقدم ايتىدات ايدوب فزان مقبرە يىنىڭ اطرافىنى طاش قۇيما ايل احاطە ايتىدى .

محمدجان علييف ۱۸۳۲نجى يىك فزاننىڭ بار وديە (پورغاۋ اى) كلاسنى، دولت بانىكە يىنىڭ فزان شىمە - ندرە چاين اولوب غرمت ايتىدى، بوخىمىنارنىڭ مسلمانلارغە بيك الوغ ياردىملرى تىدى. فزان مسلمانلارنىڭ وگىل اولوب بر نىچە مرتبە پىتىر بورغىغە واروب گوزل غدىمىنار ايتىدى. بوندىن ۲۵ يىللىر مقدم ايتىدات ايدوب فزان مقبرە يىنىڭ اطرافىنى طاش قۇيما ايل احاطە ايتىدى .

Текст некролога с фотографией Мухаммаджана Галиева, напечатанный в календаре «Заман» («Эпоха»), 1910 г.



Последний фотоснимок Г.Баруди. Москва, декабрь 1921 г.



Перед погребением Г.Баруди



Фронтъ Валленцак Барудини Мискоуцак Понзели озату Куренеме 1920 ел декабрь



Галимджан Баруди скончался в Москве 6 декабря 1921 г. во время выполнения благородной миссии — организации помощи голодающим Среднего Поволжья. Тело его было доставлено в Казань 13 декабря

Казань. Мечеть Галиева.



Мечеть Галиева, Казань

Вывеска книжного издательства «Милләт», основанного и принадлежащего Г.Баруди и его коллеге Идрисову

تارگاری دوم ، ادریسق، علییق و شریکلری " طرفندن تأسیس ایدلیش

№ 7 - 09

تیلیفون

قزاندە مسکوسکی اورامدە «ملار» نومرلری کورئیسئندە. شعبەلری اوفادە آلیکساندرسکی ومالو کازانسکی اوراملر چانئندە هم اوفانگوبیرتاسی مینزەلە نهرئندە.

حرفخانە، مجلد خانە، بتون روسیئەدە بردهئبر جغرافیا خریطەلرینگ نشریات اشی هم

№ 7 - 09

تیلیفون

«قزاندە» ظور میثاقسکی اورامدە، اوز بورتئندە.

ایکئاوچسز بها ایله مکتب ودرس کتابلاری فقط «ملت» مانالادر. «ملت» مطبعەسئندە باصولغان کتابلاردن کئیبخانەسی طرفئندەن شئە نشر ایدلە. «ملت» مطبعەسئندە

کۆچرۆب یازو اوگرننگان بالالارنڭ یازولری گوزل باصولغان کتابلار هر وقت سۆیکلی بولار. «ملت» وتمیمز بولادر. شونڭ ایچون کتاب آلمان وئندە «ملت» مطبعەسینڭ حرفلری روسیئەدە ایڭگوزەل حرف دیوب ده باصولغان کتابنی هر فایدە سوراب آلالر.

Книгоиздательство «Миллять» Казань.

آدرس:

Приложение 3

ایکتیجی جلد ۱۳، ایجتی سائلو ایکتیجی یل قوی یلی

تاریخ تأسیس
۱۳۲۴
۵ صفر الحیر

الذین ولایلاب

آیدە ایکتی مرتبە نشر ایدلور

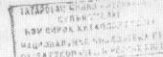
مجله اسلامیة در

۱۳۲۵ ۲۰ ذوالحجه
۱۳۲۸ ۱۳ دیکتبر ۱۱ عثماری

محرر وصاحب امتیازی :
ملا عام جان البارودی

تاسیس و نشر
خاندان کورئیسئندە
قزاندە

Доро-Темурович Н. Н. Харитонен. Казань.



Титул журнала Г.Баруди «Ад-дин ва аль-адаб»



Книга Г.Баруди «Основы ислама», изданная для русскоязычного читателя

«Так сильно муллы старометодисты мстят новометодистам за их направление и деятельность, отрицающие самое существование старометодистов, за критику и осмеяние в литературе старого уклада мусульманской жизни» [186, с.872]. Так пишет русский исследователь, автор статьи, показывая поляризацию идейных взглядов среди представителей общественно-политической мысли татар.

Как видно из вышенаписанного, вначале спор между джадидистами и кадимистами сводился лишь к дискуссиям о методах преподавания. Но постепенно это, на первый взгляд как будто методическое разногласие, переросло в серьезное идеологическое противостояние, в которое была втянута широкая общественность, причем это противостояние затрагивало не только вопросы образования, но и касалось сфер социально-экономических, культурно-идеологических, семейно-бытовых и, в конечном счете, общественно-политических. В этом противостоянии против Г.Баруди и его сторонников правительственные структуры и обслуживающие их миссионерские круги были далеко не безучастны и беспристрастны. Политика самодержавия по отношению к татарской новометодной школе была отрицательной. К тому же, как было указано выше, она подогревалась деятельностью миссионерских организаций. Организации эти имели своей целью подавление сопротивления татарского народа к проводившейся насильственной христианизации и сдерживанию его национального самосознания. Поэтому они категорически были против получения татарами какого-либо светского образования. Один из видных миссионеров М.Остроумов откровенно заявлял: «Мы — пишет он, — должны стоять выше мусульман во всех отношениях, иметь над ними полное преимущество не физическое только, но больше всего нравственное» [161, с.31]. И вполне понятно, что они предпочитали иметь дело с такими, как Ишми-Ишан, а не с Г.Баруди и его единомышленниками и доводили до сведения власть имущих, что «фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже — аристократ, а еще хуже — человек университетского образования» [99, с.175].

Совершенно прав был академик В.В.Бартольд, когда писал, что «представители русской власти нередко видели главную опасность для русского господства именно в прогрессивных элементах мусульманского общества, оказывали поддержку мусульманам-староверам, считая их верными подданными России, и принимали от них доносы против их прогрессивных единоверцев» [46, с.543]. Сущность и направленность этой политики раскрывают и правительственные документы. Полагаю, что дос-

سنه تاسیس ۱۸۵۹ هـ

کلاپوش، قالفاق
قمغان.
چیتک، گاوش
توفلی، باشماق
باتیکه، شیبلیت
واورگه یاغا فورمه
آیاق کیملری.

پیریس - کورانت
یوش.

۵۵ سنه ک قیرمه زنگ دوامی ایچنه گمی تجریه مز آرقاسنده ماللر خصوصی دقت ایله اشله نوب

یخشی طازا آرزان

تیلیفون ۲-۹۳ № زادانکه یاروب درلار چارقه نالوز ایله کونتره آریس: **Казань, Т. Д. М. И. Галиевъ съ С-ми Галиевымъ**
تیلیفون ایپون: № 12-54

Вывеска торговой фирмы по производству азиатской обуви и национальных головных уборов, основанной Мухаммаджаном Галиевым

Надгробие.

Вход в муфтиат. Оренбургское духовное собрание



таточно обратить внимание на решение «Особого Совещания по вопросам образования восточных инородцев», которое произошло в 1905 г. в Петербурге [208, с.81], а также на решение «Особого Совещания по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Поволжском крае», созданного там же в 1910 году. На этих совещаниях открыто осуждалось само дело создания у татар национальной светской школы, а инициаторы создания этих школ всячески клеймились [136, с.13 — 14]. К 1911 году совершился поворот политического курса в отношении мусульман. В течение одного этого года было закрыто более 70 учебных заведений и просветительских учреждений мусульман, закрыты или оштрафованы наиболее известные журналы и газеты.

Поскольку джадидистское движение зачастую отождествляли с панисламизмом в правительственных кругах, возникает мнение о необходимости изъятия дела народного образования из рук мусульман, хотя власти не интересовались татарским народным образованием и никогда не финансировали его.

Вице-губернатор Казани Васильев в секретном письме от 7 октября 1913 года попечителю Казанского учебного округа сообщает: «Центральное правительство, учитывая поступающие данные о развивающейся среди мусульманского населения просветительской деятельности, проводимой главным образом, через посредство мусульманских школ, которые мусульманские реформисты пытаются сделать главным орудием для объединения мусульман на почве религиозно-национальной и для освобождения их в ущерб интересам русской государственности, — признать необходимым принять меры, направленные к своевременному предотвращению вредных последствий национализации мусульманской школы и посему озабочено собиранием необходимых материалов относительно фактического положения дел в новометодных мектебах и медресе» [25, л.189].

Во второй главе мы отмечали, что из-за нехватки преподавателей новометодистов в мае 1907 года Г.Баруди организует педагогические курсы, которые являлись базой, основой создания высшего учебного заведения, выпускающего учителей. Организация и начало работы этих курсов произошло в период между этими вышеназванными правительственными совещаниями. На курсы из деревень Казанской, Уфимской и других губерний собирались более 60 человек. В программу, кроме религиозных предметов, вошли история, география, математика, педагогика и другие. К сожалению, эти курсы были закрыты царскими властями, а сам Г.Баруди был сослан в ссылку в Вологодскую область [307, с.360]. Совершенно прав Дж. Валиди, отмечая, что положе-

ние его (Г.Баруди.— М.Ю.) в этом отношении было аналогично положению Ш.Марджани [51, с.55 — 58]. Мы полагаем, что Г.Баруди в этом отношении было легче, ибо нельзя сбрасывать со счетов большую поддержку со стороны его отца Мухаммаджана Галиева, который был не только состоятельным, но и влиятельным человеком в Казани. Да и сам он был одним из компаньонов товарищества «Торговый дом Идрисов, Галиев и К^о». В календаре «Заман» имеется фотографический снимок отца Галимджана — Мухаммаджана Галиева, который был гласным в Казанской городской думе.

Несомненна заслуга Г.Баруди в преодолении национальной замкнутости и в борьбе за приобщение татарского народа к достижениям других народов, в развитии культуры и науки. Считая национальную и религиозную ограниченность одной из причин отсталости, он выступает против национальной самоизоляции, отмечает, что знание русского языка для татар крайне необходимо. Он был инициатором преподавания русского языка в своем медресе. Однако он считал, что приобщение к русской культуре не должно вести к забвению родного языка и культуры.

В одной из глав мы коснулись вопроса об основании Г.Баруди после революции 1905 года новометодного педагогического журнала «Ад-дин ва аль-адаб», главным редактором которого, со дня выпуска первых номеров до последних дней своей жизни, являлся он сам.

7 января 1906 года он пишет заявление Казанскому губернатору с просьбой разрешить ему издавать журнал: «Его превосходительству господину Казанскому губернатору указного имама г.Казани Галимджана Мухаммаджановича Галиева, проживающего на Тихвинской ул. в своем доме

Заявление

Желая издавать в г.Казани научно-религиозно-литературный журнал на татарском языке на нижеследующих условиях и по нижеследующей программе, имею честь заявить о сем Вашему Превосходительству и ходатайствовать о скорейшем разрешении мне этого издания.

Издаваемый мною журнал будет называться «Динь ва адабъ» (Религия и нравственность) и издаваться будет на татарском языке с правом в случае необходимости помещать статьи на арабском и персидском языках — пишет он в своем заявлении. «Издателем и ответственным редактором буду я сам, указный мулла г.Казани Галимджан Мухаммаджанович Галиев, жительства имею на Тихвинской улице. Срок выхода — от 1-го до 2-х раз в месяц, объем издания — до 3-х печатных листов. Формат — 1/8

листа. Подписная цена — 3 рубля в год. Типография, в которой будет печататься журнал — Харитоновна в Казани» [12, л. 1].

Программа журнала:

1. Учение об Исламе.
2. Ответы на нападки на мусульманскую религию и разъяснение сложных учений в области ислама.
3. Разъяснение суеверий, противных духу ислама.
4. Проповедь труда и религиозной точки зрения.
5. Ответы редакции по религиозным вопросам.
6. Педагогический отдел: преподавание и воспитание, указание на полезные и вредные книги в деле преподавания и проповеди.
7. Благотворительность по учению ислама.
8. Отдел татарской литературы как духовной, так и светской.
9. История ислама и татарской нации.
10. Советы по гигиене.
11. Библиографический отдел и критика мусульманской литературы.
12. О методах преподавания в медресе и мектебах» [12, с. 1].

На 4-й с. первого же номера журнала «Ал-дин ва аль-адаб» в статье «Необходим печатный и издательский орган» он, доказывая острую необходимость в создании журнала, высказывает следующие мысли: «С давних пор у меня была задумка: написать книгу о религии наших предков, о нравственности и предоставить ее на суд обществу. Однако в силу разных причин это намерение не было осуществлено. В настоящее время, при благоприятных условиях для свободы печати, я решил довести задуманное до своих читателей частями в рамках журнала. Буду стремиться выпускать его на общедоступном языке, как этого требует специфика периодической печати. Поэтому я заранее оповестил своих знакомых, проживающих в различных регионах России, от которых жду сотрудничества, о том, что журнал будет издаваться на языке болгарского тюрки.

Раньше не задумывались о языке, на котором писали, не обращали на это внимания. Язык, особенно письменный, был перемешан с арабизмами, фарси и т.п. Более того, многие полагали, что эти заимствования украшают язык, придают ему научный вес и солидность. Однако времена и потребности людей изменились, это диктует другие подходы. В настоящее время важнее всего доступность языка для широкого круга читателей.

Мы также полагаем, что красноречие не зависит от языка. На каком языке легко, кратко и вместе с тем доступно можно изло-

жить мысли, такой язык, на наш взгляд, является и художественным и литературным. В качестве примера можно привести творческую деятельность Алишера Навои (1441 — 1501). Он, хорошо зная арабский и персидский, предпочитал турецкий и большинство своих произведений создал на языке тюрки» [1906, № 1, с. 5 — 9].

Остановив свой выбор на разновидности такой периодической печати, как журнал, он пишет: «Для изложения и распространения своих мыслей предпочитаю журнал остальным формам периодической печати. Он предоставит возможность не только дать значительный материал, но ввиду его периодичности сделает его вполне востребованным. Наличие разнообразных тематических рубрик сделает его увлекательным, не надоедливым и не утомительным. Поскольку в процессе работы непременно будут вопросы и ответы на них, установится диалог между издателем и читателями. Допущенные ошибки со стороны издателя будут исправляться читателями, что принесет пользу всем. В конечном счете все это вызовет у людей заинтересованность в создании и налаживании коллективного печатного органа и сотрудничества в нем» (1906, № 1, с. 6). Надежды и ожидания Баруди оправдались не полностью.

Начиная с марта 1906 г. до мая 1908 г. журнал печатался беспрерывно в типографии И.Н.Харитоновна.

Хотя со стороны редакции было задумано выпускать два номера в месяц, однако поддерживать такую последовательность не удалось. В 1906 — 1907 годах каждый год выходило по 14 номеров. До мая 1908 г. вышло всего 7 номеров.

В связи с тем, что в мае 1908 г. Г.Баруди был сослан властями в Вологду, журнал перестал выходить и его выпуск был возобновлен лишь в конце 1912 г. после возвращения.

Стоимость годичной подписки составляла 3 рубля; за полгода 1 руб. 50 копеек. Цена одного номера — 15 копеек.

В журнале от 28 до 30 страниц. Как и многие издания того времени, он не иллюстрирован. Все номера за год переплетены в отдельный том. Пагинация номеров страниц журнала сквозная за весь год.

В журнале сотрудничали не только преподаватели медресе «Мухаммадия», но и ее шакирды. Например, первый же номер журнала завершается одноименным стихотворением «Ал-дин ва аль-адаб», написанным в жанре оды, шакирдом вышеназванного медресе Габделмаджидом Гафури (1906, № 1, с. 27).

