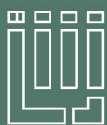




МУСУЛЬМАНЕ В НОВОЙ
ИМПЕРСКОЙ ИСТОРИИ



МУСУЛЬМАНЕ В НОВОЙ ИМПЕРСКОЙ ИСТОРИИ



ISLAMICA & ORIENTALISTICA

МУСУЛЬМАНЕ В НОВОЙ ИМПЕРСКОЙ ИСТОРИИ

Сборник статей

Составители:

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



Москва
«САДРА»
2017

УДК 28-9(47+57)(082)

ББК 86.38-3

М91



ФОНД
ИССЛЕДОВАНИЙ
ИСЛАМСКОЙ
КУЛЬТУРЫ

*Издание подготовлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры*

Мусульмане в новой имперской истории: Сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семёнов. – М.: ООО «Садра», 2017. – 424 с. – [Islamica & Orientalistica].

ISBN

16+

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

ISBN 978-5-906859-53-2



9 785906 859532

УДК 28-9(47+57)(082)

ББК 86.38-3

© Фонд исследований
исламской культуры, 2017

© ООО «Садра», 2017

© Институт востоковедения РАН, 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение. <i>Владимир Бобровников.</i> Российский ислам в гуманитарных исследованиях: подходы и проблемы	8
Историки и источники после архивной революции	23
<i>Дмитрий Арапов.</i> Ислам в архивных материалах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917 гг.)	23
<i>Альфريد Бустанов.</i> Между нацией и артефактом: восточная археология в Советском Казахстане	38
<i>Владимир Бобровников.</i> Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии	80
Колониализм и мусульманское сопротивление	104
<i>Бахтияр Бабаджанов.</i> Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных»)	104
<i>Диляра Усманова.</i> «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи	156
<i>Анатолий Ремнёв.</i> Колониальность, постколониальность и «историческая политика» в современном Казахстане	171
На мусульманском фронтире империи	213
<i>Андреас Каппелер.</i> Южный и восточный фронтир России в XVI–XVIII веках	213

<i>Елена Безвиконная.</i> Геополитическое пространство Степного края: Омская область и проблема границы в государственном строительстве Российской империи (20–30-е гг. XIX в.)	232
<i>Анатолий Ремнёв, Олеся Сухих.</i> Казахские делегации в сценариях власти: от дипломатических миссий к имперским презентациям	256
Инкорпорация ислама в империю	296
<i>Паоло Сартори, Павел Шаблей.</i> Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи	296
<i>Диляра Усманова.</i> Мусульманские метрические книги в Российской империи: между законом, государством и общиной (вторая половина XIX – первая четверть XX в.)	339
<i>Владимир Бобровников.</i> Археология строительства исламских традиций в дагестанском колхозе	390

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

¹ Новая имперская история постсоветского пространства / ред. и сост. И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семёнов. Казань, 2004; *Gerasimov, I., Glebov, S., Kusber, J., Mogilner, M., and*

Военно-политический нарратив изложения истории, рассматриваемой из имперского центра, давно отвергнут историками этого направления, равно как и национальный, рисующий империю абсолютным злом, мешающим созданию на ее месте свободных национальных государств. Региональный подход, на котором так настаивал известный историк Российской империи Андреас Каппелер¹, на поверку частенько оказывался завуалированным национальным или имперским. По этой причине он не устраивает единомышленников журнала *“Ab Imperio”*. Ответом на вызовы новой имперской истории они избрали концепт «локальности», при помощи которого они пытаются лавировать между разными подходами к изучению имперского опыта на местах. Для них это те очки, сквозь которые они смотрят на все собранные в их работах материалы.

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

¹ *А. Каппелер.* Россия – многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. М., 2000.

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

ВВЕДЕНИЕ

Владимир Бобровников

РОССИЙСКИЙ ПОСТСОВЕТСКИЙ ИСЛАМ В ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: ПОДХОДЫ И ПРОБЛЕМЫ

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

Оценивая источники, говорящие о мусульманах и исламе в России, неизбежно сталкиваешься с одной проблемой, или, точнее, группой вопросов. Что здесь является критерием «исламскости»? Нужно ли понимать местные исламские реалии, исходя из аналогичных заграничных образцов арабского Ближнего Востока, или же здесь лучше основываться на местных особенностях? Чему отдать предпочтение при оценке региональных форм ислама – устным этнографическим и социологическим источникам, говорящим о живой мусульманской традиции, или нормативным письменным текстам на восточных

языках, прежде всего на арабском? А если верно последнее, то каким именно – Корану, *Сунне* пророка Мухаммада и другим важнейшим средневековым источникам, освященным многовековой общеисламской традицией, или же творчеству современных исламских богословов, правоведов, мыслителей? И еще одно: какие отношения связывают ислам с Российским государством и обществом? Что это? Открытая война, скрытое сопротивление имперскому гнету, сотрудничество или что-то иное?

При ответе на эти вопросы нельзя забывать про вес исламоведческих традиций XIX–XX вв., которые все еще сильно влияют на современное понимание исламских реалий в России. Среди этих традиций две-три наиболее влиятельны. Это классическое академическое исламоведение, советский научный атеизм и западная советология. Во множестве публикаций об исламе в России, вышедших в свет за последние полтора десятилетия, хорошо заметно влияние всех трех традиций, особенно двух последних. Как верно отметил американский исламовед Аллен Франк, несмотря на явное противостояние, разделявшее две последние школы в период холодной войны, у них больше общего, чем различий¹. По сути, они выросли из обличительного миссионерского востоковедения Казанской школы XIX в., но только рано потеряли ее востоковедный профессионализм. Характерно, что крупнейший представитель научно-атеистического исламоведения Люциан Климович провел детство и юность в Казани, окончил Ленинградский университет и был по образованию востоковедом².

Однако сам он, а также его ученики и последователи не использовали местные источники на восточных языках, основываясь исключительно на русскоязычном официозе, зачастую враждебном исламу, например на описаниях миссионеров Казанской школы, циркулярах МВД царской России и решениях Особых совещаний начала XX в. Задачей советской атеистической

¹ *Frank A.J.* Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District & the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden–Boston–Köln, 2001. P. 7.

² *Миллибанд С.Д.* Биобиблиграфический словарь советских востоковедов. М., 1975. С. 255.

школы было не столько изучение ислама, сколько борьба с ним, обличение невежества, корыстолюбия и вредности мусульманской духовной элиты. Представители этого направления группировались вокруг общества «Знание», выросшего в послевоенные десятилетия на обломках распущенного в 1941 г. Союза воинствующих безбожников. Школа советологов, созданная в период холодной войны Александром Беннигсеном во Франции и США, резко критиковала советских атеистов за фальсификацию, но на практике использовала те же источники и методы работы, лишь выворачивая выводы школы Климовича на антисоветский лад.

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

На самом деле в истории России вооруженное противостояние мусульман и государства случалось намного реже, чем сотрудничество. Есть множество примеров вхождения мусульманской военной и духовной элиты и просто мусульман во власть. Достаточно указать на множество тюркских фамилий мусульманского происхождения в составе российского дворянства. Самыми знаменитыми из них были Юсуповы, Тенишевы, Урусовы. До конца XVII в. в составе Московской Руси существовало вассальное Касимовское ханство во главе с династией

мусульман-чингисидов. С начала XIX в. кавказские мусульмане служили в гвардии и императорском конвое. К концу XIX в. в России появились влиятельные мусульманские купеческие династии Хусаиновых в Оренбурге, Акчуриных в Казани, Тагиевых в Баку. Известный реформатор ислама Исмаил-бей Гаспринский работал градоначальником Бахчисарая. Ризаэтдин Фахретдинов, Ишан-хан Бабаханов и другие мусульманские ученые-улемы служили при советской власти чиновниками-муфтиями.

Советский научный атеизм и западная советология с распадом Союза и концом холодной войны ушли в небытие. Однако созданные ими ошибочные клише продолжают жить. Они особенно популярны у российских и западных политологов и религиоведов, среди которых немало бывших советских атеистов, специалистов по марксистско-ленинской философии и советологов. Об опасности клише времен холодной войны предупреждал ученых американский исламовед Девин ДеВиз¹. Он подверг сокрушительной критике обобщающий труд об исламе в послевоенном Советском Союзе израильского историка Якова Ро'я². Те же порочные модели можно найти и в других работах западных и российских политологов. Они во многом определяют даже наиболее талантливые исследования. Так, одной из стержневых тем книги французского востоковеда Оливье Руа «Создание наций и новая Центральная Азия» и брошюры московского арабиста Дмитрия Макарова «Официальный и неофициальный ислам в Дагестане»³ остается советологическая схема противостояния параллельного и официального ислама.

¹ *DeWeese D.* Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // *Journal of Islamic Studies*. Oxford, 2002. Vol. 13. No. 3.

² *Ro'i Y.* Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. L., 2000.

³ *Roy O.* La nouvelle Asie Centrale ou la fabrication des nations. P., 1997; *Макаров Д.В.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. Книга Руа в 2000 г. была переведена на английский язык и стала в ряде американских и европейских университетов популярным учебником по истории и политологии ислама на бывшем советском Востоке. Мне самому довелось обращаться к нему, когда я читал лекции студентам Стэнфордского университета.

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

В итоге в тени еще остается огромный пласт сведений о быстро меняющейся повседневной жизни мусульман России. Сегодня нам очень не хватает хороших этнографических описаний современных религиозных практик, обрядов и верований. За редкими исключениями отечественные этнологи не могут выбраться из наезженной колеи трафаретных каталогов традиционной культуры, а их зарубежные коллеги, начавшие заниматься мусульманами России в последние советские десятилетия, порой сбиваются на политологию, если не на научно-популярную журналистику¹. В лучшем случае в работах о мусульманах современной России просто упомянуты важные нововведения последних лет: трансляция призыва к молитве (*азан*) и *зикров* из мечетей через громкоговорители, использование суфиями при медитации портретов и фотографий шейхов для достижения

¹ См., например, политологические статьи 1990-х годов английского этнолога-кавказоведа грузинского происхождения Тамары Драгадзе и выпущенный недавно в Париже известным французским этнологом-кавказоведом Фредерикой Лонге-Маркс сборник статей: *Tchéchénie. La guerre jusqu'au dernier?* P., 2003.

духовной связи сердец учителя и ученика (*рабита*), распространение видеопроповедей (*хутаб*, мн. ч. от араб. *хутба* – проповедь), электронных *фатв* в Интернете. Но все эти факты требуют еще и вдумчивого исторического комментария. Научный уровень большинства политологических работ об исламе невысок. Преемники обличительного исламоведения холодной войны, клеймя мулл и комиссаров за невежественность, сами совершают еще более нелепые ошибки. Для Ро'я показателем неграмотности мулл было неумение перевести Коран на родной язык, что, однако, не менее абсурдно, чем, например, требовать от секретарей парткомов колхозов знать наизусть «Капитал» Маркса по-немецки. Столь же смешные ошибки часты в отечественных работах последних лет. Например, чеченский политолог Г.В. Заурбекова, упрекая в своей брошюре ваххабитов за раскол ислама, постоянно обращается к основателю этого движения Мухаммеду ибн Абд ал-Ваххабу по имени его отца, называя его то Абд ал-Ваххабом, то вообще ал-Ваххабом, одним из 99 прекрасных имен Аллаха¹. Здесь явная путаница, вызванная, как и в случае с Ро'ем, незнанием элементарных исламоведческих реалий. Тот же автор, приводя предания из знаменитого сборника «ал-Джами' ас-Сахих» ал-Бухари, почему-то ссылается на Коран, в котором *хадисов* не может быть по определению².

Более отрадную картину представляют недавние исследования, выполненные в стиле классического академического исламоведения. Их авторы лучше ориентируются в исламской книжной традиции, до сих пор актуальной для мусульманской

¹ Заурбекова Г.В. Ваххабизм в Чечне. М., 2003. С. 5, 12 (Сер.: Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 163) и далее *passim*. Незнание настоящего имени создателя учения ваххабитов вообще распространено среди политологов. Например, в сборнике докладов Стамбульской конференции об исламе на Кавказе, изданном весной 2006 г. в Париже, политолог из Англии российского происхождения Галина Емельянова постоянно пишет его имя как Мухаммед 'Абд ал-Ваххаб!! (*Yemelianova G. Islam in the North-Western Caucasus // СЕМОТИ. P., 2004. No. 38. Islam au Caucase. P. 39*).

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

духовной элиты разных стран мира, в том числе и России. Но и здесь не все обстоит так благополучно, как хотелось бы. Изучение мусульманских реалий нашей страны исламоведцами, по существу, только начинается. Дело в том, что с 1930–40-х и до конца 1980-х гг. отечественный, «русский» ислам был темой, негласно закрытой в СССР для востоковедов. Советская власть довольно строго разводила «сферы влияний» в истории отечественного Востока. Восточными окраинами СССР занимались НИИ и академии наук союзных республик, «классическая» зарубежная Древность и Средневековье с дореволюционных времен продолжали изучаться в Ленинграде, а востоковедная школа Москвы специализировалась в основном на современной политической и экономической истории зарубежных стран и регионов третьего мира¹.

Последними из крупных советских востоковедов Москвы и Ленинграда проблемами ислама в России XX в. специально занимались В.В. Бартольд и И.П. Петрушевский². Затем наступил почти полувековой перерыв. Вакуум исследований по этой теме постепенно заполняется за последние 10–15 лет. Роль пионеров здесь сыграли московские магрибисты. Более десяти лет назад крупный специалист по Алжиру Р.Г. Ланда выпустил книгу,

¹ В советской русистике чиновники, осуществлявшие политический контроль за наукой, провели похожий раздел географии и хронологии исследований между центром и окраинами. См.: *Миллер А.И.* Новая история Российской империи: региональный или ситуационный подход? // *Азиатская Россия: люди и структуры империи: Сб. ст. к 50-летию со дня рождения А.В. Ремнёва.* Омск, 2005. С. 12.

² Лекции последнего, хотя в чем-то и устарели, но до сих пор не потеряли своего значения учебника для российских студентов, начавших специализироваться в области исламоведения в России и за рубежом. См.: *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966. Наряду с обзорными трудами по средневековому Ближнему и Среднему Востоку Петрушевскому принадлежит ряд исследований, посвященных мусульманам Закавказья в эпоху Средневековья и Нового времени. О вкладе В.В. Бартольда в разработку исламоведческой проблематики современной ему России см. в блестящей статье петербургского исламоведа Халидова: *Халидов А.Б.* Бартольд // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова.* М., 2006. Т. I. С. 50–53.

лейтмотивом которой стало признание долго игнорировавшей роли ислама в истории допетровской, имперской и Советской России¹. Тогда же к изучению политической истории постсоветского исламского бума обратились А.В. Малащенко и А.А. Игнатенко, занимавшиеся прежде арабским Ближним Востоком и Северной Африкой XX в.² Эти и другие московские арабисты впервые познакомили русистов с проблематикой и достижениями западного исламоведения. Малащенко удалось впервые собрать и проанализировать исламскую периодику и малотиражные издания политических партий, а Игнатенко – ввести в научный оборот арабоязычные электронные источники исламских интернет-сайтов. Игнатенко первый детально разобрал исламскую риторику радикальных партий и движений.

Отмечая высокий профессионализм и хорошее знание общеисламских реалий упомянутыми выше арабистами, нельзя пройти мимо недостатков их работ. Во-первых, им всем не хватает знания местной специфики. Тут нет ссылок на архивы и полевые исследования. Наименее оригинален обзорный труд Ланды, носящий, по существу, компилятивный характер. В нем нередки фактологические ошибки: например, в XIV в. чеченцы еще не были мусульманами; Оренбургское магометанское духовное собрание было учреждено не Александром II, а Екатериной Великой и не в 1788, а в 1789 г., согласно указу императрицы от 22 сентября 1788 г.; перевод Корана на русский с французского перевода дю Рие только приписывался Петру Постникову, но не принадлежит ни ему, ни Дмитрию Кантемиру; соединение в суфийских *вирдах* Северо-Восточного Кавказа линий разных братств связано не с клановостью местного общества, а с особенностями двух- и трехступенчатого исламского обучения, оно распространилось в регионе не с XVIII, а с начала XX в.; публицист начала XX столетия Ахмед-бек Цаликов был

¹ Ланда Р.Г. Ислам в истории России. М., 1995.

² Malashenko A., Polonskaya L. Islam in Central Asia. Ithaca, 1994; Малащенко А.В. Мусульманский мир СНГ. М., 1996; Малащенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998; Малащенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001; Игнатенко А.А. Ислам и политика: Сборник статей. М., 2004.

не дагестанцем, а осетином, среди советских шариатистов не было никого по имени Тарко-Хаджи и т.д.¹.

Книги А.В. Малашенко более фундированы². Однако в ранних из них, например в книге, выпущенной по-английски в соавторстве с Л.Р. Полонской, заметно влияние обличительного исламоведения. Мне кажется, что избранный Малашенко ракурс дает несколько искаженную картину. В центре внимания в его книгах стоят партии и профессиональные политики. Однако все многочисленные исламские движения, возникшие в конце перестройки, начиная с Исламской партии возрождения, исчезли и основательно забыты. Пытавшиеся разыграть исламскую карту радикалы, вроде братьев Хачилаевых, перебиты. Тот же упрек в преувеличении значения радикализма в исламе можно предъявить А.А. Игнатенко. Конечно, не нужно идеализировать современных мусульман. Немало терактов, похищений и насилий в кровавой истории постсоветской России совершено мусульманами типа Шамиля Басаева и саудовца, известного под псевдонимом ал-Хаттаб. Однако не эти люди определяют лицо ислама в России. Мой полевой опыт говорит, что мусульманская религия в целом намного многообразнее, чем ее рисуют. К тому же Игнатенко слишком увлекся обличением искажений исламистами основ ислама. Отсюда один шаг до бессмысленного спора об «истинном» и «ложном» исламе.

¹ Ланда Р.Г. Ислам в истории России. С. 95, 97, 133, 134, 211, 225–226. Если Тарко Ходжи – это Алибек Тахо-Годи, то он совсем не шариатист!

² Тут не встретишь столько фактических ошибок, хотя отдельные ляпы порой попадают. В частности, автор не удержался и перепечатал яркую, но фантастическую фальшивку 1920-х гг. из книги Климовича об указе 1835 г. Николая I о наказании вероотступников из числа мусульман: наказывали в первый раз розгами, затем палками и, наконец, нагайками. Подложный характер документа, как показал недавно Д.Ю. Арапов, очевиден из его стиля, не говоря про то, что никто из якобы подписавших его чиновников не служил в Сенате, а «заверивший его» муфтий Сулейманов занял свой пост через 7 лет, в 1840 г.: См.: Климович Л.И. Ислам в царской России. М., 1936. С. 24 (со ссылкой на публикацию: Мрясов С. Историческое прошлое башкир // Краеведческий сборник. Уфа, 1928–1930. № 3–4. С. 79); Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 29; Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XIX в.). М., 2004. С. 83–84.

Конечно, изучение ислама в политике, в особенности радикальных экстремистских течений в нем, сегодня намного конъюнктурнее. Но в научном отношении важнее, мне кажется, проблема взаимодействия исламского знания и власти в России. Усилиями зарубежных и российских исламоведов в этой области за последние годы был совершен настоящий прорыв. В результате «Великий немой» заговорил. Оказалось, что в диалоге с российским обществом и властью у мусульман тоже был свой голос. По крайней мере в течение двух с половиной последних столетий мусульмане разных регионов страны обсуждали насущные проблемы ислама в России, причем не просто на арабском, тюркском или персидском, но еще и на языке средневековой исламской учености. Немецкий историк Михаэль Кемпер назвал эти споры XVIII–XIX вв. исламским дискурсом империи¹. Они отложились в десятках, если не сотнях, трактатов, полемических сочинений, писем, а с конца XIX в. – и в мусульманской прессе. Все эти незаслуженно забытые на века источники постепенно вводятся в научный оборот в последнее время.

В деле их публикации, комментирования и перевода немало сделали уже упомянутые Михаэль Кемпер, Аллен Франк, Анке фон Кюгельген из Швейцарии, Стефан Дюдуаньон из Франции, Миркасим Усманов из Татарстана, А.Р. Шихсаидов и Халата Омаров из Дагестана, Бахтияр Бабаджанов из Узбекистана, Аширбек Муминов из Казахстана и некоторые другие исламоведы. Большинство из этих историков, правда, занимаются советской и даже дореволюционной эпохой. Следует, однако, признать, что без хорошего знания прошлого совершенно невозможно понять современное состояние ислама в России. Благодаря реформам советского времени мусульманская духовная элита Северного Кавказа перешла сегодня на русский и местные национальные языки. Вместе с тем традиционные жанры исламской полемической литературы, например сборники *такрират*, или ответов-вопросов, до сих пор в ходу, о чем свидетельствует хотя бы

¹ *Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der ilamische Diskurs unter russische Herrschaft. Berlin, 1998. См. также: Kemper M. Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan von den Khanaten und Gemeindebänden zum Gihad-Staat. Wiesbaden, 2005.*

книга наиболее популярного суфийского шейха Са'ида-афанди (Ацаева) Чиркейского под арабским названием «Маджму'ат ал-фава'ид», вышедшая сначала на аварском языке в Махачкале, а затем на русском в Москве¹.

Перспективным направлением мне кажется дальнейшая публикация источников, созданных современными мусульманами в России, включая и такие новые жанры, как материалы на электронных носителях, например с интернет-сайтов, электронные *фатвы* или видео-*хутбы*, которые особенно популярны среди гонимых религиозных диссидентов типа северокавказских ваххабитов или исламской оппозиции в Средней Азии. Отдельные издания современной исламской полемики уже появились. В этой области много сделал дагестанский религиовед Кафлан Ханбабаев. Из изданий такого рода выделяется информативный сборник, выпущенный в разгар борьбы с ваххабитской оппозицией в Дагестане². Вместе с тем его составители, пожалуй, слишком увлеклись обличением и бесперспективным для академического исламоведения поиском «чистого» ислама. Им не хватает хороших исламоведческих комментариев. Образцом могли бы стать публикации из четырехтомника «Мусульманская культура в России и Центральной Азии» или издания источников по проекту «Islamic Area Studies» в Японии³.

Большим подспорьем в работе всех занимающихся мусульманскими обществами России стал международный проект энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи», начатый в 1998 г. петербургским исламоведом С.М. Прозоровым. Он продолжает серию справочников

¹ *ЧикIаса СагIид Афанди*. МажмугIатуль фаваид. Суалал-жавабал. Махачкала, 2000; *Саид-афанди аль-Чиркави*. Сокровищница благодатных знаний. М., 2002.

² Алимь и ученые против ваххабитов. Махачкала, 2001.

³ См.: Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1–4. Berlin, 1996–2004; *Мустафа Чокаев*. Отрывки из воспоминаний о 1917 годе. Токио – Москва, 2001; *Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Хваджа*. Мизан аз-заман. Ташкент, Токио, 2001; Новая страница из жизни А.З. Валиди. Токио, 2001; *Ismail Bey Gaspıralı ve Dünya Müsüömanları Kongresi*. Tokyo, 2002; *An Index of Ayına*. Tokyo, 2002; *Мухаммад Йунус Хваджа б. Мухаммад Амин-Хваджа (Та'иб)*. Тухфа-йи Та'иб. Ташкент – Токио, 2002.

по исламу, которую еще в 1988 г. начали издавать исламоведы Ленинграда¹. К настоящему времени опубликованы пять выпусков словаря, готовится 6-й выпуск. Исправленное издание первых трех выпусков появилось летом 2006 г.² Как уже говорилось, исламские реалии России в их настоящем и прошлом еще довольно плохо изучены. Про них молчит и знаменитая «Энциклопедия ислама», первые тома третьего издания которой выходят сейчас в Лейдене. Этот огромный пробел начинает закрывать энциклопедия Прозорова. Наряду с отечественными исламооведами, историками и этнографами в ней приняли участие и зарубежные ученые, в том числе чуть ли не все упомянутые мной выше исламоведы, специализирующиеся на изучении ислама в России.