Свои стихи публиковали в журнале также: историк, будущий религиозный деятель, заседатель-кади Оренбургского Магометанского Духовного Собрания Хасан-Гата Габаша /1863 — 1933/ (1906, № 3, с. 86 — 89) и преподаватель медресе, давав-

ший в свое время частные уроки русского языка Ахмад-Заки Валиди [52, с.54] имам одной из соборных мечетей в Казани, один из лучших комментаторов Корана, друг Г.Тукая Мухаммедсадык Шагиахметович Иманколы /1879 — 1932/ [1914, № 6, 191; 1917, № 8, с.191].

Значительное количество статей написаны самим редактором, преподавателями медресе, а также начинающими писателями и поэтами, которые после Первой российской революции, как писал Г.Тукай, как бы проснулись от глубокого сна и осознали себя личностями, включились в творчество, стремясь оставить свой след в истории.

Преподаватели медресе Тахир Ильяси, Кашшаф Тарджумани, Ягькуб Адутый, Заки Уразаи, литераторы, поэты, историки и языковеды Риззэтдин Фахретдин, Шахар Шараф, Хасан Гата Габаши, Наджиб Думави, Габделмаджид Гафури, Мухаммадсадык Иманкулы, Камал Тугушев, Исмагыйль Хакаи, Мухаммед Ахмад Джалил, Мухаммаднаджиб Тунтари, Мухаммедмурад Рамзи-Мекки, Ахмад Латыф Биккулов, Ахмаджан Мустафа, Вакийф Джалал, Гали Аббас, Гариф Бадамшин, Ахунзаде Ибрахим, Борхан Хабиб, Гали Хабиб, Мухаммадханафи Музафар, Габделкаюм Бахмани, Габдельбар Бадрутдин, Габдрахман Забири, Фаяз Фахри, Хикмат Мифтах, Мухаммад Ханафи, Сибгатулла Ахмадов, Ахкам Мустафин, Газыймзаде Рафик, Габдулла Сулеймани и др. внесли значительный вклад в создание журнала. Большинство статей в журнале написаны ими.

В журнале уделено значительное место трудам двух литераторов: Шахару Шарафу и Мухаммаднаджибу Шамседдиновичу Тунтари (1863 — 1930). На наш взгляд, их творчество далеко не ограничивается рамками только литературного жанра, так как они оба ученые теологи. Первый из них также широко образованный востоковед, владеющий методами европейской ориенталистской школы. Последний — один из самых активных корреспондентов журнала, не только комментатор хадисов и автор статей на самые разнообразные темы, но и переводчик.

Следует отметить, что редактору Г.Баруди удалось ощутить пульс огромной страны, держать своих читателей в курсе основных политических событий. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на названия опубликованных статей на злобу дня (См.: Соңгы меһим вакийгалар. Дәүләт Думасы берлә. Дәүләт Шурасының таратылуы/Последние важные события. Роспуск Государственной Думы и Государственного Совета.— 1915, № 20, с.639. Генерал Куропаткин Самаркандта (Генерал Куропаткин в Самарканде). Перепечатка из газеты «Вақыт».— 1916, № 15, с.441. Падишаһ хәзрәтләренең мефтигә телеграммасы (Теле-

грамма Его Высокопревосходительства царя муфтию).— 1916, № 14, с.403 — 404. Гали манифест (Высочайший манифест).— 1915, № 20, с.640. Сабик падишаһның соңгы манифесты. Последний манифест экс-императора. Историческое событие.— 1917, № 9, с.214. Габдулла Гыймрани. Мәмләкәтебездә инкыйлаб (Государственный переворот в нашей Империи).— 1917, № 9, с.209 — 213. Ш.Шараф. Мөхтәрият вә безнең вазыйфабыз). Автономия и наши обязанности.— 1917, № 13 — 14, с.316 — 320. А.Мостафа. Свободные сыны и дочери Свободной России.— 1917, № 10, с.237. Для этого пришлось привлечь к сотрудничеству лиц, обладающих широким кругозором, хорошо знающих не только восточные языки, но и русский язык, и проявивших себя как переводчики. Таковыми были: Кашшаф Тарджумани, Гыйбад, Я.Адутый, Камал Тугушев и др.

Журнал перепечатал переводы ряда статей из газеты «Тарджуман», «Каспий», «Кояш», «Йолдыз» и т.п., а также из иностранных и отечественных источников. Большинство из них — материалы на злобу дня из периодической печати арабских стран, из журналов «Аль-Манар», «Аль-Хилал» и «Аль-Микътаф» и др.

В статье Г.Баруди, написанной совместно с С.Ш.Алкиным, общественным деятелем и юристом дается анализ деятельности земства по попечительству народного образования (Г.Галиев, С.Алкин. Земствонун мактаплар хакында булган доклад ва ифтисарына жавап (Ответ в связи с докладом Земства и по его обсуждению относительно школ.— 1906, № 12, с.380 — 381), и ставится вопрос о необходимости выделения хотя бы минимума средств для школьного дела татар. Татарское население города платит налоги наряду с русским населением, но ничего не получают взамен.

Журнал уделял определенное место материалам на медицинские темы. Мухаммадфарид Ваджиди (1878 — 1954) — арабский литератор и журналист опубликовал в журнале ряд статей по этой тематике (См.: Фарид Ваджиди. Тәмәкә зарары турында (О вреде курения). Мутарджим (переводчик) Я.Адутый.— 1907, № 12, с.374 — 379; он же. Хәмер — исерткеч (Вино приводит к пьянству).— 1908, № 2, с.53 — 54.

В период очередной волны давлений царской администрации на религию и культуру поволжских мусульман, в связи с приходом в 1906 г. к власти П.А.Столыпина в пяти номерах журнала дается материал об истории взаимоотношений мусульман и христиан.

Желая ободрить своих единоверцев, вселить и укрепить в них оптимизм, Г.Баруди помещает в журнале материалы, показывающие, что между мусульманами и христианами были не только идейные противостояния, но и периоды мирного симбиоза; что

здесь на стыке цивилизаций и культур на протяжении тысячелетий складывались условия для взаимной терпимости, мира, согласия, положительного взаимодействия между двумя конфессиями. В статьях «Иске заманыбызда голәмәбезнең вә рус миссионерларының халкыбызга булган тәэсире»/Влияние наших ученых и русских миссионеров на наш народ в старину/[1907, № 10, с.306 — 308], «Ислам дине вә хәзерге мөселманнарның аннан өләше»/Исламская религия и вклад в нее современных мусульман/[1913, № 10, с.301 — 303], написанных Шахаром Шарафом сквозит мысль о том, что для того, чтобы способствовать движению культур навстречу друг другу, необходимо взаимное изучение их, необходим беспристрастный анализ христианства и ислама, позволяющий еще раз напомнить о генетической общности этих религий и сделать их понятными друг другу в том их облике, какой они приобрели в процессе последующего развития. Автор статьи приветствует Манифест от 17 октября 1905 года, предоставивший народу религиозные свободы, в результате которого все усилия православных миссионеров, в том числе и Н.И.Ильминского, оказались тщетны и насильственно крещенные вернулись в лоно ислама, за что и благодарят императора Николая II Романова (1907, № 10, с.308).

Заслуживает серьезного внимания также его статья «Мөселманнарның башка дин халкына назаре вә анлар илә мөгәлләмәсе»/Взгляд мусульман на людей другой веры и взаимоотношения с ними/ (1913, № 9, с.265 — 268). В ней автор, опираясь на сочинения известного арабского ученого, литератора Джирджи Зейдана (1861 — 1914), в частности, на его пятитомный «Тарих ат-Тамаддун аль-ислами»/История мусульманской культуры/ дает свое видение этой проблемы. Интерес редакции журнала «Ад-дин ва аль-адаб» к творческому наследию Джирджи Зейдана объясняется тем, что он является основателем и редактором известного литературного журнала «Аль-Хилал» (Полумесяц), переводы статей из которого Г.Баруди часто помещает в своем печатном органе. Аргументируя свои доводы не только ссылками на сочинение Ибн Асира и на комментарии Корана «Ас-Сахих» Ал-Бухари, но и цитатами из трудов голландского арабиста Р.Дози (1820 — 1883), автора «Опыта истории ислама» и «История испанских мусульман», Шахар Шараф объясняет причины столь быстрого распространения ислама, возведенного в ранг государственной политики, тем, что завоеватели не вмешивались ни в верования, ни в обычаи покоренных ими народов. Нельзя не считаться с этими доводами исследователя. В Волжской Булгарии ислам распространялся не в результате войн, а в результате культурного влияния арабского халифата аббасидской эпохи.

Как справедливо отмечает М.А.Усманов, «истоки такой религиозной терпимости среди татар, как показывают многочисленные факты, имеют глубокие исторические корни. И восходят они прежде всего к золотоордынскому периоду. Как известно маломальски сведущим в истории людям, в Золотой Орде священнослужители различных церквей, в том числе и православия, освобождались от уплаты подати и исполнения всевозможных повинностей. Об этом свидетельствуют ханские ярлыки, выданные в XIII — XIV веках русским митрополитам в Москве» [208 а, с.204].

Да и в Казани до ее падения в 1552 г. находилось немало пленных русских, то есть христиан, которые, как свидетельствуют источники, не подвергались насильственной исламизации, а ос-

Таблица 2

Начальное расписание уроков первоначального класса ибтидаийә

Наименование предметов Пригот	Количество часов					
	1 отд	2 отд	3 отд	4 отд	5 отд	6 отд
Коран	—	5	5	4	2	2
Необходимые сведения из религии	1	2	3	2	2	2
Правила татарского (тюркского) языка	—	—	—	—	2	2
Тюркское чтение	—	—	—	—	—	—
Правописание (диктовка)	—	—	—	—	—	—
Изложение	—	—	—	—	—	—
Хадис (предания, изречения Мухаммеда) и арабский яз.	—	—	—	—	—	—
Русский язык	—	—	3	6	6	6
Персидский язык	—	—	—	1	1	1
Арифметика	3	3	3	3	3	3
География	—	—	—	—	1	1
История	1	1	1	2	1	2
Природоведение	—	—	—	—	1	1
Чистописание	3	2	1	1	1	1
Рисование	1	1	1	—	—	—
Геометрия	—	—	—	—	—	—
Счетоводство	—	1	1	1	1	—
Основы книговодства (тетрадей, бухгалтерия)	—	—	—	—	—	—
Заучивание наизусть Глав Корана, молитв	—	1	1	1	1	1
Декламация (напевы при чтении Корана)	—	—	—	—	—	1

Таблица 3

Недельное расписание уроков среднего (2-го) класса санавийэ и высшего класса — галийэ

Наименование предметов	Количество часов								
	Отделения санавийэ						Отделения галийэ		
	1-е	2-е	3-е	4-е	5-е	6-е	1-е	2-е	3-е
Коран	2	2	1	1	—	—	—	—	—
Арабский язык	8	8	8	6	—	—	—	—	—
Наука о стихосложении и ритмах	—	—	—	2	—	—	—	—	—
Правила красноречия и арабской литературы	—	—	—	—	5	4	3	3	3
Тюркский язык	2	2	2	2	1	1	1	1	1
Русский язык	6	6	6	6	6	6	—	—	—
Чистописание	1	1	1	—	—	—	—	—	—
География	2	2	2	2	—	—	—	—	—
История Ислама	1	1	2	2	—	—	—	—	—
История тюркских народов	1	1	1	—	—	—	—	—	—
История России	—	—	—	—	1	1	—	—	—
Всеобщая история	—	—	—	2	2	2	—	—	—
Ислам и другие религии	—	—	—	—	—	—	1	1	—
Арифметика	3	3	2	2	—	—	—	—	—
Геометрия	—	—	—	—	2	1	—	—	—
Законоведение	1	1	2	2	2	2	—	—	—
О разделе наследства	—	—	—	—	—	1	—	—	—
Основы законоведения (Усули фикх)	—	—	—	—	—	1	3	—	—
Священный хадис	1	1	1	1	2	3	5	6	6
Основы преданий (хадисов)	—	—	—	—	1	—	—	—	—
Деяния пророков и халифов	—	—	—	—	3	2	—	—	—
Догматическое богословие (Гакаид)	—	—	—	—	—	1	—	2	2
Толкование Корана (Тафсир)	—	—	—	1	1	1	5	6	6
Наука о нравственности	—	—	—	—	1	1	—	—	—
Гигиена	—	—	—	—	1	1	—	—	—
Естествоведение	1	1	1	—	—	—	—	—	—
Психология и логика	—	—	—	—	1	1	—	—	—
Философия	—	—	—	—	—	—	1	—	—
Основы обучения и воспитания (педагогика)	—	—	—	—	—	—	1	2	2

тавались христианами до освобождения. В период своего расцвета арабский халифат занимал обширные территории от границ западного Китая через Северо-Западную Африку до юга

Франции. Еще с начала распространения халифата те подданные, которые не принимали ислам, оставались христианами и иудеями. Они обязывались выплачивать джизью (подушная подать с взрослых) в обмен на «зимма» (покровительство), что означало защиту их от врагов и гарантировало свободу вероисповедания, неприкосновенность личности и имущества, предоставление местной автономии под руководством старейшин и своих религиозных законов. В то время веротерпимость мусульманской Испании при превалировании исповедующих христианство и иудаизм сделала возможным не только сохранение ее традиционных культур, но превратила эту страну в «...одну из самых блестящих цивилизаций мира, существовавших в VIII — XV вв. в Западном Средиземноморье, — цивилизации средневекового арабского Запада, цивилизации «мавров», как их некогда называли в Европе» [132а, с.3].

По мнению автора статьи, тысячелетний опыт взаимодействия религий и культур свидетельствует, что всегда существует возможность для мирного сосуществования и стабильности во имя благополучия и добрососедства.

Заслуживает серьезного внимания своей актуальностью и злободневностью большой очерк некоего Гимада «Тарихтан бер сәһифә. Русиянең шәрәк губерналарында христианлык, ислам һәм мөһүсилек» (Казан һәм Уфа губерналары). «Русский вестник» журналынан тәржемә [1906, № 2, с.59 — 62; № 3, с.89 — 94; № 4, с.124 — 126; № 5, с.151 — 158; № 6, с.182 — 188]. Он представляет собой перепечатку с переводом на татарский язык объемного труда Б.Юзефовича, «Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях России (Казанская и Уфимская губернии)», извлеченного из литературного и политического журнала, издаваемого известным публицистом М.Катковым (См.: «Русский вестник», т.164, с.8 — 65). Гимад дает текст очерков в дословном переводе, стремясь сохранить авторский стиль. Этот обширный материал профессионального русского востоковеда отличается объективностью и беспристрастностью. В нем отсутствует миссионерский налет, свойственный для такого рода публикаций, характерного, к примеру, для Е.А.Малова, М.М.Машанова и А.Можаровского. Приведем небольшой отрывок, где Б.Юзефович сравнивает русские и мусульманские школы: «...ученые муллы и шакирды составляют гордость населения, они пользуются всеобщим уважением и почетом, магометанские школы — суть учреждения народные, самостоятельные, своеобразные, освобожденные от излишних формальностей и притом имеющие исключительно религиозно-воспитательный дух. Правда и то, что наши школы не совмещают

в себе ни одного из этих условий, они учреждены недавно из-за того, что русский народ во времена крепостной зависимости не имел возможности проявить заботу о своем образовании».

Переводчик Гимад в своем предисловии пишет о том, что необходимо помнить о тех лишениях и бедах, что без числа выпали на долю многострадального татарского народа, отставившего свое право на жизнь и на сохранение своей религии и национальной самобытности в условиях российской колонизации и насильственной христианизации.

В своей статье «Юбилей менәсәбәте илә» /В связи с юбилеем/ [1913, № 8, с.241 — 242], Г.Баруди по сути излагает свое отношение к политическому строю Российской империи. «Казанские мусульмане, как и русские, участвовали на торжествах по случаю 300-летия основания династии Романовых. До основания этой династии особого прогресса на Руси не было. Из-за непрочности русской государственности временами имели место смуты. Под сенью династии Романовых мусульмане жили лучше, чем прежде». Перечисляя всех видных правителей России, давая характеристику наиболее выдающимся из них, с указанием дат их правления, он показывает себя неплохим знатоком истории России. Особо выделяет императрицу Екатерину II, много сделавшую для российских мусульман. Не забывает он особых заслуг и еще здравствующего императора Николая II, учредившего Думу и предоставившего мусульманам свободу вероисповедания.

Положительно характеризует этико-нравственные и моральные качества Г.Баруди его статья «Монополизм», написанная в годы первой мировой войны (1916, № 13, с.363 — 365). В ней он обрушивает свой гнев на монополистов-спекулянтов, набивающих свои карманы, наживающихся в тяжелых условиях войны на нужде народа. Баруди пишет: «В последнее время многие нечестные продавцы держат продукты под полой, прячут их, чтобы продать втридорога. Если для имущих это создает лишь определенные трудности, то для бедняков оборачивается голодной смертью». Далее Г.Баруди, ссылаясь на хадисы и на труды таких известных мусульманских ученых-теологов, как Термизи и Ибн Маджи, делает заключение, что это преступление равносильно убийству. Причем Г.Баруди четко разграничивает границы честного предпринимательства и спекуляции. Если человек запасается продуктами, или же не продает выращенное им самим зерно при условии, что люди не голодают,— это допустимо, это не грех.

Пожалуй, будет уместным здесь отметить идеал предпринимателя для самого Г.Баруди, не забудем, что он сам выходец из этой среды. Для Баруди идеал предпринимателей — братья Ху-

саиновы из Оренбурга, пожертвовавшие большинство своих средств на благотворительные цели. В связи с кончиной одного из них — Ахмада (1837 — 1906), в журнале были напечатаны: некролог, биография и ряд статей о покойном, характеризующие различные стороны его жизни и деятельности [1906, № 13, с.409 — 412; № 14, с.434 — 437; 437 — 438. 1907, № 1, с.21 — 24; № 2, с.50 — 55; № 4, с.115 — 118; № 7, с.198 — 203; № 9, с.280 — 281; № 11, с.412 — 414]. В одной из статей сообщается, что начал он свое предпринимательское дело, не имея ни копейки. За 2 коп. медных монет изготовлял из навоза кирпичи, работал извозчиком и грузчиком [1907, № 14, с.434 — 436].

В журнале, наряду с информационными, опубликованы также крупные статьи теоретического характера, посвященные отдельным вопросам религии. К ним мы можем отнести статью писателя Наджиба Думави «Төшенчә Дин — каләб, гахыл — фән» (Религия — душа, разум — наука) [1916, № 4, с.80 — 87].

В связи с кончиной или же по случаю приближающихся юбилейных дат крупных ученых Волго-Уральского региона, оставивших заметный след в культуре татарского народа, журнал помещал на своих страницах материалы об их жизни и творчестве [См.: Г.Баруди. Мирза Исмагыйль Гаспринский.— 1914, № 16, с.498 — 501. Он же. Мөфти Мөхәммәдьяр Солтанов.— 1915, № 15, с.478. Он же. Теләнчә Тамак Габделжаббар хәзрәт.— 1913, № 18, с.569 — 573. Он же. Габделманнан хәзрәт.— 1915, № 1, с.27 — 30. Он же. Чувашиле Нади хәзрәт.— 1916, № 12, с.346 — 348. Он же. Гайшәбикә Мөхәммәтшәриф кызы.— 1916, № 9, с.248 — 250. Ш.Шараф. Мулла Менир әфәнде вафаты менәсәбәте илә.— 1913, № 18 — 19 — 20 — 21, с.668 — 672. Н.Тунтари. Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең вафаты, төржемәи хәле.— 1917, № 6, с.138 — 142. Он же. Остас мәрхум дамелла Исмагыйль әл-Кышкарый.— 1913, № 4, с.115 — 118. З.Уразаи. Нәжип Бадарне искә төшерү.— 1916, № 1, с.21.

Авторы некоторых статей не указаны. См. например: Шакир хазрат (1857 — 1914) /Мухаммадшакир Рамиев, золотопром.— М.Ю./.— 1915, № 8, с.239 — 241. Шәйех Камал Макрыйның төржемәи хәле.— 1906, № 3, с.79 — 83. Маут әл-Галим маут аль-Галам. Спас уезды Ташбилге кариясе имамы шәйех Ахмәт-сафа ибн Габбаска багышланган.— 1907, № 6, с.182. Пенза имамы Шәрәфетдин хәзрәт.— 1915, № 8, с.239 — 241.

К сожалению, некоторые из этих персоналий пока не нашли отражения ни в литературе, ни в истории татарского народа. Не вошли они пока ни в татарский энциклопедический словарь, ни в словник персоналий татарской энциклопедии. Между тем восстановление и заполнение этих пробелов, при наличии богатой

татарской периодической печати в 1906 — 1917 гг., не составляет особого труда.

Много внимания уделил журнал памяти Ш.Марджани в связи со столетним юбилеем со дня его рождения. Кроме самого Г.Баруди, многие из сотрудников журнала посвятили ему свои статьи (см.: 1913, № 2, с.41 — 46; 1914, № 11, с.341 — 343; 1915, № 2, с.48 — 53; № 6, с.192; 1916, № 8, с.212 — 218).

В журнале нашли отражение материалы о жизни и деятельности крупных мусульманских реформаторов, таких, как Джамалутдин Аль-Афгани и Мухаммад Абдо [См.: Сәед Жамалетдин әл-Афганиның тәржемәи хәле.— 1906, № 5, с.145 — 150. Шәйех Мөхәммәд Габдухның тәржемәи хәле.

«Әл-Микътаф» журналынан тәржемә.— 1906, № 7, с.209 — 213, № 8, с.248 — 253. № 9, с.281 — 285].

Диапазон опубликованных материалов в журнале весьма широк: это история ислама, ислам и экономика, женский вопрос, медресе отечественные и медресе за рубежом, литература, разные науки, много переводов из истории отечественной и зарубежной педагогики. Например, в № 3 за 1332 год по хиджре (1913 год по новому летосчислению.— *М.Ю.*) на странице 85 — 87 помещен перевод статьи «Русларның тәрбия галименнән Ушинскийның мөгаллимнәргә тәүсиясе» (Заветы русского ученого-педагога Ушинского преподавателям медресе).

Не будет преувеличением утверждать, что Г.Баруди первый из татарских педагогов перенимал и развивал педагогические идеи К.Д.Ушинского применительно к национальной педагогике. Как известно, идеи эти в последующем получили широкое распространение в Волго-Уральском регионе России.

Много разнообразных материалов, включающих в себя интересные факты, содержат номера журнала. Мы коснулись лишь некоторых из них. Обязательное изучение и анализ этих материалов требует монографического исследования на тему «Галимджан Баруди как журналист».

Цель и содержание нравственного воспитания, по его мнению, включает в себя как религиозное, так и трудовое воспитание. Они прививают любовь к своему народу, его истории и традициям, приучают к правдивости, чистоплотности, верности и скромности.

В людях Баруди прежде всего ценил правдивость и честность. Будучи муфтием, ему приходилось колесить между Уфой, Казанью и Москвой, на перронах станций ему часто приходилось покупать продукты у чувашей. Баруди пишет: «Чуваши живут по-старому. Все то же простодушие, та же правдивость. Даже если и встречаются у них отдельные недостатки, правдивость — преоб-

ладающая черта. И культурная жизнь у них здоровая»³ [261, с.103 — 104].

По твердому убеждению Баруди нравственные начала должны закладываться еще в семье. Он призывает молодежь к чуткости и внимательному отношению к старшим.

Будучи духовным пастырем-муфтием, Баруди на шкале жизненных ценностей — духовных и нравственных — высоко ставил воспитанность. В своей «Памятной книжке» он пишет: «Родители прежде всего должны соблюдать права своих детей, дать им духовное и физическое воспитание и уж потом ожидать от них благ и уважения и прекрасного поведения. В сущности, необходимо, чтобы юноша и девушка хорошо изучили правила бракосочетания и методику воспитания детей. Только как следует обеспечив материальную и социальную базу, можно вступать в брак. Если уповать на средства отца и жениться, не отвыкнув от детских привычек и представлений, то женитьба не принесет благополучного результата; получится только практика исполнения животной страсти и удовлетворения плотских наслаждений» [156, с.66].

Будучи сторонником умеренной, здоровой и трудовой жизни, Баруди точно такие же критерии и требования предлагает и для воспитания подрастающего поколения. Он, как и древнегреческие философы, призывал к стоицизму, как Диоген проповедовал необходимость минимального удовлетворения потребностей человека. Наслаждение по Баруди — не алкоголь, не наркотики, а прежде всего здоровый образ жизни, предписанный мусульманской религией, — в частности, своевременное соблюдение обрядов религии — омовение, освобождение от шлаков в организме, что достигается воздержанием: соблюдением поста (ураза) и своевременным отправлением естественных надобностей.

Я.Д.Коблов приводит в своих исследованиях татарской конфессиональной школы программу и расписание занятий в медресе «Мухаммадия», (табл. №2, с.169; табл. №3, с.170).

Как видно из расписания, пишет Я.Д.Коблов, медресе «Мухаммадия» является новометодной, где в значительной степени совмещены богословское образование с общим. Наряду с богословскими, здесь отведено значительное место общеобразовательным предметам. Кроме элементарных предметов — арифметики, географии — в широком объеме преподаются геометрия, всеобщая история, логика и психология, педагогика, учение о нравственности [121, с.102].

Однако Я.Д.Коблов акцентирует свое внимание на том, что русскому языку и русской истории отводится сравнительно небольшое место, зато арабский и турецкий языки, по его мнению, пре-

подаются в больших масштабах. Как он отмечает, в медресе «Мухаммадия» осуществляется идея новометодного направления — «образование построено на религиозных и национальных началах», общее образование в этом медресе не поставлено на надлежащую высоту. Однако программа медресе «Мухаммадия» по охвату общеобразовательных дисциплин стоит значительно выше обычных мусульманских медресе, соответствующих курсу начальных училищ. Об этом можно судить по тем учебникам, по которым ведется преподавание общеобразовательных предметов, отличающимся в большинстве своем краткостью и элементарностью сообщаемых сведений. В медресе «Мухаммадия» преподаются науки, не входящие в программу низших и даже средних учебных заведений. Это учение о нравственности, педагогика, логика и психология, но элементарность преподавания этих наук несомненна ввиду отсутствия основательных учебников и вполне подготовленных учителей.

Чтобы преподавать новым методом, Г.Баруди составляет новую азбуку, которая называется «Савад хан», издает учебник по арифметике «Намунаи хисаб», пишет вводное пособие для изучения арабского языка «Мадхале Гарабия», книгу по арабской морфологии «Сарфы Гараби» и другие учебники. Как педагог и реформатор он создает такие произведения, как «Гыйльи-ут-таухиди», «Бада аль-Магариф», «Алгокуд ас-саяс» и многие другие.

На надлежащей высоте, по мнению Я.Д.Коблова, стоит преподавание богословских наук — изучение Корана, преданий, законоведения, догматического богословия, а также языков арабского и турецкого. Я.Д.Коблов отмечает также, что «...вследствие изучения этих наук, хотя бы и при элементарном преподавании общеобразовательных предметов, умственное развитие учащихся достигает значительной высоты. В этом отношении Галиевское медресе скорее всего приближается к русским духовным семинариям, но с более слабой постановкой общеобразовательных предметов и с менее рациональной подготовкой изучения предметов богословских» [121, с.103].

Далее он пишет, что важной причиной неустойчивости преподавания общеобразовательных предметов в конфессиональных школах является недостаток в учителях и неудовлетворительность учебников [121, с.43]. Он полагает, что «...чтобы надлежащим образом поставить изучение вероучения в магометанской школе, ученикам необходимо предварительно освоить

много сопутствующих предметов, в основном языки — арабский, персидский, турецкий, которые изучаются в медресе десятки лет. Без знания этих языков, отмечает Я.Д.Коблов, немислимо не только основательное, но и даже более или менее сносное изучение вероучения, потому что на татарском языке нет первоисточников вероучения и серьезных богословских сочинений. Не переведен на татарский язык Коран, да и сам перевод его считается нелегальным». Следует отметить, что здесь Я.Д.Коблов прав в своем утверждении только в последней части. Коран к этому времени уже был переведен известным богословом Джаруллой Бигиевым. Существовал также перевод Камиля Мутыги, соратника Г.Тукая. Другое дело, что напечатать свои труды они не смогли. Консервативное духовенство было против издания этих переводов. Разумеется, кроме переводов, существовало много тафсиров, толкователей Корана.

Указанные Я.Д.Кобловым проблемы в учебных пособиях в какой-то мере были заполнены Галимджаном Баруди. Чтобы преподавать новым методом, он составляет азбуку, которая называется «Савад хан» (персид.— прилежный ученик). Начиная с 1891 по 1918 гг. она переиздавалась 12 раз тиражом от 3 до 10 тыс. экземпляров. Эта книга является азбукой, написанной на татарском языке новым методом. Ее первый вариант состоял из 24 страниц, а дополненное издание «Савад хан такмилясе» содержит 64 страницы и также многократно издается. В том же 1891 году издается еще одна работа «Намунаи хисаб» (учебник арифметики), которая долгое время являлась школьным учебником (также многократно издавалась). В 1891 году выходит в свет еще одна книга Г.Баруди — «Саде банди» (нравоучение).

В этот же период Галимджан Баруди пишет вводное пособие по арабскому языку «Мадхале гарабия», словари по трем языкам (арабский, татарский, персидский), «Люгате саяса», книгу по арабской морфологии «Сарфы гараби» и другие учебники. По ним в школах-медресе ведутся уроки. Как философ, педагог и реформатор Г.Баруди издает книги «Гыйльи-ут-таухиди», «Бада ал-магариф», «Аль-гокуд ас-саяс» и многие другие, касающиеся вопросов религии, и благодаря которым он становится знаменитым в тюркско-исламской среде. Работы из цикла «Магариф исламия» становятся настолько популярными, что в 1918 г. в типографии «Миллят» издается 14-е издание. «Сеаль вә жаваплы хөснел-гыйбадәт» — одно из этих произведений Г.Баруди, состоящее из 136 страниц «Хуснел машраб фи сарыф лисан аль-гара-

би» (книга по арабской грамматике), написанная в 1891 году, до сих пор не потеряла своего значения.

Несмотря на трудности в борьбе с царскими властями и кадимистами, противниками всего нового и прогрессивного, Г.Баруди удалось реформировать учебно-педагогический процесс в своем медресе, вывести его в число лучших учебных заведений России в конце XIX, начале XX века в Поволжье. Немало усилий потратил он на реформу школьного дела и внедрение преподавания светских наук, упорядочения работы в медресе. Видно, что эти усилия не пропали даром. Его энергию и волю не сломило ни отсутствие общего языка с определенной частью шакирдов, которые разделяли в годы 1-й российской революции модные тогда социалистические идеи, ни недостаток пособий, которые он сам составлял и издавал на свои средства.

Медресе «Мухаммадия» можно назвать татарским университетом дооктябрьского периода. Я.Д.Коблов называет это учебное заведение знаменитым и находящимся на «высоком уровне». Он же указывает, что в медресе приезжают учиться мусульмане из разных губерний, а «любители мусульманского просвещения» за передовым опытом — не только из Средней Азии, но даже из Турции. Здесь получают образование люди с «национальным самосознанием, достойные уже быть учителями». Его окончили татарские, башкирские и другие тюркоязычные просветители, поэты, журналисты, деятели искусства и культуры. Не случайно Я.Д.Коблов писал: «После изучения этих предметов у учеников самосознание достигает высоких пределов». В 1911 году английский журнал «The Moslem World» (Мусульманский мир) проводит анализ новых методов обучения в татарских медресе, указывает на то, что они похожи на классические гимназии и здесь вместо латинского и греческого языков обучают арабскому и персидскому [232, с.62]. По всему видно, что изучение этих языков было поставлено на надлежащий уровень.