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

¹ Ислам: Словарь атеиста. М., 1988; Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

² Ислам на территории бывшей Российской империи: энцикл. словарь / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1998–2012. Вып. 1–5; Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. словарь / под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Т. I.

пояснить порядок приема адептов в суннитское братство кадирийа, автор, не задумываясь, цитирует современного шиитского проповедника Идрис-шаха!¹

Чего, например, стоит одна фраза из этой книжки: «Изначально ислам, распространившийся на Северном Кавказе, носил классический характер, но этническая среда и замкнутость пространства придали ему своеобразие»². Читатель тщетно будет доискиваться значения этой фразы. Его в ней нет! Чуть далее следует еще более абсурдное утверждение о том, что умерший в 1166 г. ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани создал в XIII веке (!) братство кадирийа³. Все это результат бессмысленного переписывания. Жаль, что такое нечленораздельное «исследование» появилось среди выдержанных в академическом стиле работ серии аналитических записок «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». Оно явно придает ей какой-то клинический оттенок. Следует также обратить внимание на используемое Димаевой понятие «классический ислам», от которого уже давно отказались сами исламоведы. Вместе с терминами «фундаментализм» и «исламский экстремизм» это разновидность слов-паразитов, которыми политологи привыкли замазывать, не понимая их, любые сложные явления в жизни современного мусульманского общества.

Наряду с соблазном бессмысленного цитирования классические востоковедные работы таят в себе еще одну опасность. С одной стороны, исследования исламоведов помогают лучше понять нюансы современного мусульманского общества, показывают как различия ислама и отколовшихся от него течений, вроде общин друзов, бахаитов или ахмадие, так и разнообразие региональных форм ислама. Они ставят исламу четкие границы как единому вероучению и общему комплексу религиозных практик. Если эти границы теряются (как в некоторых приведенных выше примерах), понятие «ислам» теряет смысл, превращаясь во что угодно – от международного терроризма до музейной коллекции народной одежды. Но, с другой стороны,

¹ Димаева Ф.В. Ислам в современной Чеченской Республике. М., 2002. С. 5, 10. (Сер. Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 159).

² Там же. С. 5.

³ Там же. С. 9.

исламоведы классического направления, пожалуй, слишком жестко устанавливают эти границы, считая критерием «исламскости» лишь нормативные письменные тексты. Между тем ислам как религия немислим не только без священных текстов, но и без людей. Вместе с развитием общества он неизбежно меняется, старые нормативные тексты получают новое звучание.

Как же в свете сказанного выше можно ответить на вопросы о критериях понимания ислама в России, поставленные в начале этой статьи? На мой взгляд, нельзя как игнорировать общеисламские координаты, хорошо изученные отечественными и зарубежными исламоведами, так и преувеличивать их значение. Конечно, без «пяти столпов» ислама быть не может, но и сводить к ним все богатство его вероучения и религиозных практик было бы неверно. В разных регионах столпы веры (араб. аркан ад-дин) имеют свою специфику. Достаточно вспомнить про традицию совершения второго полуденного намаза после пятничной проповеди в Дагестане или замену *хаджа* в советское время паломничеством к святым местам (*зийарат*). Исламоведы часто (и порой справедливо) упрекают современную мусульманскую элиту в неграмотности. Вместе с тем современные религиозные практики не объяснишь лишь деградацией исламской культуры. Наряду с книжным знанием всегда была и устная исламская традиция. Так, по материалам этнолога Сергея Абашина, суфийские братства Центральной Азии никогда не были столь высокоучеными и централизованными организациями, как обычно думают¹.

Не следует резко противопоставлять советское исламскому. Нередко они выступают не как антагонисты, а как элементы взаимосвязанной системы религиозных практик и представлений. Советское наследие хорошо чувствуется в современных исламских институтах и взглядах мусульманских *улемов*. Примером такого симбиоза стали исламские вузы, учебные программы и методики преподавания которых представляют странное сочетание традиций примечетных *медресе*, советской средней и

¹ Абашин С.Н. Народный суфизм в современной Средней Азии // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 227–228, 230. Эта гипотеза, конечно, еще требует своего доказательства на более широких материалах.

высшей школы. Большинство их преподавателей – выпускники советской средней школы и вузов. Под влиянием советских языковых реформ в целом ряде регионов, в частности в Поволжье, языком исламской проповеди стал русский. Интересно также отметить влияние научно-атеистической школы обличительного советского исламоведения на аргументацию современных религиозных диссидентов-ваххабитов и их противников. В полемических миссионерских брошюрах и те и другие довольно неуклюже обосновывают истинность своего понимания ислама выводами естествознания XX в., обличая своих противников в невежестве и подмене «настоящего ислама» отжившими народными суевериями¹.

Современная исламская публицистика, включая прессу, интернет-издания и видеопроповеди, еще требует серьезных исследований, именно изучения с учетом местных и общеисламских традиций, а не обличения во вредоносности или несоответствии нормам ислама. Здесь немало опасных ловушек. Вот характерный пример: московский журналист Максим Шевченко, интервьюируя уже упоминавшегося выше дагестанского шейха Саида Чиркейского, пытался поймать его на незнании основ шариата и суфизма, но сам «сел в лужу», по собственному невежеству спроецировав на своего собеседника принятое в ветви братства накшбандийа-халидийа учение об обязательном овладении шариатом перед тем, как становиться суфием, в то время как ветвь халидийа-шазилийа, к которой принадлежит Саид-афанди, смотрит на исламское обучение суфия противоположным образом². Обличение недостатков постсоветских форм ислама давно пора сменить на более академическое исследование. Перспективным направлением работы здесь может быть сбор устных и письменных материалов о еще плохо известных исламских лидерах и ученых России, их сочинениях и религиозной деятельности.

¹ См., например: *Багауддин М[ухаммад]*. Намаз. М., 1420/1999. С. 3–4, 6, 11. См. также: *Божественные чудеса. Наука и факты свидетельствуют: нет бога кроме Аллага и Мухаммад – Его посланник*. Махачкала, 2001.

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

ИСТОРИКИ И ИСТОЧНИКИ ПОСЛЕ АРХИВНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Дмитрий Арапов

ИСЛАМ В АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛАХ ВЫСШИХ ГОСУДАРСТВЕННЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (1721 – 1917 ГГ.)

Ислам является одной из традиционных религий на территории России. Логика развития, доминировавшая в русской политике XVI–XIX вв., привела к тому, что резкое расширение границ страны на юг и восток ввело в состав России значительные территории с обширным мусульманским населением (Поволжье, Крым, Кавказ, Туркестан). К концу XIX в. четырнадцатимиллионная мусульманская община сделалась второй по численности (после православных) вероисповедной группой населения Российской империи¹. Значение «исламского фактора» в жизни страны в это время особенно возросло в связи с тем, что подавляющая масса тюркоязычного населения России (более 12 миллионов мусульман) понятия «национальное» и «религиозное» воспринимала, по словам выдающегося российского исламоведа академика В. В. Бартольда, «тождественно», то есть идентично². Преобладающее количество российских мусульман было последователями крупнейшего исламского течения – суннизма, лишь в исламской общине Закавказья численно превосходили приверженцы другого значительного направления в исламе – шииты.

¹ Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). Москва, 2004. С. 143.

² Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата // В.В. Бартольд. Сочинения. Москва, 1966. Т. VI. С. 365.

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

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

Задача-минимум была достаточно непростой, решалась довольно долго, потребовала определенных организационных усилий и денежных затрат, но, в сущности, носила сугубо административно-технический характер. Присоединение огромных регионов со значительным мусульманским населением заставило правителей страны, начиная с Екатерины II, заняться – прежде всего в «правительственных целях» – учреждением институтов управления духовной жизнью мусульман и органа государственного «присмотра» за ними. Решение последней проблемы привело в 1810 г. к созданию специальной светской чиновничьей структуры, которая в конечном счете в 1832 г. оформилась в Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел (ДДДИИ МВД). Одно из отделений ДДДИИ отвечало за контроль над мусульманами.

К числу других центральных ведомств, постоянно занимавшихся «магометанством», следует отнести Военное министерство, ведавшее мусульманами Туркестана и (совместно с МВД) Кавказа, и Министерство иностранных дел¹. В конце XVIII в. – 70-х гг. XIX в. сформировалась основная русская законодательная база, регламентирующая общеимперский порядок духовной жизни мусульман в монархии Романовых. В последующие десятилетия истории царской России эти правовые документы лишь корректировались или дополнялись². С конца XVIII в. царское правительство, исходя прежде всего из своих интересов, стало выстраивать там, где оно считало это нужным, систему мусульманских духовных правлений. Данный организационный процесс происходил в разных районах страны со своими заметными особенностями. В Европейской России, Сибири, части Закавказья мусульмане были подчинены соответственно Оренбургскому (обр. в 1788 г.), Таврическому (обр. в 1794–1831 гг.) и Закавказскому суннитским муфтиятам и Закавказскому шиитскому правлению (два последних были образованы в 1872 г.). В Степном крае (совр. Казахстан) регулирование духовной жизни мусульман-«киргизов» носило подчеркнуто «децентрализованный» характер. Наконец, на Северном Кавказе, в ряде районов Закавказья и Туркестане формы организации «сверху» духовной жизни мусульман неоднократно планировались, но так и не были учреждены. Это отнюдь не означало, что административно-полицейские органы монархии не наблюдали повсюду внимательнейшим образом за местными мусульманами, не отслеживали тревожные для себя явления и процессы в их среде. Последнее было особенно важно, ибо «исламский фактор» являлся для России составным элементом системы внешнеполитических отношений со странами, где значительная часть населения – мусульмане, в первую очередь с ее ближайшими соседями – Турцией и Ираном³.

¹ Vladimir O. Bobrovnikov. Islam in the Russian Empire // The Cambridge History of Russia. Camb., 2006. Vol. II. Pp. 202–226.

² Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Сборник документов / сост. Д. Ю. Арапов. Москва, 2001.

³ Императорская Россия и мусульманский мир. Сборник материалов / сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006.

Наряду с созданием исламских управленческих структур царские власти начиная с конца XVIII в., стали включать представителей мусульманской общины России в различные имеющиеся в монархии сословия и сословные группы (дворянство, купечество, казачество и др.) с распространением на них соответствующих прав и обязанностей. Постепенно был организован порядок духовной жизни мусульман в Вооруженных силах Российской империи: гвардии, армии, казачьих войсках и др. Признав ислам как законно существующую в стране религию, царские администраторы обязаны были учитывать особенности догматов «магометовой» веры и отправления мусульманского культа. Это побуждало их организовывать особый, с использованием Корана порядок принесения мусульманской воинской и судебной присяги, предоставлять время «магометанам» для ежедневной пятикратной молитвы, обеспечивать возможность паломничества желающих мусульман в Святые места ислама – Мекку, Кербелу, Неджеф и т.д.¹

Решая все подобные сюжеты в рамках реализации задачи-минимум, политики империи никогда не забывали о необходимости достижения целей задачи-максимум – оптимально интегрировать русско-подданных мусульман в единое государственное тело. Данное желание не являлось оригинальным, оно было характерным с глубокой древности для империй и Запада, и Востока. Поэтому замысел монархии Романовых слить всех своих подданных в единое целое на русских началах не являлся чем-то новым в мировой истории. Другое дело, что применительно к своим собственным мусульманам власти России столкнулись, на наш взгляд, с неразрешимой задачей (во всяком случае, с учетом тех методов, которые использовало имперское правительство). «Мусульманский мир» России и в XVIII в., и в XIX в., и в начале XX в. (впрочем, и в начале XXI века) был в основном послушен и лоялен по отношению к государству, но он никогда не хотел (и сейчас не хочет) отказываться от профессиональной самобытности жизненного уклада, в котором

¹ *И.К. Загидуллин.* Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь). Казань, 2006.