«Обучаясь в медресе «Мухаммадия», — пишет известный ученый-литературовед М.Гайнуллин, — Гали Рахим в совершенстве овладел арабским, персидским и турецким языками. Под влиянием классической поэзии Востока он писал сонеты, лирические романсы; перевел на татарский язык некоторые произведения Хафиза, Руми, Хайяма, Саади, Р.Тагора» [63, с.335]. «Не случайно, что постановлениями ЦК ВКП (б) и Совета Народных Комиссаров от 10.02.1948 г. ставится вопрос о признании прав и уровня образования выпускников медресе «Мухаммадия», «Касыймия»

(Казань), «Галия», «Госмания» (Уфа), «Буби» (Иж-Буби), «Хусаиния» (Оренбург), «Расулия» (Троицк) и их полномочия приравняются к педагогическим училищам» [246, с.250]. «Медресе «Мухаммадия» в полном смысле этого слова можно назвать татарским университетом дооктябрьского периода» [353, с.161].

С финансовой стороны такие успехи требовали больших расходов. Царское правительство, как было раньше сказано, на содержание подобных школ деньги не выделяло. В одной из русских газет читаем: «Почти половину Казанской губернии составляют мусульмане. Эта часть народов платит налоги наравне с русскими и людьми других национальностей, но земство почти ничего не сделало, чтобы поддержать мусульман». Выходившая в Петербурге газета «Дума» (на татарском языке) писала: «Российская сторона не платит ни одной копейки серебром на образование татар, не считая миссионерских школ». Официальной статистике приходится признать, что «татарские школы созданы на деньги народа и их появление полностью связано с инициативой народа, так как большие суммы на содержание таких школ выделяли люди из народа». Например, газета «Казан мөхбире» (Казанские известия) сообщала, что к концу 1904 года было собрано на эти цели 1326 рублей (293). В это время медресе «Мухаммадия» считалась самой обеспеченной в материальном отношении. Но такая сумма для содержания медресе была недостаточной, потому что расходы составляли 3722 рубля. Требовались богатые спонсоры. Такие люди находились, поскольку истинный мусульманин, отождествляющий просвещение и религию, денег не жалел. Например, был богатый человек, который спонсировал эти школы — это Ахмед бай Хусаинов. Для постройки нового здания медресе «Мухаммадия» он выделил 30 тысяч рублей [353, с.215]. Так же помогали и другие богатые люди, например, Утямышев выделил большие средства на содержание здания и учителей. В содержании медресе «Мухаммадия», по мере своих сил, помогали все прихожане. Каждый шакирд должен внести ежегодный взнос, дифференцированно в зависимости от своего материального положения до 5 рублей в год (254). В 1908 г. в медресе «Мухаммадия» учились 344 ученика, а в дальнейшем их стало около 500. Как было сказано, в медресе годовой доход приближался к 4 тысячам рублей. Для сравнения можно взять русские учебные заведения, находящиеся на бюджете у государства. Например, в 1905 году в Родионовском институте благородных девиц, закрытом привилегированном учеб-

но-воспитательном заведении для дочерей дворян, открытом в 1841 году в Казани на средства, завещанные помещицей А.Н.Родионовой, готовящих домашних учительниц (185 учениц), выделено 83 тысячи рублей в год, Духовной академии (103 ученика) — 230 тысяч рублей.

Бурные события XX века, несомненно, затрагивали жизнь и учебу шакирдов медресе «Мухаммадия».

В 1903 — 1904 гг. в медресе «Мухаммадия» по инициативе Ф.Амирхана организуется литературный кружок. В нем шакирды впервые пробуют свои силы на литературном поприще, обучаются пению и игре на музыкальных инструментах, демонстрируют модели европейских костюмов. Позднее в нем выпускают рукописную газету, устраивают литературно-музыкальные вечера. Их посещает и в них задает тон молодежь, которая учится в русских учебных заведениях. Среди студентов, которые учатся в «Мухаммадии», зарождается мысль о создании татарского театра. В конце 1903 года в медресе ставят драму Галиасгара Камала. Несмотря на давление со стороны официальных властей, и некоторые трудности³ в конце апреля 1904 года шакирдам удается сыграть эту драму во второй раз.

Вскоре шакирды медресе «Мухаммадия» связываются с гимназистами и гимназистками из «Шимбачелар», членами такого же кружка любителей литературы, театра и музыкального искусства, объединивший представителей демократически настроенной татарской интеллигенции, возникшей в Казани в 1903 г. по инициативе З. и Р.Габитовых. Они вместе с этим коллективом ставят несколько спектаклей и в конечном счете закладывают основу для создания профессионального театра. Заметим попутно, что лишь 4 года спустя открывается Восточный клуб, служивший стационарной базой труппы «Саяр».

В 1907 году Баруди исполнилось 50 лет. Отмечался также 25-летний юбилей его творческой деятельности. На страницах татарской периодической печати, возникшей в эти годы, печатаются десятки статей и поздравлений в честь юбиляра. В том же году Юсуф Акчурра издает книгу о юбиляре.

После избрания Баруди муфтием в мае 1917 г., в связи с возложением на него ответственных общественно-политических обязанностей, он не смог уделить медресе соответствующего внимания. Да и особой нужды в этом не было. Заменяли Галимджана хазрата здесь его ученики и единомышленники.

К концу первой четверти XX в. благодаря Баруди и подготов-

ленным им преподавательским кадрам «Мухаммадия» становится крупным и авторитетным учебным заведением. Здесь за полгода выучивались грамоте, на что в традиционных конфессиональных медресе уходило 3 года и более. Преподавание постепенно перешло с арабского языка на родной язык учащихся, который также обрел статус учебного предмета, существенно расширилось изучение и других светских дисциплин. Был установлен твердый учебный год и осуществлен переход к классно-урочной системе преподавания.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Название местности, расположенной между Самарой и Уфой.

² Здесь опечатка — Шалчели, родина предков Р.Фахретдинова, ныне деревня Нижние Чершилы Лениногорского района Республики Татарстан [212, с.83].

³ В спектакле женские роли приходилось играть мужчинам, так как студентов, желающих играть на сцене, найти было трудно.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Деятельность Баруди была многогранной. Будучи идеологом джадидизма в Поволжье и Приуралье, являясь крупным богословом, теоретиком и практиком реформации ислама в России, стремящийся синтезировать науку и религию, занимая высокий пост в мусульманской духовной иерархии, он внес значительный вклад в развитие общественно-политической и просветительской мысли не только для татар, но и для многих тюркоязычных народов. Анализ общественно-политических и просветительских взглядов Г. Баруди показывает, что он выражал идеологию прогрессивных слоев современного ему общества, заинтересованных в развитии производительных сил, в общественно-политическом, культурном прогрессе, расцвете просвещения и науки, и тем самым способствовал формированию идеологии национальной буржуазии.

Баруди удачно сочетал в себе черты талантливого ученого-богослова и блестящего организатора-практика и реформатора.

Горячее сочувствие родному народу, недовольство его незавидным положением приводят его в политику. Он обладал характером преобразователя и запомнился своим современникам как подвижник, человек, готовый идти на самопожертвование ради сохранения религии и самобытности своего народа. Именно высокое чувство патриотизма, горячая любовь к народу, страстное желание принести ему как можно больше пользы побуждали Г. Баруди заниматься политикой, вдохновляли его на самопожертвование.

Необходимо отметить, что и в политике у Г. Баруди был свой собственный путь. Странник идей реформизма и улучшения нравов как единственного пути решения проблем социальной и общественной жизни, он был убежден в вечности и незыблемости социальных слоев, различных по имущественному положению и выполняемой общественной функции. Приверженец либеральных взглядов, он не признавал деления общества на классы в мар-

систском понимании, не делал различий в классовых интересах мусульманского общества. Его взгляды объективно выражали те тенденции, которые вели к капитализму. Будучи поборником реформ, а не революции, Баруди был сторонником не насильственного решения проблем. Он, как его дед и отец, вполне лояльно относился к существующему строю.

Он не разделял взгляды радикалов, которые настаивали на чуждости ислама российской традиции, считая оптимальным их раздельное существование, что на практике может быть реализовано лишь в форме выхода мусульман из состава России. Он еще более укрепился в этой позиции после вооруженных столкновений гражданского населения с полицией в 1905 г., в результате чего пролилась кровь. Благодаря его высокому авторитету эта позиция оказала влияние на многих мусульман, убедив их отказаться от участия в революции.

Центральное место в творчестве Баруди занимает проблема человека и связанные с ним вопросы свободы и справедливости, нравственно-гуманистические проблемы. Поэтому основное содержание идейно-политических воззрений состоит в признании решающей роли просвещения, разума, науки и морали в общественном прогрессе. С их развитием и совершенствованием он связывал уничтожение политического деспотизма, завоевание гражданских свобод, создание необходимых условий для свободного развития человеческой личности.

В период общественного подъема и борьбы с самодержавием мусульмане Российской империи едва ли не впервые серьезно взглянули на свое духовное состояние, осознали бытующее в народе равнодушие к национальной истории и культуре.

Да и положение Баруди как первого легитимного национального лидера — муфтия — обязывало его стать политиком. Особенность личности Баруди заключается в том, что делу созидания и сохранения духовных богатств он служил не только своим творчеством. Баруди обладал талантом просветителя-педагога, являлся и блестящим организатором, воспитателем творческой молодежи. Главным направлением его усилий и главной заслугой стало реформирование учебно-воспитательного процесса в мектебах и медресе в соответствии с запросами жизни и прогресса. Он ратовал за преобразования в социально-политической, семейно-бытовой, культурной областях. Последовательно добивался реорганизации деятельности мусульманских духовных учреждений. По его мнению, мудрость, заключенная в Коране, позво-

ляла мусульманам идти в ногу со временем, способствовала культурному развитию мусульман. Он призывал к освобождению ислама, а с ним и всей жизни мусульман, от сковывавших, обветшавших форм бытия, что, на его взгляд, должно было способствовать возрождению мусульман страны, поставив их наравне с другими народами и, конечно, поднять в своих собственных глазах. Только тогда, считал он, перестанут обвинять мусульман в фанатизме и только тогда станет возможной плодотворная работа национальной интеллигенции на благо своего народа и исчезнет опасность христианизации и обрусения.

Проводившаяся Баруди линия на реформирование обветшалых догм Ислама нашла широкую поддержку в народных массах.

Мировоззрение Баруди выросло на традициях национальной общественной мысли, прежде всего просветительства. Воспитанный на гуманистических традициях своих предшественников, он вобрал в себя достижения передовой общечеловеческой культуры — как восточной, так и западной.

Насущная необходимость просвещения народных масс и распространение среди них научных знаний как решающего средства преодоления отсталости и становления на путь прогресса обусловило выдвижение Г.Баруди на передний план практических вопросов просвещения и принятия в этом направлении радикальных мер. Социально-экономическое развитие России и острота политической борьбы в стране в конце XIX в., воздействие которых, несомненно, испытал на себе Г.Баруди, а также тесная связь с идейным наследием своих предшественников-реформаторов А.Курсави и Ш.Марджани, под влиянием которых он стал интересоваться проблемами просвещения и его реформированием, были существенными факторами, способствовавшими формированию его общественно-политических и просветительских взглядов, определившими в какой-то мере проблематику и содержание его трудов.

Выдающиеся творческие достижения Баруди служат блестящим подтверждением той незыблемой истины, что художник достигает настоящей высоты и его рукописи не горят в том случае, если он выражает интересы своего народа, если он принципиален и верен общечеловеческим ценностям. К приходу в медресе «Мухаммадия» у Баруди уже сложились свои взгляды на образование и воспитание — они вобрали в себя прогрессивные традиции как религиозного, так и светского образования, за-

ложенные Ибрагимом Халфиным, Гали Махмудовым, Шигабутином Марджани, Хусаином Фаизхановым и Каюмом Насыри.

Педагогические взгляды Баруди были основаны на гуманизме, глубокой вере в творческие возможности личности.

Взгляды Баруди как и его предшественников были основаны на гуманизме, глубокой вере в духовные возможности человека.

В обучении и воспитании огромное значение Баруди придавал личному примеру учителя, воспитателя. В этом отношении он был безупречен. Обладая глубокими познаниями, Баруди считал их недостаточными для педагога и постоянно стремился к их совершенствованию. Своим безупречным внешним обликом, поведением он также внушал к себе уважение.

Джадидизм и его общественно-педагогическое значение для татарского народа значительно. Идея обновления школы-медресе в джадидистском духе и его реформирование становится основной линией и стержнем деятельности Г.Баруди.

Основание Г.Баруди медресе «Мухаммадия», создание в нем учебно-материальной базы, подготовка им же самим учебников для учащихся и их издание в собственной типографии, в целом — подготовка в нем квалифицированных джадидистских педагогических кадров, близких к европейскому уровню, составляют главные, центральные, узловые этапы жизни и творчества Г.Баруди.

Исследование показало, что Г.Баруди в основанной им и названной именем своего отца медресе «Мухаммадия», решил ряд педагогических проблем, из-под пера его вышло большое количество работ, учебников, методических разработок, где он придавал большое значение проблемам воспитания, основу которых составили неразрывность обучения с формированием телесного, умственного, нравственного и эстетического совершенства человека. В привитии религиозно-нравственных ценностей он видел гарантию успеха своей деятельности. Трудно отделить просветительскую деятельность Г.Баруди от научной, общественно-политической и религиозной, но, несомненно, просветительство своего народа он считал своей главной целью и на этом поприще добился значительных успехов и всеобщего признания.

Вклад Галимджана Баруди как политика, просветителя, ученого-богослова, общественного, политического и религиозного деятеля в преобразовании жизни мусульман России огромен.

В работе мы в качестве приложения приводим список его опубликованных трудов. Какое значение имели составленные и выпущенные им учебные пособия для педагогики его времени показывает многократное их издание и распространение далеко за пределами Казанского края. Журнал «Ад-дин ва аль-адаб», создателем и главным редактором и основным корреспондентом которого он был, является настоящим кладом, а сам редактор — кладезью педагогической мудрости. Многочисленные корреспонденции и статьи Г.Баруди в этой газете, посвященные различным вопросам отечественной и зарубежной (в основном мусульманского мира) педагогики, еще не изучены и не оценены по достоинству. К настоящему времени в национальной библиотеке РТ заложены в компьютер, увы, лишь названия этих статей. Хочется надеяться, что они дождутся своего часа и своего исследователя.

СПИСОК НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ТРУДОВ Г.БАРУДИ

1890-й год

1. 784 (Готв.)

Хасну-л-машраби фи сарфи лисанил-л-араб. Примечательность и своеобразие грамматики арабского языка (Грамматика арабского языка. Казань, 1889.— 136 с.). Учебник написан в 1889 г. Издан в казенной типографии в 1891 г. В 1908 году вышло 3-е, несколько сокращенное и исправленное издание в издательстве «Миллят» объемом 100 с.

2. 2161 (Готв.)

Гыйльм-ут-таухиди. Учение о единобожии. Казань, 1890.— 15 с. Последующие годы труд не раз переиздавался под названием «О единстве бога и его атрибутах».

3. 2150 (Готв.)