ислам являлся (и является) единственно приемлемой формой существования социума. Российские мусульмане временами могли испытывать достаточно сильное наружное давление, иногда в чем-то внешне мимикрировать, но они упорно сохраняли (и стремятся сохранить) традиционные устои своего миропонимания. Какое-то время казалось, что имперская власть нащупала оптимальный путь внедрения русских «начал» в мусульманскую среду, попытавшись действовать через школу, основанную на русскоязычном обучении. Однако в конце XIX в. мусульманская общественность стала организовывать «новометодные школы» с обучением на основе национального «материнского» языка. При этом необходимо отметить, что подавляющая масса мусульманской интеллигенции считала полезным и знание русского языка, соблюдала в целом лояльность по отношению к России, но категорически противилась растворению «мусульманского мира» в российской имперской общности и стремилась сохранить свою конфессиональную идентичность.

Следует подчеркнуть, что задача-максимум была скорее мечтой, чем реально и успешно осуществляемым проектом. Его поддерживали представители миссионерских кругов официального православия, о нем писали и говорили многие влиятельные сановники империи, но российская действительность была все же иной. Монархия Романовых являлась державой, устои которой были основаны на вере в Бога, она официально признавала ислам как веру миллионов своих подданных. Подавляющее число царских чиновников, как это свойственно любой бюрократической структуре, были прежде всего прагматиками. Они, как правило, сознавали, что постоянно возрастающая количественно масса последователей «магометанского закона» сохранила и будет дальше сохранять свою веру и изменить здесь что-либо в направлении «ослабления» ислама им практически невозможно. Стоит также отметить: если вторая половина XIX века ознаменовалась критикой самого существования мусульманских духовных правлений, позднее исламская общественность и царские чиновники постепенно пришли к признанию их полезности. Мусульмане-прогрессисты поняли, что несомненно чуждые исламским традициям данные духовные управленческие

структуры являются наиболее прочными легальными гарантиями устойчивости позиций ислама в России. Исламские духовные правления в целом были нужны и имперским властям, которые видели в них необходимые механизмы «поддержания благоразумия» в мусульманской массе. Самые толковые царские чиновники и офицеры, чаще всего жандармы, сознавали, что действовать по отношению к исламским институтам надо крайне осторожно и деликатно, а лучше всего – вообще их «не трогать»¹.

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

I. Законодательные источники. Это имперские законодательные акты (манифесты, указы, положения, «Высочайшие» распоряжения и др.) и проекты законодательных актов – правил по управлению духовной жизнью мусульман Крыма, Кавказа, Туркестана, степных областей Центральной Азии.

II. Делопроизводственная документация.

а) Доклады сановников империи на Высочайшее имя (например, доклад «Ислам в Туркестане» 1899 г. генерал-губернатора этого края С.М. Духовского, который был направлен царю Николаю II)².

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

в) Подобные ведомственные документы готовились и в столице, и в провинции по определенной сложившейся схеме. Вначале руководитель ведомства или территории ставил перед своими подчиненными – непосредственными исполнителями – общую задачу, определял свое видение политической и практической направленности Записки, степень заинтересованности

¹ Д.Ю. Арапов. Система государственного регулирования ислама в Российской империи. С. 153.

² Императорская Россия и мусульманский мир / Сост. Д. Ю. Арапов. С. 138–178.

своей структуры в реализации предлагаемого проекта. На стадии завершения работы над текстом руководство могло внести в него свои коррективы и уточнения. Структура подобной записки чаще всего была выстроена по известному устойчивому порядку: «Изложение дела», «Справка», «Закон», «Мнение». После завершения внутреннего согласования текста записки и окончательного ее утверждения руководством составлялся и подписывался ее белой экземпляр. Далее зарегистрированный в канцелярии и получивший свой исходящий номер документ копировался: переписывался от руки, в начале XX в. мог перепечатываться на пишущей машинке или текст его набирался и размножался типографским способом. В случае представления записки царю по старинному обычаю мог изготавливаться ее особый «императорский» экземпляр, который перебеливали от руки лучшие царские писари – рондисты¹. К числу других вариантов данных текстов можно отнести авторские записки (например, записку видного ташкентского исламоведа В.П. Наливкина о «панисламизме» 1899 г.).

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

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

¹ *Шенелев Л.Е.* Чиновный мир России. XVIII – начало XX в. Санкт-Петербург, 1999. С. 47–55.

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

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

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

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

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

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

II. Третье Отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии – орган «высшей политической полиции» Российской империи. III Отделение существовало в 1826–1880 гг. и входило в состав одного из самых важных центральных ведомств монархии Романовых. Его материалы хранятся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) в Москве

и сосредоточены в фонде 109 «III Отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии». Внимания исламоведов заслуживают различные документы (отчеты, справки, донесения и др.), характеризующие положение дел в районах империи с мусульманским населением (Поволжье, Кавказ, Крым).

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

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

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

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

Департамента полиции (как и ДДДИИ) по мусульманскому вопросу резко активизировалась после 1905 г. Ведущую роль здесь играл Особый (политический) отдел ДП. С 1910 г. Особый отдел начал вести и продолжал вплоть до 1917 г. постоянно пополнять многотомное, с огромным числом специальных разделов дело № 74 – главное Дело по «исламскому вопросу». В нем собрана соответствующая информация, поступавшая в Департамент полиции со всех концов империи, – записки, донесения, отчеты, вырезки из мусульманских газет и журналов и т.д. Многие из этих документов дублируют друг друга или являются компиляцией более ранних материалов, что характерно для подобных бюрократических структур.

V. Военное министерство (1802–1917) – центральный орган военного управления в монархии Романовых. Его документы хранятся в Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА) в Москве. В фонде 1 «Канцелярия военного министра» заметный интерес представляют тексты законодательных решений и их проектов по организации духовной жизни мусульман в армейских и казачьих частях. Особое внимание привлекает дело № 65520 «Об учреждении штатного мусульманского духовенства в войсках (1906–1908 гг.)», свидетельствующее, что Военное министерство считало главными обязанностями мусульманских духовных лиц в войсках организацию принесения воинской присяги, проведение в случае необходимости заупокойной службы («джаназа») и чтение назидательных проповедей. При чтении «хутбы» жестко требовалось обязательное упоминание имени царствующего монарха из дома Романовых. В фонде 405 «Департамент военных поселений» находятся документы об устройстве духовного быта мусульман (как суннитов, так и шиитов) в частях императорской гвардии. В фонде 400 «Главный штаб» внимание привлекают материалы его Азиатской части – подразделения военного ведомства, существовавшего в 1866–1918 гг. Азиатская часть ведала военно-административными делами на Кавказе, в Туркестане, Сибири и Дальнем Востоке, занималась сбором разведывательных данных о зарубежных странах Востока. В делах Азиатской части хранятся проекты организации духовного управления жизнью

мусульман Кавказа и Туркестана, донесения из мусульманских стран: Турции, Ирана, Афганистана и др. В фонде 1300 «Штаб Кавказского военного округа» заметный интерес представляют материалы о кавказской мусульманской общине, о деятельности в крае «исламистской», в первую очередь турецкой, агентуры. В фонде 1396 «Штаб Туркестанского военного округа» внимание привлекают донесения о положении дел в среднеазиатском вассале России – мусульманской Бухаре и обзоры сведений о работе в среде мусульман Центральной Азии афганской и турецкой разведок.

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

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

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

Приложение I

МВД

Департамент полиции. По Особому отделу.

Секретно.

Циркулярно.

18 декабря 1910 г.

№ 119645.

Начальникам районных и охранных отделений и губернских жандармских управлений

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

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

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

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

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

Горячо ведя дело пропаганды, панисламисты в некоторых местах Империи образовали отдельные «союзы» [в гор. Казани «Ислах» и «Бреги»], имеющие в виду, главным образом, распространение среди мусульман революционных идей и подготовку лиц, вполне опытных в деле политической пропаганды. В этих же целях в конце 1909 года в гор. Константинополе возникло общество под названием «Бухарского благотворительного общества распространения знаний», поставившего своей задачей просвещение мусульманской молодежи Туркестана и Бухары. Не подлежит сомнению, что названное «Общество» не преследует образовательных целей в строго мусульманском духе, но задается более широкой задачей – дать своим воспитанникам

разностороннее и проникнутое духом панисламизма образование с внушением им той мысли, что Константинополь и Турция – центр современного ислама, куда каждый мусульманин, где бы он ни находился, должен иметь постоянное тяготение.

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

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

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

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

за панисламистской литературой во всех ее видах, своевременно представляя в Департамент наиболее заслуживающие внимания статьи.

Подписал: Директор Зуев.

Скрепил: Заведующий Особым отделом полковник Еремин.

Верно: помощник делопроизводителя

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

Приложение II

**Интересы министерства иностранных дел
в деле панисламизма**

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

Такие явления, как паломничество, эмиграция, панисламизм, современное обновление жизни мусульманских государств и т.д., относясь к перечисленным категориям, доказывают, как необходимо обеспечить широкое участие Ведомства Иностранных дел в обсуждении вопросов мусульманства.

8 февраля 1911 г.

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

Альфريد Бустанов

**МЕЖДУ НАЦИЕЙ И АРТЕФАКТОМ:
ВОСТОЧНАЯ АРХЕОЛОГИЯ
В СОВЕТСКОМ КАЗАХСТАНЕ¹**

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

¹ Данная статья является переработанным переводом последней главы моей диссертации “Settling the Past: Soviet Oriental Projects in Leningrad and Alma-Ata” (Амстердамский университет, 2013).

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

Политизация археологии изучалась на разных примерах в течение последних лет¹, одна из главных тем – это роль археологии в тоталитарных режимах. Наиболее изучена в данном вопросе Германия. Немецкий археолог Густав Коссина (1858–1931) в своей книге «Происхождение Германии» (1911) предложил так называемый метод археологических поселений как основу для национальной интерпретации истории. Коссина полагал, что «резко очерченные археологические культурные области во все времена соответствовали областям проживания определенных народов или племен»². Археологические культуры напрямую связывались с народами, известными по историческим источникам, и, соответственно, с современными нациями³. Основной проблемой было то, что в археологических

¹ Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public, ed. by G.G. Fagan (London and New York: Routledge, 2006); Archaeology, Ideology and Society. The German Experience, ed. by H. Harke (Frankfurt am Main: P. Lang, 2000); Controlling the Past, Owning the Future: The Political Uses of Archaeology in the Middle East, ed. by R. Boytner, L.S. Dodd, and B.J. Parker (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2010); Archaeological Approaches to Cultural Identity, ed. by S. Shennan (Boston, MA, Sydney and Wellington: Unwin Hyman, 1989) и другие работы.

² Цит. по: U. Veit. “Gustaf Kossinna and His Concept of a National Archaeology,” Archaeology, Ideology and Society: The German Experience, ed. by H. Harke, p. 44.

³ S. Jones. The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present (London and New York: Routledge, 1997), p. 2.

находках нет указаний на национальное самосознание; невозможно судить об идентичности до появления письменности, поэтому появляется простор для интерпретаций археологов, которые «могут быть не в состоянии найти отражение этнического в материальных останках»¹.

Национально ориентированные историки склонны использовать отсутствие археологических источников для создания мифических описаний о происхождении современных идентичностей, прослеживая их прошлое вплоть до воображаемого Золотого века и конструируя непрерывный путь культурного развития². Иными словами, очевидна связь между археологией и национальной политикой³. Сиан Джонс верно заметил, что «независимо от того, делается ли явная отсылка к народам прошлого, такая же парадигма, что использовалась в нацистской Германии, задавала основную структуру для археологических исследований по всему миру»⁴. Политизированность археологических исследований советского и постсоветского времени хорошо изучена, но в меньшей степени и без пристального внимания по отношению к среднеазиатским республикам, за исключением целой серии работ и большого научного проекта Светланы Горшениной⁵. Существующие обзоры и конкретные

¹ S. Jones. "Discourses of Identity in the Interpretation of the Past", S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the Past and Present* (London and New York: Routledge, 1997), p. 72.

² Примеры из европейского контекста: *Nationalism and Archaeology*: Scottish Archaeological Forum, ed. by J.A. Atkinson, I. Banks, and J. O'Sullivan (Glasgow: Cruithne Press, 1996).

³ P.L. Kohl and C.F. Fawcett, "Archaeology in the Service of the State: Theoretical Considerations," *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, ed. by P. Kohl and C. Fawcett (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 4–17.

⁴ S. Jones. *The Archaeology of Ethnicity*, p. 5.

⁵ Svetlana Gorshenina. "Samarkand and Its Cultural Heritage: Perceptions and Persistence of the Russian Colonial Construction of Monuments," *Central Asian Survey*, 33:2 (2014), 246–269; Idem. "L'archéologie russe en Asie centrale dans une situation coloniale: quelques approches", in P. Burgunder (dir.), *Études pontiques. Histoire, historiographie et sites archéologiques du bassin de la mer Noire*, Lausanne: Université de Lausanne, Institut d'archéologie, *Études de lettres*, n° 290, 1-2, 2012, pp. 183-219.

исследования по региону показывают, что Средняя Азия не была исключением в политизированности археологии¹.

В СССР изучение древних и средневековых восточных текстов было глубоко укоренено в советской национальной политике². Когда советские ученые приступили к ряду «восточных проектов» по анализу и изданию средневековых рукописей и географических сведений о Средней Азии на персидском, арабском и тюркских языках, они должны были действовать в новых реалиях недавно созданных национальных республик. Это значит, что задачей ученых было разделение общего для всей Средней Азии исторического и культурного наследия на «национальные кусочки». Начиная с 1940-х гг. изучение этих источников послужило основой для дальнейшего создания официальных национальных историй для казахов, узбеков, таджиков, туркмен, киргизов и других современных наций.

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

Описание проекта Светланы Горшениной можно прочитать на ее личном веб-сайте: <http://www.svetlana-gorshenina.net/projets-en-cours>.

¹ *E. Chernykh*. “Russian Archaeology after the Collapse of the USSR”, *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, ed. by P. Kohl and C. Fawcett, pp. 139–148; *P. Dolukhanov*. “Archaeology and Nationalism in Totalitarian and Post-Totalitarian Russia”, *Nationalism and Archaeology*, ed. by J. Atkinson, I. Banks and J. O’Sullivan, pp. 200–213; *Формозов А.А.* Русские археологи в период тоталитаризма: историографические очерки. М.: Знак, 2006; *L.S. Klejn*. *Das Phänomen der sowjetischen Archäologie. Geschichte, Schulen, Protagonisten*, übersetzt aus dem Russischen von D. Schorkowitz (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1997); *V. Slmirel’man*. “From Internationalism to Nationalism: Forgotten Pages of Soviet Archaeology in the 1930s and 1940s”, *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, ed. by Kohl and Fawcett, pp. 120–138.

² Об этом подробнее: *Бустанов А.К.* Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения // *Ориентализм vs. Ориенталистика: сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, С.Дж. Мири.* М.: Садра, 2016. С. 108–166.

в качестве кочевников. У большинства русских наблюдателей этот образ вызывал негативные ассоциации, у некоторых – нет; но в основном пасторализм на лестнице цивилизационного прогресса рассматривался как более отсталый тип хозяйствования по сравнению с оседлым земледелием¹. Миграции кочевников ассоциировались с хаосом и отсутствием государственных институтов. Кочевой образ жизни рассматривался как нечто устоявшееся и заранее предрешенное. Как удачно сформулировал Ян Кэмпбелл, в глазах русских «истинная природа степи была неизменной»².

В исследовательской литературе авторы в целом единодушно утверждают, что досоветская казахская идентичность была основана на кочевом образе жизни и общем происхождении племен³. И еще в 1820-е гг. царская власть ясно выразила свое намерение постепенно перевести казахов на оседлость, а казахи должны были принять «русскую имперскую культуру и ее ценности»⁴. Таким образом, колониальная администрация Российской империи рассматривала переход к оседлости как часть «окультуривания» кочевых народов империи⁵. Попытки имперской администрации по постепенному переводу на оседлый образ жизни сменились в советский период агрессивными

¹ Сухих О.Е. Образ казаха-кочевника в русской общественно-политической мысли в конце XVIII – первой половине XIX в. Диссертация на соискание ученой степени к.и.н. Омск, 2007. С. 47–57.

² I.W. Campbell. “Settlement Promoted, Settlement Contested: the Shcherbina Expedition of 1896–1903”. *Central Asian Survey* 30, 3/4 (2011), p. 425.

³ M. Khodorkovsky. *Russia’s Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002), p. 12; Y. Malikov. “The Kenesary Kasymov Rebellion (1837–1847): A National-Liberation Movement or ‘a Protest of Restoration’?”, *Nationalities Papers* 33, 4 (2005), pp. 576–578; M.B. Olcott. *The Kazakhs* (Stanford, CA: Hoover Institution Press, 2nd ed. 1995), p. 18.

⁴ V. Martin. *Law and Custom in the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century* (Richmond: Curzon Press, 2001), pp. 36–37.

⁵ Ремнёв А.В. Колониальность, постколониальность и «историческая политика» в современном Казахстане // *Ab Imperio* 1/ 2011. С. 169–205.

кампаниями, уничтожившими давнюю традицию казахского кочевничества. Это имело ужасные последствия для Казахстана: советская коллективизация аграрной экономики в конце 1920-х – начале 1930-х гг. привела к такому голоду в Степи, что приблизительно треть казахов перекочевала из страны вместе со своим скотом или же погибла¹.

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

Государственные архивы России и Казахстана предоставляют богатую документацию для изучения различных проектов, экспедиций, раскопок и интерпретаций. Все эти материалы помогают понять роль археологов-востоковедов в этом процессе. Используя интервью со специалистами, в этой статье я хочу увидеть место человека в советской институциональной системе и внутри властных структур. Вместо того чтобы представить

¹ I. Oyahon. *La Sedentarisation des Kazakhs dans l'URSS de Staline. Collectivisation et Changement Social (1928–1945)* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2006), pp. 174–175.

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

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

Во второй половине XIX в. русские востоковеды знали немало о доисламской истории Средней Азии; имевшиеся в их распоряжении тексты относились к более позднему периоду. Из-за отсутствия археологических полевых работ было неясно, отвечали ли историческим реалиям сведения арабских, персидских, тюркских и китайских авторов, даже касающиеся Средневековья. Первые попытки проверить данные восточных источников на местности были предприняты во второй половине XIX – начале XX в. Первый значительный вклад в археологию Средней Азии был сделан П.И. Лерхом (1828–1884)¹, В.В. Радловым (1837–1918), Н.Н. Пантусовым (1849–1909),

¹ *Лерх П.И.* Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 г. СПб.: Типография имп. Акад.наук, 1870.

А.Г. Селивановым (1851–1915), Н.И. Веселовским (1848–1918), В.А. Жуковским (1858–1918), В.В. Бартольдом (сам он скромно причислял себя скорее к типу «кабинетного ученого», чем к археологам¹) и некоторыми другими исследователями². Их старания на ниве восточной археологии оживили рукописные тексты: ученые отметили на карте Средней Азии древние поселения, собрали артефакты и начали связывать слово с реальностью.

Но в целом в позднеимперский период была проделана лишь небольшая работа, выполненная на низком техническом уровне, что в большей степени способствовало разрушению памятников, а не научным находкам. Археологические проекты в Средней Азии во многом имели колонизаторский характер. Для многих главной идеей было коллекционирование «сокровищ» из далекого прошлого. Исследовательские экспедиции предпринимались время от времени и всегда только столичными учеными, которые использовали местных жителей лишь в качестве рабочей силы. Находки, как правило, перевозились в Государственный Эрмитаж в Санкт-Петербурге и не были предназначены для демонстрации в регионе. Миссия по транспортировке предметов была возложена на Императорскую Археологическую Комиссию, учрежденную императором Александром II в 1859 г.³ Тем не менее, как уже отметила Вера Тольц, уже в 1870-х гг. русские археологи старались сохранить свои находки на месте раскопок или рядом с ними. Одной из причин этого была дороговизна перевозки артефактов в Санкт-Петербург. Но что важнее, мы сталкиваемся с первыми прояв-

¹ Бартольд В.В. Автобиография [1927] // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 9. М., 1977. С. 791.

² Обзор дореволюционных археологических раскопок в регионе с интересными фотоиллюстрациями из архива фотографий Института истории материальной культуры Российской академии наук (СПб) см.: Длужневская Г.В., Кирчо Л.Б. Императорская археологическая комиссия и изучение древностей Средней Азии // Императорская археологическая комиссия (1859–1917): К 150-летию со дня основания. У истоков отечественной археологии и охраны культурного наследия. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. С. 783–812.

³ Там же. С. 11.

лениями мысли о том, что археология должна продвигать идею о «родном отечестве» (Родине) местным народам, что в конечном счете укрепляло бы всероссийскую идентичность. Русские востоковеды считали, что в этом заключается большая разница между ними и их «варварскими» европейскими коллегами, которые стремились только к пополнению своих музейных коллекций¹. По словам Веры Тольц, близкий коллега В.В. Бартольда буддолог С.Ф. Ольденбург «начал рассматривать европейские археологические практики как проявление западного колониализма на “Востоке” и в целом упрекал западную школу в грабеже культурных ценностей восточных обществ»².

Нет сомнений в том, что в Средней Азии были музеи, особенно в Ташкенте; однако практика сохранения местных артефактов не была широко распространена в регионе вплоть до появления первых комплексных советских экспедиций. Русское колониальное общество в Средней Азии действительно было очень заинтересовано в археологии, и им были предприняты первые шаги в направлении создания археологической науки в регионе. Самой важной из этих инициатив было создание «Туркестанского кружка любителей археологии» (1895–1917) в Ташкенте, образованного в результате сотрудничества В.В. Бартольда и местных исследователей, наиболее известным из которых был Н.П. Остроумов (1846–1930)³. Члены кружка акцентировали свое внимание на роли арийского оседлого населения, рассматривая его в качестве единственной цивилизованной группы в регионе⁴. Такого же мнения относительно

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

² Vera Tolz. *Russia’s Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 56, 101.

³ Bakhtiyar Babajanov, “How Will We Appear in the Eyes of Inovertsy and Inorodtsy?” Nikolai Ostroumov on the Image and Function of Russian Power,” *Central Asian Survey*, 33:2 (2014), 270–288.

⁴ Германов В.А. Туркестанский кружок любителей археологии: приат науки или идеологии // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 1. 1996. С. 90–97; Лунин Б.В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кру-

арийского прошлого в Средней Азии придерживалась Императорская археологическая комиссия в Петербурге. По запросу Комиссии Николай Веселовский проводил в течение нескольких месяцев 1885 года раскопки в городище Афрасияб (недалеко от Самарканда)¹, а Валентин Жуковский провел археологический сезон на руинах древнего Мерва в 1890 г.² Оба городища были широко известны как центры иранской культуры.

После Октябрьской революции большевики учредили некоторое количество новых исследовательских институтов в Петрограде и Москве; одним из них стала Академия истории материальной культуры (1919), там также располагался специальный разряд археологии Средней Азии. Бартольд, заведующий отделом, рекомендовал продолжить работу в Мерве («единственном [древнем] месте в Средней Азии, которое хорошо известно по историческим источникам»³), Афрасиябе и Хиве. Бартольд задавался вопросом, действительно ли иранцы были коренным населением Средней Азии, или же они переселились сюда из других мест. По его мнению, культурные достижения ариев были слишком переоценены, тогда как «варварство тюрок» преувеличено; и это «значительно повлияло на понимание научных задач России в Туркестане»⁴. Однако Гражданская война помешала интенсивной работе в этом направлении.

Несмотря на политические бури, потрясшие бывшую Российскую империю, новое поколение ученых продолжило архео-

жок любителей археологии (1895-1917). Ташкент: Изд-во Академии наук УзССР, 1958. О современных спорах вокруг арийской культуры в Средней Азии см.: V. *Shnirelman*. "Aryans of Proto-Turks? Contested Ancestors in Contemporary Central Asia", *Nationalities Papers* 37, 5 (2009), pp. 557–587.