Савад хан. Букварь. По-персидски дословно: «Прилежный ученик». Этот учебник был чрезвычайно популярен. Начиная с 1891 года по 1918 год переиздавался тиражом от 3 тыс. до 10 тыс. В 1897 г. он вышел объемом 48 с., а в 1901 году издание вышло под названием «Савад хак такмилесе» (дополнение к букварю) объемом 56 с. А в 1909 — 1910 гг. как Приложение к букварю объемом 64 с. Казанский ученый-арабист, библиотекарь Казанского университета и инспектор университетской типографии Иосиф Федорович Готвальд, вплоть до своей смерти, приобрел для своего фонда все вышедшие труды Г. Баруди. Следует иметь в виду, что во Всесоюзной книжной летописи, издания Главного управления по делам печати, выходящего еженедельно, автор дается под псевдонимом, как Галиев Галимзян или Мулла Галимзян, и труд переводился как «Искусство чтения и чистописания». Так же различны и разноречивы переводы названия его трудов в каталогах Государственной Публичной библиотеки.

4. Т.2459; Т.89032; Т.4544; Т.30687; Т.4545;

Намунаи хисаб. Арифметика. Дослов. перев. «Образцы исчисления». Казань, 1891.— 24 с. Учебник много раз переиздавался.

5. 909. (Готв.) Т.106497.

Саде банди. Вычисление процентов. Казань, 1891.— 19 с.

1892-й год

6. 73017.

Татимау китаби-с-салас. Приложение к книге молитвы (Виды молитв и их время). Казань, 1892.— 24 с. В последующие годы был составлен на татарском языке и издавался под названием «Китап ас-салас татиме» (Дополнение к книге намаза). До 1918 г. вышло более десяти изданий.

1893-й год

7. 947. (Готв.); Т.0116753; Т.4619; Т.4620.

Лугати-с-салас. Словарь трех языков. Арабско-персидско-татарский словарь. Казань, 1893.— 41 с. В последующие годы не раз переиздавался. Например, четвертое издание вышло в 1916 г. в издательстве «Товарищество дома Ид-

рисова, Галиева и К^о. Печатался в типографии И.В.Ермоловой. См. шифр: Т.58526.

8. 947 (Готв.)

Мадахлу арабиятин. Введение в арабский язык. Казань, 1893.— 32 с. Последующие годы не раз переиздавался. См. шифры: Т.87941; Т.87942; Т.4555.

9. 1647 (Готв.) Т.44699; Т.44700; Т.44695; Т.44706; Т.5239.

Хусну-л-гыйбадат. Приличие богослужения. Учебник для намаза. Казань 1893.— 20 с. Один из популярных учебников тех лет. До 1918 г. каждый год переиздавался в несколько переработанном виде, переведен на татарский язык под названием «Сеаль вә жаваплы хеснулл-гыйбадат». Учебник намаза в вопросах и ответах. Например, издания 1898 — 1899-х годов содержат уже 26 с. См. шифры Т.5240. В каталогах Государственной Публичной библиотеки и во Всесоюзной книжной летописи название учебника переведено двояко, как «Образцы богослужения в вопросах и ответах» и «Улучшенное богослужение». Тираж учебника составил почти 10 тыс.

1896-й год

10. Т.53823.

Бада-ул-магарифи-л-исламия. Начало исламского вероучения. Учебник для начальной школы после букваря. Казань, 1896.— 16 с. В том же 1896 г. этот учебник вышел под названием «Начало просвещения в вопросах и ответах». Переиздавался, каждый год. В 1911 г. в изд-ве «Миллят» вышло 14-е издание на татарском языке. «Сеаль вә жаваплы бада-ул-магариф» (Начало исламского вероучения в вопросах и ответах). См. шифр: Т.44685. В последующих изданиях объем учебника увеличивался. Например, изд. 1917 г. содержит 20 с. Тираж достигал 30 тыс. экз. В Казани эта книга издавалась также для киргизов. Во Всесоюзной книжной летописи за 1907-й год в рубрике «На киргизском языке» под № 7033 зарегистрирован следующий факт: Галимзянь Баруди, мулла. Перев. Я. Нурмухаммедовь. «Казакча суаль уа джаваплы бядь-уль-ма'арифь» (Начатки вероучения), Казань, 1907. Изд. Идрисова, Галиева и К^о. Тип. И.В.Ермолаевой (Проломная), 13 х 18 — 16 с. 2200 экз. Киргизы и казахи считали Г.Баруди крупным авторитетом в этой области и преимущественно пользовались его учебниками.

1897-й год

11. Т.53595; Т.53832; Т.53612; Т.76476

Аль-укуд-ас-салас: никах, талак и ямин. Три договора: брак, развод и клятва. 8-я книга из серии «Начало исламского вероучения». Казань, 1897.— 36 с. Учебник был очень популярен. Издавался ежегодно в изд. «Миллят». Шифры книг последующих изданий в Восточном секторе отдела редких рукописных книг Научной библиотеки Казанского университета следующие: Т.5051; Т.5052; Т.2529; Т.2530.

12. Т.89278; Т.44675.

Гыйбадат салас: закят, руза и хадж. Три основы благочестия ислама: милостыня, пост и паломничество. Казань, 1897.— 19 с. В последующие годы учебник издавался на татарском языке под названием «Соаль вә жаваплы гыйбадат эс-салас» (Три богоугодных дела в вопросах и ответах: подоходный налог, пост и паломничество). Подоходный налог подразумевает десятую долю от имущества, предписанную по Корану на благотворительность.

13. Т.5061; Т.44659; Т.2503.

Аввалу-л-назофат фи масаил-иль-тахарат. Первоначальная чистота в вопросах омовения. Казань, 1897.— 18 с. Учебник о правилах омовения и чистоте

телесной. Написан на основе произведений крупнейших исламских авторитетов. Является 3-й книгой из серии «Начала исламского вероучения». Переиздавался до 1918 года каждый год. Также выходил на татарском языке под названием «Сеаль вә жаваплы әввәл нәзафәт». В 1899 г. вышло дополненное и исправленное издание.

14.

Аль-китаб-уль-аввалу мин-аль-арбаинат-иль-мутасалсиллат. Первая книга из сорока цепочек. Казань, 1897.— 30 с. Учебник, состоящий из трех книг с одноименным названием (вторая содержит 44, а третья — 60 с.) представляет собой учебное пособие для старших классов татарских школ, состоит из избранных преданий (хадисов). Первая книга составлена Г.Баруди на основе анализа произведения известного мусульманского ученого-эзгегета Абд-ар-Рауфа ал-Манави, автора книги «Кунзу-л-хакаи фи хадиси хайри-л-халанк» и известного знатока Корана и хадисов Джалал-ут-дина-Ас-Суюти (1445 — 1505), автора «Джамиус-сагиру». Вторая и третья книги представляют собой избранные хадисы из трех авторитетных сборников хадисов, принадлежащих имамам Аль-Бухари, Аль-Муслими и Аль-Малики.

1899-й год

15. Т.5616.

Тарих анбия. История Пророков. Казань, 1899.— 43 с.

1901-й год

16.

Азқару-с-салат. Молитвы намаза. Казань, 1901.— 20 с. В русских источниках, во Всесоюзной книжной летописи и каталогах Государственной Публичной библиотеки переведены как «Молитвослов» и «Священные славословия».

17.

Китабу-л-Мугаллямат. Поступки людей с точки зрения ислама. Казань, 1901.— 40 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Автореф. — автореферат
 АН — Академия наук
 АН СССР — Академия наук СССР
 АНТ — Академия наук Татарстана
 б.г. — без года
 б.м. — без места
 б.м. и г. — без места и года
 БФАН — Башкирский филиал АН
 в. — век
 ВНОТ — Вестник научного общества татароведения», Казань, 1925 — 1930
 ВОНБ — Восточный отдел научной библиотеки
 г. — год
 ГБ им. В.И.Ленина — Государственная библиотека СССР им. В.И.Ленина (Москва)
 д. — дело
 дис. — диссертация
 доб. — добавление
 докл. — доклад
 докум. — документ
 доп. — дополнение, дополненный, дополнительный
 др. — другие
 ж. — журнал
 ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
 ЗАН — Записки Академии Наук
 зап. — записки
 ИВ — Институт востоковедения
 ИВАН — Институт востоковедения АН
 ИВЛ — издательство восточной литературы
 ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии
 изд.-во — издание, издательство
 илл. — иллюстрация
 им. — имени
 ин-т — институт
 испр. — исправление, исправленный
 исслед. — исследование
 ист. — история, исторический
 КГУ — Казанский государственный университет им. В.И.Ульянова-Ленина
 КГД — Казанская городская дума
 КИЯЛИ — Казанский институт языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова АН СССР
 книж. — книжное
 коммент. — комментарии
 КУ — Казан утлары
 КФАН — Казанский филиал АН СССР
 л. — лист

ГАЛИМДЖАН БАРУДИ

- МИТ — сб. «Материалы по истории Татарии»
 об-во — общество
 опубл. — опубликованный
 отд. отт. — отдельный оттиск
 ОР — Отдел рукописей
 пед. — педагогический
 перераб. — переработано, переработанный
 предисл. — предисловие
 ред. — редактор, редакционный
 рец. — рецензия
 с. — страница
 сб. — сборник
 Сов. педагогика — Советская педагогика
 сост. — составитель, составленный
 Сов. Татарстан — Совет Татарстаны
 Соц. Татарстан — Социалистик Татарстан
 ст. — статья
 СМ — Совет мектебе
 соч. — сочинение
 СЭ — Совет әдебияты
 т. — том
 табл. — таблица
 Тат. хәбәрләре — Татарстан хәбәрләре
 ТТССЖ — Татарстан Социаль Советлар Жәмһүрияте
 Тр. — Труды
 тип. — типография
 ун-т — университет
 УЗ КГПИ — Ученые записки Казанского государственного педагогического института
 фак. — факультет
 филол. — филологический
 ф. — фонд
 ЦГА ТАССР — Центральный Государственный архив Татарской АССР.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

I. Архивные источники

- Архив ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова при КФАН СССР:
1. Ф. 39, опись 1, дело 196.
- Государственный архив Оренбургской области
2. Ф. 10, опись 2, дело 114.
- Российский Государственный исторический архив. СПб. Департамент духовных дел иностранных исповеданий:
3. Ф. 821, опись 133, дело 477.
 4. Ф. 821, оп.8, д.800.
 5. Ф. 821, оп.130, д.71.
 6. Ф. 821, оп.133, д.574.
- Центральный Государственный архив Октябрьской революции, Москва:
7. Ф. 147, опись 1, дело 173.
 8. Ф. 147, оп.10, д.20.
- Центральный Государственный исторический архив Республики Башкортостан:
9. Ф. 295, опись 11, дело 963.
- Национальный архив Республики Татарстан:
10. Ф. 1, опись 3, дело 3606.
 11. Ф. 1, оп.3, д.4468; оп.2, д.9606.
 12. Ф. 1, оп.4, д.1957.
 13. Ф. 1, оп.4, д.5482.
 14. Ф. 1, оп.6, д.99.
 15. Ф. 1, оп.6, д.372.
 16. Ф. 1, оп.6, д.505.
 17. Ф. 1, оп.6, д.636.
 18. Ф. 1, оп.6, д.710.
 19. Ф. 1, оп.6, д.768.
 20. Ф. 51, оп.10, д.365.
 21. Ф. 92, оп.1, д.1277; оп.2., д.8777
 22. Ф. 92, оп.1, д.15539.
 23. Ф. 98, оп.3, д.3195.
 24. Ф. 98, оп.4, д.2491.
 25. Ф. 160, оп.2, д.1576.
 26. Ф. 199, оп.1, д.954.
- Партийный архив Татарского обкома КПСС:
27. Ф. 863, опись 1, д.544.

II. Источники и литература на русском языке

28. *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль//Социальная природа и основные проблемы.— Казань: Тат. кн. изд-во, 1976.— С.319.

ГАДИМДЖАН БАРУДИ

29. *Абилов Г.Г.* Кадир Али-бий. Сборник летописей//Средневековая татарская литература (VIII—XVIII вв.).— Казань: Фэн, 1999.— С.157—163.
30. Аграрный вопрос и крестьянское движение 50—70-х годов XIX в.— М.—Л., 1936.— Ч.1.— С.285—318.
31. *Айда Адиле.* Садри Максуди Арсал/Перевод с турец. В.Б.Феоновой.— М., 1996.— С.360.
32. *Аль-Газали абу Хамид.* Ихйа улум ад-дин (Воскрешение наук о вере) (Избранные главы. Перевод с арабского, исследование и комментарий В.В.Наумкина).— М.: Наука, 1980.
33. *Алишев С.Х.* Татарская печать о Ш.Марджани и его времени//Марджани: ученый, мыслитель, просветитель.— Казань: Тат. кн. изд-во, 1990.
34. *Алисов Г.* Мусульманский вопрос в России//Русская мысль.— 1909.— № 7.— С.28—61.
35. *Амирханов Р.У.* Из истории освободительного движения шакирдов медресе «Мухаммадия» в начале XX века//Тез. докл. III науч. конф. молодых ученых.— Казань: АН СССР. Каз. филиал ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова, 1974.— С.49—51.
36. *Амирханов Р.У.* В стенах известного медресе. О медресе «Мухаммадия»//Вечерняя Казань.— 1983.
37. *Амирханов Р.У.* Образование татарской нации//Материалы по истории татарского народа.— Казань: Отделение гуманитарных наук ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АНТ, 1995.— С.296—335.
38. *Амирханов Р.У.* Развитие народного образования у татар в дооктябрьский период//Магариф.— 1992.— № 8.— С.36—39; № 9.— С.40—43; № 10.— С.35—38.
39. *Амирханов Р.У.* Нива, не полегающая под ветрами. История на родного просвещения//Татарстан.— 1993.— № 2.— С.33—44.
40. *Амирханов Р.У.* Татарская демократическая печать (1905—1907 гг.) — М.: Наука, 1988.— С.191.
41. *Амирханов Р.У.* Некоторые особенности развития народного образования у татар в дооктябрьский период//Народное просвещение татар в дооктябрьский период.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1992.— С.22—60.
42. *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России.— М.: Безбожник, 1931.— С.140.
43. *Ахметзянов М.И.* Фонд Ш.Марджани в институте языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова//Ш.Марджани: ученый, мыслитель, просветитель.— Казань: Тат. кн. изд-во, 1990.— С.180—186.
44. *Ашмарин Н.И.* Очерк литературной деятельности Казанских татар-магометан за 1880—1895 гг.//Труды по востоковедению.— М., 1901.— Ч.6.— Вып.4.— С.58.
45. *Бартольд В.В.* Шейх Зайнулла Расулев (1833—1917)//Мусульманский мир.— П., 1917.— Вып.1.— С.73—74.
46. *Бартольд В.В.* Восток и русская наука.— М., 1977.— Соч.— Т.9.— С.543.
- 46а. *Бартольд В.В.* Сочинения.— М.: Наука, 1965.— Т.3.— С.380.
- 46б. *Бартольд В.В.* Сочинения. М.: Наука, 1963.— Т.2.— Ч.1.
47. *Баязитов А.* Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука Санкт-Петербургского Мухамеданского ахуна в собрании французской «Научной Ассоциации».— СПб., 1883.— С.38.
48. *Батунский М.А.* Русская клерикальная исламистика и ее оппоненты: круговая оборона и многоцелевое наступление//Цивилизации и культуры.— М., 1995.— Вып.1.

49. Бикбулатов С. Башкирские восстания и татары в XVII — XVIII вв. // Вестник научного общества татароведения. — 1930. — № 9/10. — С. 61 — 87.
50. Брайн-Беннигсен Ф. Миссионерские организации в Поволжье во второй половине XIX века // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1994. — С. 116 — 124.
- 50 а. Валиди Дж. У меня разногласия с соввластью. Протоколы допросов 1931 г. // Эхо веков. — 1996. — № 1, 2. — с. 150—173.
51. Валидов Дж. Черки истории образованности и литературы поволжских татар до революции 1917 г. // Под ред. П. Радимова и Г. Шарафа. — М — П.: Гос. изд-во, 1923. — Вып. 1. — С. 107.
52. Валиди Ахмет-Заки Тоган. Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру. — М., 1997. — С. 649.
53. Вамбери А. Пробуждение татар // Перевод с англ. А. Арслановой. // Татарстан. — 1996. — № 11. — С. 22 — 31.
54. Василенко М. Д. Состояние народного образования нерусских народов Поволжья в XVIII — XIX веках // Ученые записки Владимирского пед. ин-та, 1956. — Вып. 2. — С. 148 — 172.
55. Вернадский В. И. Царство моих идей еще впереди // Комсомольская правда. — 1993. — 12 марта.
56. Великая опасность // Казанский телеграф. — 1911. — 16 нояб.
57. Гайнетдинов Р. Татары в дальнем зарубежье // Татарские края. — 2000. — № 50. — С. 4.
58. Галиев Б. М. Ассальямагалейкум, аль-Баруди // Казань, 1993. — № 1. — С. 74 — 77.
59. Галиев Б. М. Неизвестное об известном // Интеллигенции Татарстана в период реформ и революций: первый XX века. — Казань: изд-во КГУ, 1977. — С. 138 — 140.
60. Галиев Б. М. Из архива памяти. История одной рукописи // Казань. — 1997. — № 10 — 11. — С. 67 — 70.
61. Галиев Б. По следам последних лет Галимджана Баруди // Казань. — № 2. — 1998. — С. 63 — 85.
62. Галиев Б. Марсианские хроники: Ответ из Казани // Восточный экспресс. — 2000. — № 7(007).
63. Гайнуллин М. Х. Татарская литература и публицистика начала XX века. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1983. — С. 351.
64. Гайнуллин М. Х. Татарская литература XIX в. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1975. — С. 307.
65. Гайнутдинов М. В. Развитие обновленческих идей в татарской общественной мысли // Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1985. — С. 31 — 46.
66. Галиахметова И. Р. Влияние идей К. Д. Ушинского на взгляды и деятельность татарских просветителей и педагогов второй половины XIX — нач. XX вв. // Автореф. дис. ... канд. пед. наук. — Казань, 1993. — С. 17.
67. Гаспринский Исмаил-бей. Русское мусульманство. — Оксфорд, 1985.
68. Гегель. Сочинения: В 14 т. — М.—Л.: Соцгиз, 1935. — Т. 11. — С. 521.
69. Геллнер Э. Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — С. 319.
70. Гольдциер И. Лекции об исламе. — СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1912. — С. 302.
71. Гордлевский В. А. Избранные сочинения. М.: Изд-во вост. литер. — 1962. — Т. 3.
72. Горохов В. М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. — Казань: Татгосиздат, 1941. — С. 260.

73. Горохов В. М. Школьное образование среди татар Поволжья в XIX и в начале XX века // Автореф. дис. ... докт. истор. наук. — М., 1948.
74. Горохов В. М., Рождественский П. Б. Развитие народного образования в Татарской АССР // Под ред. Е. И. Устюжанина. — Казань: Татгосиздат, 1958. — С. 80.
75. Государственная дума. Стенографические отчеты (Созыв III). — 1911. — Часть II. — С. 1197 — 1198.
76. Григорьев А. Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национально-колониальной политики царизма в России (с половины XVI в до февраля 1917 г.) // Материалы по истории Татарии. — Казань: Татгосиздат, 1948. — Вып. 1. — С. 226 — 286.
77. Губайдуллин Г. С. Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. — Казань, 1925. — Вып. 2. — С. 71 — 111.
78. Губайдуллин Г. С. Из истории торгового класса Приволжских татар. — Баку: изд-во Азербайджанского ун-та, 1926. — Т. 1. — С. 49 — 74.
79. Губайдуллин Г. С. Из истории татарской мысли: о Марджани // Вестник просвещения, 1921. — № 2. — С. 41 — 42.
80. Губайдуллин Г. С. Гаспринский и язык // Эхо веков. — 1997. — № 3, 4. — С. 205 — 215.
81. Гусятников П. С. Революционное студенческое движение в России 1899 — 1907 гг. — М.: Мысль, 1971. — С. 264.
82. Давлет Надир. Галимджан Баруди — реформатор // Татарстан. — 1991. — № 7. — С. 44 — 47.
83. Давлетшин Г. М. О знаниях и науке в Волжской Булгарии до монгольского периода (X — начало XIII вв.) // Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1985. — С. 16 — 31.
84. Давлетшин Т. Д. Советский Татарстан: теория и практика ленинской национальной политики. — Лондон—Мюнхен, 1974. — С. 392.
85. Даишев С. И. Развитие капиталистических отношений в сельском хозяйстве Казанской губернии в конце XIX века (80 — 90 гг.) // Дис. ... канд. истор. наук. — Казань, 1955. — С. 209.
86. Данилов А. Мухаметзян Галиев: купец и меценат // Бизнес-класс. — 1996. — № 4. — С. 19.
87. Диманштейн С. М. Революция и национальный вопрос. — М., 1930. — Т. 3. — С. 467.
88. Журнал заседаний от 2 мая 1895 // Журналы и протоколы заседаний Казанской городской думы за первое полугодие 1895. — Казань, 1896. — С. 251 — 252.
89. Журналы и протоколы заседаний КГД за 1899 год. — Казань, 1901. — С. 277 — 293.
90. Материалы совещания при Уфимской губернской управе по вопросу о типе начальной общеобразовательной мусульманской школы 23—25 мая 1911 г. — Уфа, 1911. — С. 74.
91. Загидуллин И. К. Татарская школа и русификаторская политика царизма в дооктябрьский период // Народное просвещение у татар в дооктябрьский период. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1992. — С. 60 — 84.
92. Загидуллин И. К. Татарские крестьяне Казанской губернии во второй половине XIX века // Дис. ... канд. истор. наук. — Казань, 1992. — С. 164.
93. Закиев М. З. Некоторые вопросы развития татарского литературного языка // Вопросы татарского языкознания. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1965. — Кн. 2. — С. 5 — 37.

94. Жузе П.К. Мұҗазилиты. Догматико-историческое исследование в области ислама.— Казань, 1899.
95. Знаменский П.В. Казанские татары.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1910.— С.28.
96. Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 г./Перевод с татарского Г.Мухаммедовой, под ред. Г.Ф.Линсера.— Казань: Татгосиздат, 1926.— С.259.
97. Из истории национальной политики царизма/Предисл. А.Аршаруни//Красный архив.— 1929.— Т.4.— С.107 — 127.
- 97а. Известия Всероссийского Мусульманского Совета за 7 июля 1917 года.
98. Ильминский Н.И. О переводе православных христианских книг на татарский язык при христианско-татарской школе в Казани.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1875.— С.45.
99. Ильминский Н.И. Письма Н.И.Ильминского к обер-прокурору святейшего синода К.П.Победоносцеву.— Казань, 1898.— С.175.
100. Ильминский Н.И. Беседы о народной школе.— Казань, 1891.— С.43.
101. История Татарстана.— Казань, 2001.— С.544.
102. История России с древнейших времен до 1917 года //Энциклопедия — М.: Науч.изд-во «Большая российская энциклопедия».— Т.1.— С.169.
103. История Татарии в материалах и документах.— М.: Государственное социально-экономическое изд-во.— 1937.— С.503.
104. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России.— М.: Прогресс-Традиция, 2001.— С.516.
105. Исхаки А. Идель-Урал.— Лондон, 1988.— Изд.2.— С.66.
106. Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1997.— С.80.
107. Исхаков Д.М. Проблемы становления и трансформации татарской нации.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1997.— С.248.
108. История Татарстана. XX век (1917 — 1995).— Казань: Хәтер, 1998.— Ч.IV.— С.448.
109. Исхаков С. Галимджан Баруди: политик и просветитель/Татарстан.— 1997.— № 8.— С.86 — 90.
110. Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX века.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1974.— С.319.
111. Катанов Н.Ф. Императорского Казанского университета почетный член, профессор, библиотекарь И.Ф.Готвальд (Список книг и рукописей в библиотеке И.Ф.Готвальда).— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1900.— Т.XI.— С.240.
112. Кашапов Ровель. Вернут ли имущество казанских мусульман?// Вечерняя Казань.— 2001.— 17 февр.
113. Кашапов Р. Ученый-гуманист Баруди//Вечерняя Казань.— 1991.— 12 дек.
114. Кемпер М. Мусульманская этика и дух капитализма//Татарстан.— 1997.— № 8.— С.75 — 81.
115. Климович Л.И. Ислам.— М.: Наука, 1965.— С.334.
116. Климович Л.И. Ислам в царской России. Очерки.— М., 1936.— С.405.
117. Климович Л.И. На службе просвещения/Исмаил бей Гаспринский (Гаспрали).— Симферополь, 1991.— С.121.
118. Коблов Я.Д. О состоянии инородческого миссионерского дела в Казанской епархии за 1903 г.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1903.— С.26.
119. Коблов Я.Д. О магометанских муллах/Религиозно-бытовой очерк.— Казань, 1907.— С.17.

120. Коблов Я.Д. Мечты татар-магометан о национальной общеобразовательной школе.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1908.— С.20.
121. Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1916.— С.119.
122. Коблов Я.Д. Граф Л.Н. Толстой и мусульмане (по поводу переписки Л.Н.Толстого с казанскими татарами/Якова Коблова.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1904.— С.42.
123. Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1910.
124. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 — 922 гг.— Харьков, 1965.— С.212.
- 124а. Крачковский И.Ю. Арабская культура в Испании. М.—Л.: Изд-во Института востоковедения Академии Наук СССР, 1937.— С.31.
125. Крачковский И.Ю. Собрание арабских рукописей в Казани//Доклады РАН.— М.—Л.: Изд-во Академии Наук, 1924.— С.162 — 172.
126. Крачковский И.Ю. Собрание арабских рукописей в Казани/Избранные сочинения.— М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1960.— Т. 6.— С.455 — 459.
127. Кудаш С. По следам юности (рассказы о прошлом).— М.: Сов. писатель, 1964.— С.283.
128. Курбанов Т.Я. Татарские учителя и татарская учащаяся молодежь Поволжья и Приуралья в период буржуазно-демократической революции 1905 — 1907 гг./Автореф. дис. ... канд. истор. наук.— 1954.— С.240.
129. Курбанов Т.Я. Татарские учителя и татарская учащаяся молодежь Поволжья и Приуралья в период буржуазно-демократической революции 1905 — 1907 гг./Сб. Из истории педагогики в Татарии/УЗ КГПИ — Казань: Изд-во КГПИ, 1967.— С.10 — 74.
130. Ланда Р.Г. Ислам в истории России.— М.: Вост. лит., 1995.
- 130а. Ленин В.И. Полн.собр.соч.— Т.52
131. Ленин В.И. Обращение «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока»//Полн.собр.соч.— Т.53.
132. Ленин В.И. Доклад о революции 1905 года.— Т.30.
- 132а. Леви-Провансаль Эварист. Арабская культура в Испании. Общий обзор.— М., Наука, 1967.— С.95.
133. Лемке М.К. Н.М.Ядринцев. Биографический очерк. К 10-летию со дня кончины (1894 — 1904)//Восточное обозрение.— 1904.— XIV.— С.219.
134. Литвин А.Л. Казань: время гражданской войны.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1991.— С.174.
135. Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги.— 1998.
136. Махмутова А.Х. Борьба за женское образование у татар (90-е годы XIX в.— 1917)/Автореф. дис. ... канд. истор. наук.— Казань, 1970.— С.27.
137. Махмутова А.Х. Становление светского образования у татар (Борьба вокруг школьного вопроса. 1861 — 1917).— Казань, 1982.— С.96.
138. Махмутова А.Х. Из истории создания татарской женской гимназии//Очерки истории Поволжья и Приуралья.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1969.— Вып. 2/3.— С.155 — 166.
139. Мир Ислама. Издание Императорского общества востоковедения/Под ред. В. Бартольда.— СПб., 1912.— Т.1.— Вып.1.— С.1 — 141.
140. Мир Ислама. Издание Императорского общества востоковедения/Под ред. Бартольда.— СПб., 1912.— Т.1.— Вып.2.— С.144 — 292.

141. Мир Ислама. Издание Императорского общества востоковедения/Под ред. В. Бартольда.— СПб., 1912.— Т.1.— Вып.3.— С.294 — 515.
142. Мир Ислама. Издание Императорского общества востоковедения/Под ред. В.Бартольда.— СПб., 1912.— Т.1.— Вып.4.— С.518 — 670.
143. Мир Ислама. Издание Императорского общества востоковедения/Под ред. Д.Позднева.— СПб., 1913 — 1914.— Т.2.— Вып.1 — 12.— С.11 — 919.
144. *Миролиев М.А.* О положении русских инородцев. СПб., 1901.— С.515.
145. *Миролиев М.А.* К вопросу о просвещении наших инородцев// Русская школа.— 1901.— № 5 — 6.— С.121 — 136.
146. *Михайлова С.М.* Формирование и развитие просветительской мысли среди татар Поволжья (1800 — 1861).— Казань: Изд-во КГУ, 1972.— С.227.
147. *Михайлова С.М.* Казанский университет в духовной культуре народов России.— Казань, 1991.— С.224.
148. Мусульманин//Кое-что о Казанском мусульманстве.— Казань, 1893.— С.13.
149. Мусульманская печать в 1910 г.— Оксфорд, 1987.— С.73.
150. *Мухаметзянова Г.В., Низамов Р.А.* Педагогическая культура татарского народа.— Казань, 1994.— С.114.
151. *Мухамедьяров Ш.Ф.* Основные этапы происхождения и этнической истории татарской народности//VIII Международный конгресс этнографических и антропологических наук.— Токио, 1968.
152. *Мухаметшин Р.* Исламский фактор в общественном сознании татар (XVI — XX вв.)//Татарстан.— 1994.— № 3 — 4.— С.122.
153. *Надир Д.* Галимджан Баруди — реформатор//Татарстан.— 1991.— № 7.— С.44 — 47.
154. *Наумкин В.В.* Учение аль-Газали (1059 — 1111) и его социальная сущность/Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— М.: Изд-во МГУ, 1972.
155. *Нафигов Р.И.* Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли (очерк истории 1895 — 1917 г.).— Казань: Изд-во КГУ, 1964.— С.5.
156. *Нигматуллин Э.* Родник духовности. Предисловие переводчика//Казань.— 1997.— № 10 — 11.— С.65 — 67.
157. Новые течения в мусульманской школе/Под ред. Н.В.Бобровникова.— 1915.— СПб.— С.32.
158. *Нуруллин И.З.* Прометей из новотатарской слободы.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1991.— С.269.
159. *Нуруллин И.З.* Формирование и развитие критического реализма в татарской литературе/Автореф. дис. ... докт. филол. наук.—Казань, 1967.— С.36.
160. Общественная и философская мысль в Татарии начала XX в.— М.: Наука, 1990.— С.197.
161. *Остроумов Н.П.* Что такое Коран? — Ташкент, 1883.— С.31.
162. *Остроумов Н.П.* Коран и прогресс.— Ташкент, 1901 — 1903.— С.238 — 240.
163. Открытие православного церковного братства во имя св. Гурия при Казанском кафедральном соборе и первое общее собрание братства.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1876.— С.16.
164. Образование БАССР. Сборник документов и материалов.— Уфа, 1959.— С.487 — 488.
165. Очерки истории татарской общественной мысли.— Казань: Тат.кн.изд-во, 2000.— С.191.
166. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР: конец XIX — начало XX вв./Под ред. Э.Д.Днепров.— М.: Педагогика, 1991.— С.445.

167. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII (АПН СССР, НИИ теории и истории педагогики/Под ред. Э.Д.Днепров.— М.: Педагогика, 1989.— С.479.
168. Ахунов Азат//Восточный экспресс, 2001.— 9 авг.
169. Педагогическая мысль в Казанском крае в конце XIX — начале XX вв./Уч. зап. КГПИ, 1979.— Вып.193.— С.101.
170. Письмо Батырши Императрице Елизавете Петровне.— Уфа, 1993.— С.115.
171. Православный собеседник.— М., 1893.— № 19.— С.26.
172. Протест мусульман по поводу роспуска их Национального Управления//Казань, 1998.— № 2.— С.67 — 69.
173. Политическая жизнь русских мусульман до февральской революции (Об-во исследования Средней Азии).— Оксфорд, 1987.— С.120.
174. *Поливанов Е.* О принципах построения турецкой грамматики//Тезисы доклада на заседании Педагогической комиссии ученого совета// Наука и просвещение.— 1922.— № 1.— С.13.
175. Правила начальных училищ для инородцев, живущих в восточной и юго-восточной России, утвержденные Министерством народного просвещения 31 марта 1906 г. и дополненные в 1907 г.— СПб.— С.6.
176. Протоколы заседаний Казанской городской думы за первую половину 1884 года.— Казань, 1884.— С.692 — 693.
- 176а. Программные документы мусульманских политических партий. 1917 — 1920 гг.— Оксфорд, 1985.— № 11.
177. Путешествие Абу-Хамида аль-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131 — 1153 гг.).— М.: Наука, 1971.— С.136.
178. *Рахим А.* Джамии у-т-таварих//История татарской литературы.— Казань, 1922.— С.12 — 22.
179. *Рахим А.* О новом списке татарского исторического сочинения XVII в.— Казань: ВНОТ, 1927, № 7.— С.133 — 146.
180. *Рахим А.* Материалы для библиографии по татароведению (1918 — 1929)/Очерки по изучению местного края.— Казань, 1930.— Т.1.— С.342 — 395.
181. *Рахимов С.* К проблеме распространения идей джадидизма среди тюркских народов//Иман нуры.— Казань, 1996.— № 4.— С.31 — 40.
182. *Ренан Э.* Ислам и наука/Пер. на рус.яз. А.А.Ведрова.— СПб., 1883.— С.25.
183. *Рождествен А.* Николай Иванович Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1900.— С.83.
184. Российские партии, союзы и лиги/Сборник программ, уставов и справочных сведений о российских партиях, всероссийских профессиональных союзах и всероссийских лигах/Составитель В.Иванович.— СПб., 1906.— С.252.
185. *Рустямова А.* К вопросу о женском образовании среди казанских татар (с конца XIX в. до 1917 г.)//УЗ КГПИ.— Казань: Изд-во КГПИ, 1958.— Вып.13.— С.403 — 422.
186. *Рыбаков С.* Новометодисты и старометодисты в русском мусульманстве// Мир Ислама, 1914.— Изд. II.— Вып. XII.— С.852 — 872.
187. *Саади А.* Новый материал по истории татарской литературы древней эпохи//ВНОТ.— 1927.— № 7.— С.149 — 156.
188. *Саади А.* Лицо татарской интеллигенции. Задачи беспартийной советской интеллигенции в эпоху культурной революции//Красная Татария.— 1928.— 25 авг.
189. *Сайганов А.* Татарские писатели-просветители и русская культура//УЗ КГПИ.— Казань: Изд-во КГПИ.—1970.— Вып.68.— С.5 — 36.

190. Сайфи Ф. Татары до февральской революции//Очерки по изучению местного края/Под ред. С.П.Сингалевича и Р.Ш.Тагирова.— Казань: 1930.— Т.1.— С.192 — 235.
191. Салихов Р.Р. Верил, что истина восторжествует//Суверенитет.— 1993.— № 810.— С.8.
192. Салихов Р.Р. Пример реформатора//Казань.— 1997.— № 10 — 11.— С.57 — 64.
193. Салихов Р.Р. Общественно-реформаторская деятельность татарской буржуазии Казани (вторая половина XIX — начало XX века)/Автореф. дис. ... канд. истор. наук.— Казань, 1998.— С.134.
194. Смирнов В. Мусульманские печатные издания в России (за 1885 — 1892 гг.)/Записки восточного отделения императорского русского археологического общества.— 1889.— Т.3.— С.396.
195. Солженицын А.Архипелаг Гулаг.— Париж, 1974.
196. Султанбеков Б.Ф., Харисова Л.А., Галлямова А.Г. История Татарстана. XX век 1917 — 1995 гг.— Казань: Хәтер, 1998.— Ч.IV.— С.447.
197. Султанбеков Б.Ф., Малышева С.Ю. Трагические судьбы.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1996.— С.283.
198. Султанбеков Б.Ф. Не навреди.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1999.— С.184.
199. Султанбеков Б.Ф. Гибель Муллачура Вахитова: ложь и правда//Султанбеков Б.Ф. История в лицах.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1997.— С.32 — 33.
200. Султан-Галиев М.С. Статьи.— Оксфорд. 1984.— С.38.
201. Соловьев В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение/Очерк Владимира Соловьева с портретом Магомета, гравированном в Лейпциге Гедономь. Из серии «Жизнь замечательных людей».— СПб., 1896. — С.79.
202. Тагиров И.Р. Очерки истории Татарстана и татарского народа (XX в.).— Казань: Тат.кн.изд-во, 1999.— С.467.
203. Тагиров И.Р., Валеев Р.К. Общественно-политическая жизнь в первой четверти XX века//Материалы по истории татарского народа.— Казань: 1995.— С.388 — 424.
204. Тагиров И., Пискарев В. Особое совещание по Приволжскому краю: противодействие империи (документ и комментарии)//Татарстан.— 1992.— № 9—10.— С.9 — 29.
205. Тагиров И. Восток — дело тонкое (О вакуфном имуществе мусульман)//Эхо веков.— 1998. — № 1 — 2.— С.149.
206. Тагиров И.Р. История национальной государственности татарского народа и Татарстана.— Казань: Тат.кн.изд-во, 2000.— С.310.
207. Торжества по случаю 300-летия царствования дома Романовых//СПб.: Мир Ислама, 1913.— Т.2.— Вып.1.— С.43 — 52.
208. Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев/Под ред. А.С.Будиловича.— 1905.— СПб.— С.366.
- 208а. Усманов М.А. Истоки и традиции религиозной терпимости татарского народа//Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий/Материалы международной научно-практической конференции 16—17 ноября.— Казань. Издательский центр «Арт-кафе» ТРО ВОИ.— 2001.— С.306.
209. Усманов М. Заветная мечта Хусайна Фаизханова.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1980.— С.223.
210. Фархшатов М.Н. Народное образование в Башкирии в пореформенный период 60 — 90-е годы XIX в.— М.: Наука, 1994.— С.144.

211. Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли (вторая половина XIX — нач. XX вв.).— Казань: Тат.кн.изд-во, 1955.— С.280.
212. Фахрутдинов Р. Научно-биографический сборник.— Казань: Ру-хият, 1999.— С.223.
213. Фахрутдинов Р.Г. Очерки по истории Волжской Булгарии.— М.: Наука, 1984.— С.215.
214. Фахрутдинов Р.Г. Город Булгар в письменных источниках/Город Булгар: очерки истории и культуры.— М.: Наука, 1987.— С.8 — 21.
215. Фахрутдинов Р.Р. Из истории становления татарской школы в период после первой российской революции//Национальный вопрос в Татарии дооктябрьского периода.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1990.— С.107 — 115.
216. Фахрутдинов Р.Г. История татарского народа и Татарстана.— Казань, 1995.— С.250.
217. Фахрутдинов Р.Р. Татарский либерализм в конце XIX — начале XX века/Очерки политической истории.— Казань: Тат. кн. изд-во, 1998.— С.127.
218. Фахрутдинов Р.Р. Татарское либерально-демократическое движение в конце XIX — начале XX вв.: идеология и политическая программа/Автореф. дис. ... канд. истор. наук.— Казань, 1996.— С.214.
219. Фирсов Н.А. Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация Закамских земель в это время.— Казань: Тип. Импер. ун-та, 1869.— С.445.
220. Фирсов Н.Н. Колонизация Волжско-Камского края и связанная с ней политика. Общий обзор.— Казань: Акад. Центр. Татнаркомпроса, 1930.— С.17.
221. Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии/Краткий научно-попул. ист. очерк.— Казань: Академический Центр Татнаркомпроса, 1926.— С.45.
222. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии.— М.: Наука, 1983.— С.169.
223. Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении: Краткая история города Казани/Репринт.воспр.— Казань: Фонд ТЯК, 1991.— С.210.
224. Хабутдинов А.Ю. Татарское общественно-политическое движение в первой четверти XX века//Автореф. дис. ... канд. истор. наук.— Казань: 1996.— С.228.
225. Хабутдинов А.Ю. Татарское общественно-политическое движение в досоветский период: 1900 — 1918 гг.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1997.— Ч.1.— С.62.
226. Хайруллина Н.М. Развитие учебной литературы для татарской школы дореволюционного периода (вторая половина XIX — начала XX вв.). Автореф. дис. ... канд. пед. наук.— Казань: 1986.— С.18.
227. Хакимов Х.Х. Роль Казанской татарской учительской школы в развитии и распространении прогрессивной педагогической мысли среди татар (1876 — 1919)/Из истории педагогики Татарии//УЗ КПИ — Казань: Изд-во КПИ, 1972.— Вып.105.— С.3 — 18.
228. Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа как видный центр русско-татарского содружества и передовой педагогической мысли (1876 — 1917)/Автореф. дис. ... канд. пед. наук.— Казань: 1973.— С.28.
229. Халиков А.Х. 500 русских фамилий булгаро-татарского происхождения.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1992.— С.191.
230. Халитов Г.М. Дооктябрьская творческая эволюция М.Гафури/Автореф. дис. ... канд. филол. наук.— Казань: 1957.— С.41.
231. Халитов Г.М. Тукай и его современники.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1966.— С.227.
232. Ханбиков Я.И. Педагогическая мысль в Казанском крае в конце XIX — на-

- чале XX века/Педагогика джидидизма//УЗ КГПИ.— Казань: Изд-во КГПИ, 1979.— Вып.198.— С.320.
233. Ханбиков Я.И. Нравственное воспитание в татарской народной педагогике//УЗ КГПИ.— Казань: Изд-во КГПИ, 1967.— Вып.51.— С.85 — 109.
234. Ханбиков Я.И. Просветительская деятельность и педагогические идеи Фатиха Амирхана (1886 — 1926)/Из истории педагогики Татарии//УЗ КГПИ.— Казань: Изд-во КГПИ, 1972.— Вып.105.— С.19 — 34.
235. Ханбиков Я.И. Народные традиции и воспитание//УЗ КГПИ — Казань: Изд-во КГПИ, 1974.— Вып.137.— С.3 — 27.
236. Хасанов М.Х. Галимджан Ибрагимов.— Казань: Тат.кн.изд., 1969.— С.432.
237. Хисамов Н.Ш. Введение//Средневековая татарская литература (VIII — XVIII вв.). Казань: Фэн, 1999.— С.3 — 11.
238. Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства.— Казань: Татгосиздат, 1923.— С.227.
239. Череванский В.П. Мир Ислама и его пробуждение. СПб., 1901.— Ч.1 — 2.— С.328.
240. Чернышов Е.И. Татария в период разложения крепостного строя//Материалы по истории Татарии.— Казань: Татгосиздат, 1945.— Вып.1.— С.286.
241. Чичерина С.В. Положение просвещения у приволжских инородцев.— 1906.— СПб.— С.45.
242. Чичерина С.В. Как началось дело просвещения у восточных инородцев.— 1907.— СПб.— С.92.
243. Шарафутдинов З.Т. Борьба прогрессивных педагогов Казанского края за демократизацию образования (конец XIX — нач. XX вв.)//УЗ КГПИ.— Казань: Изд-во КГПИ, 1979.— Вып.193.— С.3 — 16.
244. Штейнберг А.А. Просвещение нерусских народов Поволжья и Приуралья в царской России с конца XIX века до Октябрьской революции/Ученые записки Новосибирского пед.ин-та. Новосибирск, 1955.— Вып.11.— С.169 — 187.
245. Эфиоров Н.Ф. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири.— М., 1948.— С.280.
246. Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации.— Уфа, 1972.— С.250.
247. Юсупов А. Господа Акчурины.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1974.— С.344.
248. Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк.— Казань: Тат.кн.изд-во, 1981.— С.232.
249. Юсупов М.Х. «Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар...» М.М.Рамзи как источник по истории тюркоязычных народов Поволжья//Тезисы конференции аспирантов и молодых сотрудников.— М., 1978.— Т.3.— Ч.2.— С.145 — 146.

III. Источники и литература на татарском и иностранных языках

250. Абдуллин Я. Татар мәҗрифәтчелегендә мәктәпләргә реформа мәсьәләләре//Совет мәктәбе.— 1974.— № 1.— 52 — 55 б.
251. Ад-дин вә әл-әдәб.— Казан, 1906 — 1917.
252. Акчуря Й. Дамелла Галимжан әл-Баруди. Тәрҗемәи хәле.— Казан: Шәрәф матбағасы.— 1907.— 64 б.
253. Акчуря Й. Дамелла Галимжан әл-Баруди.— Казан: Иман, 1997.— 76 б.
254. Атилла Р. Ишан оныгы.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1996.— 256 б.
255. Баттал-Таймас А. Казанлы төрек мөшһүрләреннән. Галимжан Баруди.— Истанбул, 1958.— 30 б.

256. Баттал-Таймас А. Казан төркиләре.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1996.— 184 б.
257. Баттал-Таймас А. Мин бер яктылык эзләгән идем//Казан утлары.— 1998.— № 4.— 88 — 110 б.
258. Баруди Г. Хатирә дәфтәре//Казан, 1997.— № 10—11.— 71 — 89 б.
259. Баруди Г. Хатирә дәфтәре//Казан, 1997.— № 12.— 118 — 158 б.
260. Баруди Г. Хатирә дәфтәре//Казан, 1998.— № 1 — 21 — 48 б.
- 260а. Баруди Г. Хатирә дәфтәре//Казань, 1998.— № 2.— С.66 — 86.
261. Баруди Г. Хатирә дәфтәре.— Казан: Иман, 2000.— 147 б.
262. Баруди Г. Каталог. Баруди китапханәсенә китаплар исемлеге.— ВО НБ КГУ, Т.10, 11.— 520 б.
263. Бигиев М.Ж., Ислахат әсаслары.— П., 1917.— 289 б.
264. Вәлиди Ж. Татар әдәбияты барышы.— Оренбург: «Вақыт» матбағасы, 1912.
265. Вәлиди Ж. Әдәби хәрәкәт//Аң.— 1915.— № 3, 4, 6, 7.
266. Вәлиди Ж. Габдулла Бубый//Татарстан хәбәрләре.— 1922.— 20 фев.
267. Вәлиди Ж. Тәннәре суынган ике каһарман//Татарстан хәбәрләре.— 1922.— 20 фев.
268. Вәлиев Р. Фаҗига.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1996.— 191 б.
269. Вәлиев Р. Болак арты республикасы.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1999.— 160 б.
270. Галиев М. «Мөхәммедия» мәдрәсәсеннән — мөғариф өлкәсенә//Казан утлары.— 1983.— № 11.— 156 — 162 б.
271. Гарифуллин Д. Дамелла Галимжан әл-Баруди//Социалистик Татарстан.— 1992.— 7 фев.
272. Гобәйдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда.— Казан: Тат.кит.нәшр.— 1989.— 173 б.
273. Гайнетдинов М. Ташкын качагында бер маяк//Гасырлар авазы.— 1997.— № 1, 2.— 136 — 141 б.
274. Горохов В.М. 1917 нче елның февраль һәм октябрь айлары чорында татарлар арасында мәктәп һәм укуы мәсьәләләре//Совет мәктәбе.— 1957.— № 10.— 10 — 13 б.
275. Горохов В.М. Идел бие татар мәктәпләре тарихыннан// Педагогика тарихыннан очерклар.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1956.— 3 — 17 б.
276. Горохов В.М. Идел бие татарлары арасында хатын-кызларны укуы эшләре. XIX йөзгә икенче яртысы һәм XX йөз башларындагы архив материаллары буенча//Совет әдәбияты.— 1948.— № 12.— 64 — 68 б.
277. Горохов В.М. Революциягә кадәр татар мәдрәсәләре турында//Совет мәктәбе.— 1957.— № 7.— 14 — 19 б.
278. Думаи Н. Хәзерге татар руханилары һәм аларның эшләре.— Казан: Тат. дөүл. нәшр., 1929.— 44 б.
279. Дәүләт Надир. Россия төркиләренә милли көрәш тарихы (1905 — 1917). (Перевод с турецкого с исправленного и дополненного 2-го издания).— Казан: Милли китап нәшр., 1998.— 400 б.
280. Дәүләт Надир. Галимжан Баруди — мәҗрифәтче, ислахчы// Татарстан.— 1991.— № 7.— 56 — 58 б.
281. Дәүләт Надир. Галимжан Баруди.— Стамбул, 1991.— 224 — 227 б.
282. «Заман» календаре. Шараф Шаһидуллин тарафыннан 1900 — 1917 елларда башта Оренбургта, соңыннан Казанда чыгарылды.
283. Ибраһимов Г. Беек остазымызның кайбер тәлифләре//Аң.— 1915.— № 1.
284. Ибраһимов Г. Бу биш ел татар мәдәниятенә нәрсә бирде?//Биш ел эчендә.— Казан, 1925.— 107 — 108 б.
285. Ибраһимов Г. Каюм Насыриның тарихи урыннары.— Казан, 1922.— 126 б.