¹ *Лунин Б.В.* Средняя Азия в научном наследии отечественного востоковедения. Ташкент: Фан, 1979. С. 44–51.

² *Жуковский В.А.* Древности Закаспийского края. Развалины Старого Мерва // *Материалы по археологии России* 16. СПб: Археологическая комиссия, 1894.

³ *Алекшин В.А.* Сектор/отдел археологии Средней/Центральной Азии и Кавказа ЛОИИМК АН СССР ГАИМК РАН и его предшественники в ИАК-РАИМК-ГАИМК-ИИМК АН СССР (основные вехи истории) // *Записки Института истории материальной культуры* 2007/2. С. 14.

⁴ Цит. по: V. *Tolz*. *Russia's Own Orient*, p. 61.

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

Павел Петрович Иванов родился в сибирской деревне. В детстве вместе с семьей переехал в Ташкент, где изучил узбекский и персидский языки¹. В 1919–1924 гг. Иванов был студентом Туркестанского института востоковедения в Ташкенте. В 1920 и 1924–1926 гг. он регулярно посещал Сайрам (недалеко от Чимкента), одно из древнейших городищ среднего течения Сырдарьи, известного по нарративным источникам как Исфиджаб/Испиджаб. Иванов опубликовал свои исследования в двух статьях. В одной из них он сообщает о своем тесном общении с Александром Семёновым², который также жил в то время в Ташкенте; вторая статья Иванова посвящена В.В. Бартольду³.

Сайрам с его многочисленными святынями всегда был популярным местом для паломников; эти усыпальницы тесно

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

² *Иванов П.П. Сайрам: историко-археологический очерк // ал-Искандарийа. Сборник Восточного Института в честь профессора А.Э. Шмидта. Ташкент, 1923. С. 46–56 (ссылка на Семёнова на с. 55, сноска 3).*

³ *Его же. К вопросу об исторической топографии старого Сайрама // 'Икд ал-джуман. В.В. Бартольду – туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 151–164.*

связаны с мавзолеем Ахмада Ясави в соседнем городе Туркестане¹. Иванов подчеркивал главную особенность этого региона – его месторасположение на стыке кочевого и оседлого мира и его независимость от обоих². Признавая факт захвата Сайрама в 1512 г. казахским ханом Касымом, Иванов отмечал, что заселение казахами пригодных для земледелия северо-восточных окраин Средней Азии (Ташкентская область) было довольно поздним предприятием, которое началось не ранее чем в первой половине XVI в., когда центральная часть Средней Азии уже была населена узбеками. Переход политической власти от узбеков к казахам и наоборот в XVI–XVIII вв. не сильно изменил этническую карту региона: река Ангрэн (к югу от Ташкента) была южной границей для казахского населения³.

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

Александр Семёнов, потомок крещеных татар Касимовского ханства⁴, родился в семье богатых мещан Тамбовской губернии; с самого детства он владел татарским языком. По сведениям

¹ Полный каталог святых мест в Сайраме см.: *Devin DeWeese*. “Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines, and Legends of Origin in Histories of Sayram, 18th – 19th Centuries,” *Figures mythiques des mondes musulmans*, ed. by D. Aigle (Aix-en-Provence, France: Edisud, 2000), pp. 245–295.

² *Иванов П.П.* Сайрам. С. 46; *Его же*. К вопросу об исторической топографии. С. 151.

³ *Его же*. Казахи и Кокандское ханство (к истории их взаимоотношений в начале XIX в.) // Записки Института востоковедения Академии Наук СССР. М., Л., 1939. С. 92.

⁴ *Литвинский Б.А., Акрамов Н.А.* Александр Александрович Семёнов (научно-биографический очерк). М.: Наука, 1971. С. 9.

Литвинского и Акрамова, Семёнов с ранних лет был пленен «таинственным Востоком» и в 1895 г. поступил в Лазаревский институт восточных языков в Москве (который позднее был преобразован в школу востоковедения для большевиков – Московский институт востоковедения).

После того как Семёнов изучил арабский, персидский и турецкий языки в Москве, он отправился в 1900 г. в Ашхабад и провел всю оставшуюся жизнь в Средней Азии. В 1902 г. он познакомился с Бартольдом во время поездки последнего в Ашхабад¹. Они продолжили обмениваться письмами и книгами и сохраняли свою дружбу вплоть до смерти Бартольда в 1930 г. Несмотря на то, что Семёнов никогда не обучался у Бартольда формально, Семёнов стал одним из самых успешных его учеников; он продолжал придерживаться научных принципов В.В. Бартольда, даже когда это стало политически опасно.

В 1920-е гг. одним из главных интересов Семёнова были археология и архитектура Средней Азии вкуче с текстологией и эпиграфикой. В 1922 г. вместе с Александром Шмидтом и другими коллегами Семёнов посетил мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави в Туркестане и расшифровал надписи, оставленные на нем². В течение 1925–1928 гг. Семёнов исследовал несколько важных архитектурных памятников в Ташкенте и Мерве³. В своей статье «Материальные останки арийской культуры» (1925) Семёнов выразил свое мнение относительно культурной принадлежности основных архитектурных шедевров в Средней Азии⁴. Сделав краткий обзор многочисленных средневековых памятников со всего региона, Семёнов заявил, что все они принадлежат к арийскому наследию. Таджики, по его мнению, являются потомками

¹ Литвинский Б.А., Акрамов Н.А. Александр Александрович Семёнов (научно-биографический очерк). М.: Наука, 1971. С. 40.

² Семёнов А.А. Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в городе Туркестане. Результаты осмотра в ноябре 1922 г. // Известия Среднеазиатского Комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы. Т. 1. Ташкент, 1926. С. 121–130.

³ Литвинский Б.А., Акрамов Н.А. Александр Александрович Семёнов (научно-биографический очерк). М.: Наука, 1971. С. 83–85.

⁴ Семёнов А.А. Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан: Сборник статей. Ташкент, 1925. С. 113–150.

ариев, чье культурное влияние выходит далеко за пределы современной Таджикской ССР: по словам Семенова, их следы можно было заметить в каждой из среднеазиатских республик.

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

На территории Казахской ССР Семёнов заинтересовался мавзолеями Карахан и Айша-Биби в г. Таразе (оба относятся к эпохе Караханидов, XI–XII вв.), в области средней Сырдарьи он описал город Сайрам, а также Туркестан с его великолепной святыней Ясави эпохи Тимуридов, и, наконец, он также привлек внимание к Отрару¹. Проанализировав эпиграфические материалы и рукописи, Семёнов пришел к выводу, что оседлое арийское население Средней Азии, являясь средой высокой культуры в доисламские времена, сохранило свои культурные традиции в исламский период. Именно поэтому все грандиозные сооружения того времени были построены либо местным арийским населением, либо при участии персидских мастеров, либо посредством культурного влияния персидского мира².

До 1920-х гг. ученые были едины во мнении, что города Южного Казахстана, их архитектура испытали серьезное арийское/иранское влияние и не рассматривались как часть тюркской или конкретно казахской культуры. Эта гипотеза восходит

¹ Семёнов А.А. Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан: Сборник статей. Ташкент, 1925. С. 119–127.

² Там же. С. 118. Об исторических концепциях Семёнова см. также: *Sergey Abashin*. “Ethnogenesis and Historiography: Historical Narratives for Central Asia in the 1940s and 1950s”, in: *An Empire of Others: Creating Ethnographic Knowledge in Imperial Russia and the USSR*, ed. by Roland Cvetkovsky and Alexis Hofmeister. Budapest – New York, 2014, pp. 145–168.

к более раннему поиску признаков арийской культуры в Средней Азии, а также к теории миграции, которая была использована для объяснения культурного развития за счет миграции населения. Бартольд, очевидно, покровительствовал этой теории; редактируя статьи для публикации и предоставляя консультации, он поддерживал большинство ученых, которые отстаивали такие взгляды.

Начало советских экспедиций в Казахстане

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

Около 1936 г. республиканское правительство Казахской ССР и крайком Казахского отделения Коммунистической партии (Казкрайком) поручили ученым создание трехтомной истории Казахской ССР, а археологические исследования в Казахстане стали приоритетом¹. Московские чиновники настаивали на создании хорошо организованных археологических центров в каждой из республик; они, в свою очередь, должны были получать интенсивную поддержку со стороны опытных ученых Ленинграда. Официально же ленинградских археологов попросили проводить и контролировать археологические работы в регионе республиканские правительства; республики также должны были покрывать все расходы.

В том же году Комитет по изучению Средней Азии ГАИМК в Ленинграде собрал съезд, на котором представитель Казахстана некий Алманов передал просьбу правительства Казахстана направить двух или трех специалистов из столицы в республику с целью организовать раскопки. ГАИМК, в соответствии с этой просьбой, попросили составить список приоритетности много-

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

численных древних городищ; Алманов, в частности, сообщал, что «в 1936 г. Казахстан желал бы получить от ГАИМК двух-трех работников для налаживания археологических работ, кроме того, ГАИМК должна помочь наметить первоочередность обследования тех или иных объектов. На территории Казахстана очень много памятников неизвестных, все время поступают новые сведения о памятниках»¹.

Заседание Комитета по изучению Средней Азии ГАИМК в начале 1936 г. имеет важное значение для понимания последующих широкомасштабных исследований по всей Средней Азии. Комитет был создан в 1935 г., и его членами являлись такие известные ленинградские ученые, как Александр Якубовский (1886–1953), Михаил Массон (1897–1986) и Александр Иессен (1896–1964). Комитет должен был координировать работу ГАИМК и местных (республиканских) учреждений. Акцент был сделан на археологических раскопках в тех районах, где проводились оросительные работы²; такие масштабные советские строительные проекты предоставляли огромные возможности для археологов, хотя часто с серьезными проблемами в сроках.

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

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

² *Алекишин*. Сектор/отдел археологии Средней/Центральной Азии. С. 40.

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

В то время почти не имелось публикаций письменных источников по периоду до арабского завоевания (VII–VIII вв.). Чтобы исправить эту ситуацию, уже в 1937 г. был учрежден ряд академических археологических экспедиций в различные районы Средней Азии¹. Археологи столкнулись с рядом проблем: каким образом они должны сотрудничать с местными учеными? Как им нужно обучать «местных» специалистов? Какие виды раскопок нужно проводить: на большой глубине или на обширных территориях? Какие именно районы Казахской ССР заслуживают наибольшего внимания? В своем докладе на заседании ГАИМК в 1936 г. Михаил Массон заявил, что уже два года назад он составил план раскопок в Казахстане, в котором особое место занимает левый берег Сырдарьи, т.е. Отрарская область на юге Казахстана. Аналогичный проект археологических исследований был предложен Александром Бернштамом.

Отсутствие письменных источников по истории Средней Азии периода до арабского завоевания было одной из главных причин того, что Президиум Академии наук СССР организовал несколько долгосрочных научных археологических экспедиций в Средней Азии. Во второй половине 1930-х гг. экспедиции проводились под руководством Александра Якубовского в Пенджикенте (Таджикистан), Александра Бернштама в Семиречье (Казахстан) и Сергея Толстова в Хорезме (Узбекистан)². Как наиболее выдающиеся востоковеды-археологи, Якубовский,

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

² Очень наглядно все экспедиции показаны на карте: Бернштам А.Н. Советская археология Средней Азии // Краткие сообщения Института истории материальной культуры им. Н.Я. Марра. Л., 1949.

Бернштам и Толстов будут также играть решающую роль в процессе создания национальных школ археологии. Эти экспедиции в качестве отправной точки исследований выбрали несколько древних городищ.

Распределение этих экспедиций по трем республикам вписывалось в советскую программу культурного размежевания – распределение регионального культурного наследия по советским республикам. После Второй мировой войны Пенджикент стал предметом гордости для таджикского народа; а легендарная экспедиция в Хорезм принесла известность не только Толстову, но и узбекам. Однако стоит отметить, что эти республиканские экспедиции, а затем и те национальные научные школы, что они помогли создать, не были объединены общими идеями. Такое поведение среднеазиатских коллег можно объяснить не только тем, что каждой из трех экспедиций руководили ученые с энциклопедическими знаниями и своими собственными амбициями; важнее было то, что эта система была уже основана на идее разделения Средней Азии на республики, причем каждая республика в первую очередь ориентировалась на Москву и Ленинград, а не на своих соседей.

Начало систематических археологических исследований в Казахстане прочно связано с именем Александра Бернштама, который впервые посетил Семиречье в 1936 г.¹ Бернштам родился в 1910 г., он изучал этнографию в Ленинградском университете и с 1930 г. работал в ГАИМК. Он освоил тюркские языки под руководством Сергея Малова и Александра Самойловича, а его кандидатская диссертация 1935 г. была посвящена древней истории тюркских народов². Исследование, над которым он трудился в 1930–1940-е гг., было посвящено

С. 5–17, а также *Толстов С.П.* По древним дельтам. С. 6–7. Обзор экспедиций до 1946 г. представлен в статье: *Бернштам А.Н.* Среднеазиатская древность и ее изучение за 30 лет // Вестник Древней Истории 3 (1947). С. 81–92, а также *S. Gorshenina, C. Rapin.* De Kaboul a Samarkande: Les Archeologues en Asie Centrale (Paris: Gallimard, 2001).

¹ *G. Frumkin.* Archaeology in Soviet Central Asia (Leiden: Brill, 1970), p. 11.

² *Массон В.М.* Александр Натанович Бернштам из плеяды первопроходцев среднеазиатской археологии (К 90-летию со дня рождения) // Археологический вестник. СПб. 9 (2002). С. 270–281.

взаимодействию кочевого и оседлого миров; он утверждал, что их отношения не могут быть сведены лишь к череде войн. Таким образом, исследования Бернштама начали оспаривать негативный образ тюрок. В 1947–1949 гг. Бернштам возглавил экспедицию на юге Казахстана, но в 1950 г. он был обвинен в идеализации образа кочевников и уволен из Ленинградского университета. Эта идеализация образа кочевников противоречила проводившейся в 1930-е гг. кампании по переводу казахов на оседлость и господствующей концепции «отсталости» кочевых обществ. Бернштаму более не разрешалось проводить археологические экспедиции. Вскоре после этой «охоты на ведьм» в 1956 году он скончался¹.

По словам его ученика С.Г. Кляшторного (1928–2014)², предположительно в 1935 г. Бернштам создал в Ленинграде группу, в состав которой входили не только археологи, но и несколько востоковедов, а именно Семён Волин (1909–1943) и Александр Беленицкий, которые занимались переводом исторических источников с арабского на русский язык. Эти тексты были в значительной степени связаны с историей региона Таласской долины, потому что эта территория интересовала в то время Бернштама³. Работа над книгой была остановлена войной, но потом часть собранных материалов оказалась включена в работу Семёна Волина после смерти Бернштама⁴. Это издание

¹ *Алекшин В.А.* Александр Натанович Бернштам. Биографический очерк // Древние культуры Евразии. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.Н. Бернштама. СПб, 2010. С. 9–22.

² Интервью с С.Г. Кляшторным, Институт восточных рукописей РАН, СПб, 24 сентября 2009 г.

³ Короткое описание проекта, написанное Семёном Волиным, сохранилось: Архив востоковедов ИВР РАН, ф. 93, оп. 1, д. 32, Проспект работы «Арабские, персидские и тюркские авторы об истории киргиз и Киргизстана в IX–XVI вв.». 2 л., без даты.

⁴ *Волин С.Л.* Сведения арабских источников IX–XVI вв. о долине реки Талас и смежных районах // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР. Алма-Ата, 1960. С. 72–92. О Волине см.: *Бустанов А.К.* Ножницы для среднеазиатской историографии. С. 131–136.

отвечало на конкретные вопросы археологов, работающих и в самом Казахстане, и за его пределами, которые еще до этого начали использовать напечатанные рукописи Волина как проводник к древним поселениям в регионе. Мы не смогли найти в архивах других материалов, связанных с Таласским проектом; вероятно, только Волин закончил свою часть общего проекта.

ГАИМК предпринял первую научную экспедицию в Казахстан в 1936 г., ее возглавил Александр Бернштам. На основе редких работ своих предшественников Бернштам составил предварительный план работы на один сезон, в котором он выделил город Тараз с окрестностями как наиболее интересный регион для изучения. Бернштам отметил, что раскопки на этом месте привлекательны не только своим вкладом в исследования средневековых городов (точное местонахождение древнего Тараза все еще должно было быть найдено); но также Таразская экспедиция должна была предоставить богатые материалы, проливающие свет на взаимодействие тюрков с арабами, иранцами и с Китаем. По словам Бернштама, Южный Казахстан был регионом, «наиболее показательным для истории древнего оседания кочевников и взаимоотношений кочевников с оседлыми странами».¹ Но вскоре выяснилось, что центральная часть древнего города (шахристан) теперь находится под городским рынком, из-за чего Бернштаму пришлось неоднократно обращаться в различные государственные учреждения с просьбой переместить базар в другое место². Однако этого не произошло, кажется, до сих пор.

В следующем году ГАИМК был преобразован в Институт истории материальной культуры (ИИМК) Академии наук СССР, а его исследовательские задачи стали больше относиться к археологии³. Бернштам составил план археологических работ

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

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

³ *Алымов С.С.* На пути к «Древней истории народов СССР»: малоизвестные страницы научной биографии С.П. Толстова // *Этнографическое обозрение* 5 (2007). С. 132.

в Казахстане на сезон 1937 года, который был включен в общий трехлетний план археологических исследований в Казахской ССР. К сожалению, нет данных о других частях трехлетнего плана, но идея Бернштама заключалась в том, чтобы продвигаться к реке Или и в горы Заилийского Алатау на юго-востоке Казахстана¹. Эта экспедиция состояла из четырех человек, и Бернштам был единственным профессиональным археологом. Поэтому Якубовский настоятельно рекомендовал Бернштаму пригласить А. Беленицкого, который обладал и знанием исламских источников, и археологическими навыками, а также ознакомиться с недавней публикацией персидской рукописи «Худуд ал-‘алам»² Владимира Минорского, ведь в ней должны были содержаться значительные данные о регионе.

Бернштам решил последовать данным ему рекомендациям. После двух лет успешных раскопок в Казахской ССР он представил краткий отчет о работе и планы дальнейших исследований ГАИМК. Как сообщает Бернштам, к 1936 г. его команда уже могла предоставить большое количество материальных находок для Восточного отделения Государственного Эрмитажа, в том числе несколько прекрасно сохранившихся сосудов эпохи Караханидов. Экспедиция Бернштама смогла обнаружить около четырехсот древних памятников; но важнее то, что удалось найти средневековый город Тараз³.

Согласно представлениям ученых поздней империи и начала советского периода, города в Средней Азии были в первую очередь продуктом арийской культуры, однако теперь недавно обнаруженные поселения, в том числе и в Таразе, были обозначены как города местного тюркского населения⁴. Конечно, все

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

² *Hudud al-'Alam: The Regions of the World: a Persian Geography, 372 A.H. – 982 A.D., transl. and explained by Vladimir Minorsky, with a preface by V.V. Barthold (London: Luzac, 1937).*

³ *Бернштам А.Н. Бани древнего Тараза и ее датировка // Труды Отдела Востока. Т. 2. Л., 1940. С. 177–183.*

⁴ РАНА ИИМК, ф. 2, оп. 1, 1937, д. 130, Протоколы и переписка кафедры истории Средней Азии, л. 14.

это рассматривалось с точки зрения собственных представлений Бернштама о тюркских народах Евразии. Переход теории происхождения городов от «иранской» к «тюркской» также отражает рост популярности советской концепции автохтонности, согласно которой наследие всех предшествующих эпох принадлежит титульной нации республики (в случае Бернштама это не только казахи, а тюрки в целом)¹. Идея о том, что каждый народ СССР имел свою самодостаточную историю, была удачно сформулирована Сергеем Толстовым в 1949 г. в сборнике статей, посвященном 70-летию Сталина:

«Работы советских археологов окончательно и бесповоротно опрокинули эти представления. Сейчас ясно, что история древних народов Советского Востока – это история прогрессивного движения от первобытно-общинного строя к рабовладельческому античному и к феодальному и далее, в ряде случаев минуя капиталистическую стадию развития, – к социализму. Эти работы показали, что древние культуры народов СССР, хотя и развивались, конечно, в тесной связи с культурой других народов и Запада, и Востока, вместе с тем не могут быть сведены к “влияниям” и “заимствованиям” и вовсе не являются бледным отражением культуры “избранных народов” – греков, римлян, персов. Они шли в своем развитии самостоятельным путем и сами оказали мощное влияние на культуру окружающих народов»².

В 1937 г. две области в Казахстане представляли особый интерес для археологов: одна на юге Казахстана, а другая в Семиречье³. Оба района изначально не были частью Казахской ССР

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

² Цит. по: *Альмов С.С. На пути к «Древней истории народов СССР»*. С. 140.

³ *Бернштам А.Н. Памятники старины Алма-Атинской области (по материалам экспедиции 1939 года) // Известия Академии наук Казахской ССР, серия археологическая*, 1 (1948). С. 79–91.

(до 1924 г. Семиречье и Южный Казахстан принадлежали Туркестанской АССР), но после их вхождения в состав новой республики быстро стали главными ориентирами для создания национальной исторической памяти¹. В обеих областях были найдены материалы для объяснения того, что мы можем назвать советским «переводом казахского прошлого на оседлость», т.е. заменой стереотипа о кочевом образе жизни казахов новой концепцией о том, что история Казахстана характеризуется длительным развитием городов с тюркоязычным населением.

В 1937 г. Бернштам предложил большой проект работы в Казахстане и даже порекомендовал, в соответствии с советской плановой системой, конкретный план археологических работ в Средней Азии на пять лет. Он предложил не только те места, которые нужно было исследовать, но и тех, кто должен был бы контролировать экспедиции, а также каких можно было бы ожидать результатов. Необходимо долго и непрерывно, слой за слоем копать исторические слои, от античности до средневековья; ведь, согласно Бернштаму, экспедиция должна проверить «маршруты древних авторов (арабских и китайских – Кудама, Хурдадбех, Макдиси, Сюань Цзян, Чан-Чунь), имеющих огромное значение для исторической топографии»². Тараз и река Талас были выбраны в качестве важных районов работы не только потому, что являлись выдающимися историческими памятниками, но и потому, что этот регион был сравнительно хорошо описан в различных письменных источниках. Важно отметить, что в экспедициях Бернштама мы наблюдаем уход от предыдущего колониального стиля археологического сотрудничества между метрополией и местными центрами: результаты все еще увозили в Ленинград, но ЦИК Казахской ССР создал заповедник на территории исторического Тараза, также строились планы по созданию местного музея.

¹ РАНА ИИМК, ф. 35, 1946, д. 60, Согдийско-таджикская экспедиция совместно с Эрмитажем и ИЯЛИ Тадж. ФАН. Начальник экспедиции Якубовский. Отчет об экспедиции в 1946 г., л. 2.

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

Подобные проекты академических экспедиций по всей Средней Азии стали заметной частью пятилетнего плана работы согдийско-таджикской экспедиции в Таджикской ССР, написанного Александром Якубовским. Эта экспедиция была организована совместными усилиями Государственного Эрмитажа и Института истории, языка, литературы и искусства (ИИЯЛИ) Таджикского филиала Академии наук СССР¹. Этот документ относится к 1946 г., но явно соответствует тому, что предложил Бернштам в 1936–37 гг. Поэтому мы можем предположить, что общая рамка для всех экспедиций была сформулирована уже до Второй мировой войны и что Бернштам играл роль первопроходца в этом деле.