286. *Ибраһимов Г.* Яңа әдәби татар теленең беренче баскычларында/Әсәрләр. Тәрки һәм татар теле буенча хезмәтләр (1910 — 1930).— Казан, 1989.
287. *Ибраһимов Г.* Идрисов, Галиев вә ширкәте тәжарәтханәсенәң әсами кәтебе.— Казан: Харитонов И.Н. тип., 1907.— 24 б.
288. *Ибраһимов Г.* Идрисов, Галиев вә ширакәләрәнең тәжарәтханәсе тарафыннан тасниф иделмеш «Милләт» китапханәсенәң гомуми әсами кәтебе//— Казан: Әмет.— 1912.— 16 б.
289. *Ибраһимов Г.* Гыйльме хәл. Никах, талак, ямин. 6 нчы кыйсса.— Казан: Ибраһимов нәш., 1918.— 3 басма.— 12 б.
290. *Ибраһимов Г.* Чулпан йолдызы.— С.-Пб., 1907.
291. *Исхакый Г.* Милли-мәдәни мөхтәрият игъланнның егерменче елы//Яңа милли юл.— 1937.— № 10.— 6 б.
292. *Ишемгулов Б.* Рус самодержавиесе һәм мәселман дини нәзарәте.— М.: Центриздат, 1930.— 32 б.
293. Казан мөхбире газетасы.— 1906.— № 11.
294. *Кәримуллин Ә.* Татар батбагачылыгы тарихыннан//Казан утлары.— 1968.— № 7.— 134 — 146 б.
295. *Кәримуллин Ә.* Язмыш, язмыш...— Казан: Тат. кит. нәшр., 1996.— 423 б.
296. *Кәрими Ф.* Мәрхүм Гыйльман ахун.— Оренбург: Ф.Г.Кәримов матбагасы, 1904.— 96 б.
297. Кәримовлар кибетендә мәүжуд булган һәр төрле Мисыр вә Истамбул, вә Казан китапларының исемләредер.— Казан: М. Чиркова матбагасы, 1897.— 32 б.
298. Кадрәмәти Минһажетдин Йосыф. Мушарат календаре.— Казан, 1917.— 5 басма.
299. *Курбатов Х.* Татар теленең алфавит һәм орфография тарихы.— Казан: Тат. кит.нәшр., 1960.— 130 б.
300. *Мансуров Г.* Татар провокаторлары.— Казан, 1927.
301. *Мозаффар З.* Ишаннар-дәрвишләр.— Казан, 1931.
302. Мәдрәсә «Мөхәммедиянең» Галия сыйныфы//Тәрбият этфаль.— 1907.— № 3.— 46 б.
303. Мәдрәсә «Мөхәммедиянең» игъдадия сыйныфы//Тәрбият этфаль.— 1907.— № 3.— 46 б.
304. Мәдрәсә «Мөхәммедия»нең рушдия сыйныфларыннан берсе//Тәрбият этфаль.— 1907.— № 3.— 46 б.
305. *Мәржани Ш.* Мостәфед әхбар фи әхвале Казан вә Болгар.— Казан, 1889.— 415 б.
306. *Мәржани Ш.* Кыйсме әс-сәни мин китаби мостәфед әл-әхбар фи әхвале Казан вә Болгар.— Казан, 1900.— 368 б.
307. *Мәржани Ш.* Шихабетдин Мәржани хәзрәтләренең виләдатенә йөз ел (1233 — 1333) тулу мөнәсәбәте илә нәшер ителде.— Казан: Гасыр, 1915.— 585 б.
308. *Мөхәррәмов М.* Татарстан Октябрь революциясе чорында//Совет Татарстаны.— 1957.— 29 июнь.
309. Мәшһүре мөдәррисе Галимжан әл-Баруди хәзрәтләренең хезмәте миллия һәм диниясенәң 25 нче елы//Тәрбият этфаль.— № 3.— 44 — 47 б.
310. *Мөхәммедияров Ш.* Татарлар арасында мәгърифәтчәлек хәрәкәте тарихыннан//Совет әдәбияты.— 1956.— № 1.— 121 — 123 б.
311. *Мөхетдинов Н.* Педагогия тарихы//Яңалиф.— Казан, 1929.— 196 б.
312. *Мөһдиев М.* Буби мәдрәсәсе//Казан утлары.— 1969.— № 12.— 167 — 179 б.
313. *Надиев Н.* Педагогия. Мәтен//Корылтай.— Казан, 1920.— 48 б.

314. *Рәхим Г.* Казан университеты һәм көнчыгыш халыклары//Яңалиф.— 1930.— № 13.— 4 — 76.
315. *Рәмиев И.* Вақытлы татар матбугаты/Альбом (1905 — 1925).— Казан: Гажур, 1926.— 232 б.
316. *Рәмзи Ш.* Дин көмгә кирәк?— Казан: Гажур, 1926.— 85 б.
317. Рәхим Г, Гобәйдуллин Г. Татар әдәбияты тарихы. Борынгы дәвер.— Казан: Татарстан матбугат нәшр. комбинаты.— 1926.— 1 кисек.— 176 б.
318. *Рәхим Г.* Халык әдәбиятыбызга бер караш//Аң.— 1914.— № 16, 17, 19, 20, 21, 22.
319. *Рәхим Г.* Түкаев — халык шагыйре//Аң.— 1913.— № 3.
320. *Рәхим Г.* Иран шагыйрләреннән Хафиз, Сәгъди, Рүми, Хәйям, Хокани, Хами//Аң.— 1917.— № 8, 9, 11, 12.
321. *Сәгъди Г.* Фән, тәрбия вә тәгълим.— Уфа: Кәримовлар шөгъбәсе. 1918.— 258 б.
322. *Сәгъди Г.* Фатих Галиевмирхан//Безнең юл.— 1926.— № 3.— 9 — 16 б.
323. *Сәгъди Г.* Татар әдәбияты тарихы. Дәрәслек-кулланма.— Казан: Тат.дәүл. нәшр., 1926.— 300 б.
324. *Taumas, A. Battal.* Kazanli Turk Meshurlarınan, III. Alimcam Barydi.— Istanbul, 1958.— 77 s.
325. *Taumas A.B. Sadri Maksudi Arsal//* Derqi (Munih).— 1957.— S. 41.
326. Татар китаплары. Библиографик күрсәткеч. 1 нче том (1917—1929).— Татарстан АССР Дәүләт палатасы, 1979.— 369 б; 2 нче том (1930—1940).— Татарстан китап нәшрияты, 1986.— 479 б.
327. *Тагиров И.Р.* Бәйсезлек баскычлары.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1994.— 182 б.
328. *Таһиржанов Г.* Тарихтан — әдәбиятка.— Казан: Тат.дәүл.нәшр., 1949.
329. Татар энциклопедиясенәң шәхесләр исемлеге.— Казан: ТР ФА. Татар энциклопедиясе институты, 1997.— 287 б.
330. *Фәизханов Г.* Мөхәррик-әл-афкәр.— Казан, 1893.
331. *Фәхретдинов Р.* Ахмад бай (1837 — 1906).— Оренбург: Вақыт, 1919.— 54 б.
332. *Фәхретдинов Р.* Болгар вә Казан төрекләре.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1993.— 287 б.
333. *Фәхретдинов Р.* Шәйх Зәйнүлла хәзрәтнең төржемәи хәле.— Оренбург, «Вақыт», 1917.— 106 б.
334. *Фәхретдин Р.* Имам Газали. «Мәшһүр ирләр» мәжмугасыннан.— Оренбург: Вақыт, 1919.— 3 жөз.— 96 б.
335. *Фәхретдин Р.* Ибне Гараби. «Мәшһүр ирләр» мәжмугасыннан.— Оренбург: Вақыт, 1912.— 4 жөз.— 144 б.
336. *Фәхретдин Р.* Ибн Тәймийә. «Мәшһүр ирләр» мәжмугасыннан.— Оренбург: Вақыт, 1914.— 5 жөз.— 148 б.
337. *Фәхретдин Р.* Галиевбел-Галәә әл-Мәгари//Мәшһүр ирләр.— Оренбург: Кәримов вә Хөсәенов ширкәсе матбагасы, 1908.— 2 жөз.— 72 б.
338. *Фәхретдин Р.* Ибне Рәшд. Мәшһүр ирләр мәжмугасыннан.— Казан: Идрисов нәшр., 1905.— 2 жөз.— 51 б.
339. Фетнә вақытында һәм Михаил Федорович Романовны сайлау эшләрендә— мәселманнар: XVI гасырның ахыры XVII гасырның башларында Русия мәселманнарының хәлләре//Мәктәп журналы китапханәсеннән.— Казан, 1914.— 1 китап.
340. *Хаков В.* Татар әдәби теле тарихы/Казан: КДУ нәшр., 1993.— 324 б.
341. *Халиди Ф.* Дамелла Галимжан хәзрәтнең яңа тасниф кылган китаплары//25 еллык адресный календарь.— Казан: Ун-т тәбыгханәсе.— 85 б.

342. Хәсәнов М. Интернационализмның данлы традицияләре//Казан утлары.— 1973.— № 5.— 125 — 136.
343. Хәсәен бине Галиевмирхан. Тәварихе Болгария...— Казан: 1883.— 29 б.
344. Шнаси Г. Ысул тәғлим вә тәрбиядән фән тәдрис/Дәрелмәгаллим вә зарелмәгаллиматлар, дини мәдрәсәләр һәм дә тәғлим вә тәрбия курслары өчен.— Уфа: «Варисә Хәсәения» китапханәсенә Уфа тәғбәсе, 1918.— 172 б.
345. Шәрәф-Ахжитова. Шәрәфләр вә Барудилар//Сөембикә.— 1995.— 20 — 21 б.
346. Шәрәф Г. Ысул һәдид хәрәкәте һәм аның татар мәдәнияте тарихындагы урыны//Мирас.— 1999.— № 9.
347. Әдәби мирас.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1997.— 190 б.
348. Әмирхан Р. Иманга түгрылык.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1997.— 384 б.
349. Әмирханов Р. «Мөхәммедия» мәдрәсәсендә шәкертләр хәрәкәте//Совет мәктәбе.— 1975.— № 7.— 62 — 63 б.
350. Әмирханов Р. XX йөз башында Казан мәдрәсәләре//Совет мәктәбе.— 1979.— № 7.— б.
351. Әмирханов Р. «Мөхәммедия» мәдрәсәсе//Мәдрәсәләрдә китап киштәсе.— Казан: Тат.кит.нәшр., 1992.— 12 — 33 б.
352. Әмирханов Р. Мәшһүр мәгрифәтче һәм философ// Мәгариф.— 1993.— № 7.— 57 — 58 б.
353. Әмирханов Р. Татар университеты//Иманга түгрылык.— Казан: Тат. кит. нәшр., 1993.— 78 — 84 б.
354. Әсами көтеп. Казанда печән базарында Госманов бина кылдырган корпусты 32 нче, 33 нче номерларда сәүдә кылучы Мөхәммәтжан вә брадарлары.
355. Әхмәт бай.— Оренбург: Вақыт.— 1913.— 307 б.
356. XX йөз башы татар тәғлим-тәрбия журналларының библиографик күрсәткече («Тәрбия әфәль», «Тәрбия», «Мәктәп», «Мәгаллим»).— Казан: Милли китап нәшр., 1997.— 67 б.
357. Goldriher. Muhammedanische Studien.— Halle, 1888 — 1890.— Bd II.— S.100.
358. Марджани Ш. Мүкаддимату китаби вафийат аль-аслафи ва тахийат ил-ахлафи/На арабском языке.— Казань: Тип. Г.М.Вечеслова, 1883.— С.411.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
--------------------	---

Глава I. Годы учебы и юности

Галиев-отец	20
Детство Галимджана Баруди	29
В Бухаре	34
В Казани	47

Глава II. Общественно-политическая деятельность Г.Баруди

Политическая деятельность Г.Баруди в годы трех российских революций	60
Г.Баруди — глава Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири	67

Глава III. Формирование общественно-политических и просветительских взглядов Г.Баруди и основные этапы его деятельности

Формирование и становление мировоззрения Г.Баруди	102
Политическая ситуация в России в период реформы татарской конфессиональной школы в конце XIX — начале XX вв.	117
Джадидистское движение и Г.Баруди	122

Глава IV. Просветительская деятельность Г.Баруди

Основные причины, приведшие Г.Баруди к реформе конфессиональных школ	139
Г.Баруди и медресе «Мухаммадия»	155
Заключение	182
Приложения	187
Список сокращений	190
Список использованных источников и литературы	192

Научно-популярное издание

Юсупов Мунир Хусаинович

ГАЛИМДЖАН БАРУДИ

Редакторы *М.Р.Хабидуллина, В.Р.Камалиева*
Художник *Н.В.Граханцева*
Художественный редактор *Р.Г.Шамсутдинов*
Технический редактор и компьютерная
верстка *А.С.Газиззяновой*
Корректоры *А.Г.Хамитова, Н.И.Максимова*

Лицензия на издательскую деятельность № 04184 от 6 марта 2001 года.

С оригинал-макета подписано в печать 24.03.2003. Формат 84 x 108 ¹/₃₂.

Бумага офсетная 65 гр. Гарнитура «Т.Футурис». Печать офсетная.

Усл.-печ.л. 10,92 + вкл.0,84 + форз.0,21. Усл.кр.-отт. 12,08.

Уч.-изд.л.12,64 + вкл.0,77 + форз.0,36. Тираж 2000 экз. Заказ Б-744.

Татарское книжное издательство. 420111. Казань, ул.Баумана, 19.

<http://www.tatarstan.ru/books/> E-mail: tki@books.kazan.ru

Государственное унитарное предприятие
издательско-полиграфический комплекс «Идел-Пресс».
420066. Казань, ул.Декабристов, 2.