Якубовский в своем плане согдийской экспедиции 1946 г. начинает с того, что Таджикистан – самый малоизученный регион всей Средней Азии. После этого он переходит к деликатной проблеме: как провести различие между таджиками и узбеками – и утверждает, что если «таджики являются потомками согдийцев, бактрийцев, кушанов, то узбеки в значительном своем слое по долинам Зарафшана, Кашка-Дарьи, и особенно в городах – Маргелане, Ташкенте, Шахрисябзе и многих других являются теми же отюреченными таджиками, т.н. сартами, каковое наименование в XVI–XIX вв. и начале XX в. широко распространено было в источниках»². Из этого отрывка проекта археологических раскопок становится ясно: Якубовский, как правило, выделял этнические различия между таджиками и узбеками, но утверждал, что все городские узбеки были когда-то таджиками, и, таким образом, выделял общее, в большей степени таджикское культурное наследие. Далее в этом документе Якубовский защищает концепцию автохтонности и выделяет две исторические области, которые так же, как и в случае с Казахстаном, должны быть изучены, так как формируют единый образ нации: «Население Таджикистана имеет свои местные корни,

¹ Там же, л. 35, 1946, д. 60, Согдийско-таджикская экспедиция совместно с Эрмитажем и ИЯЛИ Тадж. ФАН. Начальник экспедиции Якубовский. Отчет об экспедиции в 1946 г., лл. 1–10.

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

свое местное происхождение, причем одна часть его была тесными этническими и культурными узами связана с Согдом, а другая – с Бактрией. К первой нужно отнести весь северный Таджикистан, а ко второй – долины Кафирвигана и Вахша, а в прошлом и Сурхан-Дарьи... Области, связанные с Согдом и Бактрией и составляют ведущие в культурном отношении части Таджикистана, в силу чего они и должны в первую очередь быть изученными...»¹. Согласно отчету Якубовского, задачи таджикской экспедиции напоминают цели и методы экспедиций не только в КазССР, но и в других республиках Средней Азии. Четыре взаимосвязанные цели были особо важны:

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

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

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

4. Все архитектурные памятники необходимо систематически регистрировать.

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

Прерванная войной, археологическая работа в Казахстане прошла через интенсивное институциональное строительство. В 1945 г. был создан Институт истории, археологии и этнографии в Алма-Ате, с отделением археологии, которое организовало ряд местных экспедиций в центральную, восточную (Семиречье) и

¹ РАНА ИИМК, ф. 35, 1946, д. 60, Согдийско-таджикская экспедиция совместно с Эрмитажем и ИЯЛИ Тадж. ФАН. Начальник экспедиции Якубовский. Отчет об экспедиции в 1946 г., л. 5.

южную (долина реки Сырдарья) части Казахстана. Экспедицию в Центральный Казахстан возглавил казахский историк Алькей Маргулан¹, первый ученый, проанализировавший археологические находки в Казахстане с позиций национальной истории.

А.Х. Маргулан родился в 1904 г. в Павлодарской области². В детстве он учился у местных богословов в своей деревне, следуя традиционной системе образования и заучивания классических текстов наизусть. В 1921 г. он отправился в Семипалатинск, где пять лет учился в местном педучилище. После его окончания он был направлен в Ленинград, где жил с 1925 по 1938 гг. Будучи первым казахстанским ученым, прошедшим ленинградскую школу востоковедения, Маргулан писал в автобиографии, что он получил бесценный опыт от занятий с В.В. Бартольдом, Н.Я. Марром и И.И. Мещаниновым³. В 1931–1934 гг. он был аспирантом в ГАИМК, изучал историю материальной культуры и искусства Средней Азии, но потом заболел и вернулся к работе только в 1937 г. В 1939–1945 гг. Маргулан работал в казахстанском филиале АН СССР, совмещая эту обязанность с преподаванием в КазГУ. Он защитил диссертацию в 1943 г. в Ленинграде, во время блокады⁴.

Так как Маргулан учился в Ленинграде, это создало ему репутацию специалиста в области археологии Средней Азии и письменных источников; поэтому администрация недавно созданного Института истории, археологии и этнографии поручила ему задачу «перевода письменных источников по казахской истории»⁵. Однако в своих исследованиях Маргулан был

¹ Акишев К.А. Археология Казахстана за советский период // Советская археология 4 (1967). С. 62–78; Маргулан А.Х. Археологические разведки в Центральном Казахстане (1946) // Известия Академии наук КазССР. Серия историческая 49/4 (1948). С. 119–145.

² Маргулан А.Х. Автобиография // АВ ИВР РАН, ф. 152, оп. 3, номер 392, д. 339.2, л. 6.

³ Там же, л. 7.

⁴ Алькей Хаканович Маргулан (Материалы к биобиблиографии ученых Казахстана). Алма-Ата, 1984. С. 23.

⁵ Объединенный ведомственный архив Комитета науки Министерства науки Республики Казахстан (ОВА КН МН РК), ф. 11, оп. 1, д. 7а, св. 1, Тематический план научно-исследовательских работ Института на 1946, л. 1.

сосредоточен только на археологии. В 1940-х годах Алькей Маргулан организовал ряд экспедиций в несколько древних городов в центральной части Казахстана и долине реки Сырдарья.

В 1947 г. Маргулан вместе с другими представителями казахской интеллигенции оказался под серьезным ударом: он был подвергнут резкой критике за «извращение» казахской истории и поддержку пантюркизма¹. Эта новая волна репрессий последовала после распоряжения «О грубых ошибках Института языка и литературы», изданного ЦК Компартии Казахстана в январе 1947 г. Весь институт, в том числе его отделение изучения казахского фольклора и книга Ермухана Бекмаханова о казахах в 1820–1840-х гг., подверглись резкой критике². Во время этих политических неурядиц Маргулан закончил книгу по истории появления городской культуры на юге Казахстана, но опубликовать ее удалось лишь в 1950 г.³

В своей монографии Маргулан сформулировал три основных положения. Опираясь на труды Толстова, Якубовского и Бернштама, он подверг резкой критике приверженность Семёнова к арийской теории происхождения городов Средней Азии. По словам Маргулана, Семёнов отрицал существование городской культуры и монументальной архитектуры среди кочевых тюрков, т.е. среди казахов⁴. Маргулан же, напротив, пытался продемонстрировать, что развитая городская культура существовала на территории Казахской ССР не только в ее южных регионах, но и севернее, в Центральном Казахстане, где он обнаружил остатки ирригационной системы и ряд населенных пунктов.

¹ Ахинжанов М., Турсунбаев А. Профессор Маргулан извращает историю // Казахстанская правда, 1947, март 5, июнь 27; Айдарова Х.Г. Националистические извращения в вопросах истории Казахстана // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия историческая 4 (1948). С. 20–22.

² Бекмаханов Е.Б. Казахстан в 20–40-е годы XIX в. М., 1948.

³ Маргулан А.Х. Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана. Алма-Ата, 1950.

⁴ Там же. С. 6. Ср.: Семенов А.А. Уникальный памятник агиографической среднеазиатской литературы XVI века // Известия Узбекского филиала Академии наук СССР (1940). С. 52–62.

Маргулан пришел к выводу, что города всегда присутствовали на территории Казахстана и что оседлая цивилизация непрерывно развивалась. Хотя казахи вели войны с узбеками за контроль над Сырдарьинской областью, средняя и нижняя части долины реки Сырдарья со всеми городами вокруг нее всегда (именно так!) принадлежали казахам¹. Маргулан в данном случае не заострял внимание на этнической принадлежности населения города, но из контекста идея ясна: города всегда принадлежали казахам, и казахская городская цивилизация развивалась в основном на территории современной республики. Маргулан тем самым отверг концепции Бартольда и Семенова, заменив иранскую версию происхождения национальной концепцией.

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

«Раскопки в сочетании с разведками 1947–48 гг. в значительной степени прояснили культурное лицо Северного Каратау. Здесь господствовала культура кангюев, в значительной степени находившихся в лучах отраженного света Сыр-Дарьи и Таласа. Поселения, особенно с VI в. были форпостами упомянутых оазисов. Но сколь далеко шло это влияние на севере? Сколько глубоко в степи смогла проникнуть оседлая

¹ Там же. С. 81.

культура этого района, где северные склоны Каратау уже выступают и в Ак-Тепе и даже в Тарса-Тепе в периферийном варианте? Для ответа на этот вопрос мы провели последний Чуйский маршрут от Тарса-Тепе через Моюнкумы в низовья Чу до Тасты, а там на восток до меридиана Тараза, до интригующей крепости Кызыл-Курган.

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

Маршрут был пройден и дал категорический ответ, что никакой древней земледельческой культуры здесь не было. Огромная оросительная сеть, отмеченная в районе Джувантепе почти до озера Инке, тянущаяся на десятки километров и на 20 км в ширину только по левому берегу Чу, даже если учесть миграцию пашенных угодий из-за засоления почв или системы перелогов, все же должна была строиться, поддерживаться и осваиваться значительными людскими резервами. Если учесть, что на маршруте в 200 км было встречено только одно селище древности (Тасты), да и то типично кочевое стойбище 6–8 вв. с зольным слоем мощностью в 28 см., то ни о каком соответствии ирригационной системы с поселениями древнего человека говорить не приходится. Тасты и Кызыл-Курган относятся к явлениям XIX в. Первая кокандского типа крепость, вторая – того же времени караван-сарай, выстроенный и не бывший быть может в употреблении. Да и можно ли ограду в 30 м. с длиной стен возводить в ранг городов нижнего Чу? Размаху ирригационной системы соответствуют лишь развалины казахских поселений XIX в., явившихся видимо создателями здесь, возможно узбекскими выходцами из Сузака, эти благоустроенные поля «кочевого» земледелия и ничто более. Наиболее северной границей земледелия, примыкающей к степям, явился прежде всего Талас и отчасти, но в десятки раз скромнее по масштабу поселения

северного Каратау, развивавшиеся не без влияния Таласа и Сыр-Дарьи»¹.

С 1947 г. археологические исследования на юге Казахстана были продолжены двумя учениками Бернштама – Г.И. Пацевичем (1893–1970)² и Е.И. Агеевой (1916–?)³. Пятилетний план научных исследований Института истории, археологии и этнографии включал в себя археологические работы не только в центральном Казахстане, но и в бассейне р. Сырдарья, в районе рек Талас и Чу, а также в городе Сарайчик⁴ на северо-западе Казахстана. Основной целью Южно-Казахстанской археологической экспедиции (ЮКАЭ) было изучение казахского этногенеза. В сентябре – октябре 1948 г. эта экспедиция, в которой принимали участие Бернштам, Агеева, Пацевич, Кляшторный и другие, занималась исследованием городища Отрар.

Говоря об этом городище, Бернштам писал, что Отрар привлекателен для ученых не из-за «Отрарской катастрофы» 1219 г. (к которой мы вернемся позже) и не из-за смерти Тимура в Отраре в феврале 1405 г., а из-за того, что этот город упоминается почти во всех средневековых арабских и персидских

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

² Г.И. Пацевич родился в Белоруссии, в 1914 г. окончил Московский археологический институт; в 1934–1938 гг. работал в качестве научного секретаря в музее Алма-Аты в Казахстане, а в 1945–1955 гг. – в Алма-Атинском институте истории, археологии и этнографии.

³ Е.И. Агеева окончила археологическое отделение исторического факультета Ленинградского университета; с 1947 г. она работала в Институте истории, археологии и этнографии г. Алма-Аты.

⁴ Этот город был основан Батыем, знаменитым внуком Чингисхана, и являлся важным священным местом для монгольской аристократии. См. *В.В. Трепавлов.* Сарайчук: переправа, некрополь, столица, развалины // Тюркологический сборник 2007, ред. С. Г. Кляшторный, Т.И. Султанов и Д.М. Исхаков. Москва: Восточная литература, 2002. С. 225–244.

исторических хрониках¹. В 1948 г. в ходе экспедиции Бернштама был закончен предварительный обзор Отрарского оазиса и сделан вывод, что это место было самым важным на средней Сырдарье и требует детального изучения в рамках стационарной экспедиции.

Сырдарьинская область в конечном счете стала главным объектом интереса казахской археологии, так как имела важнейшее значение в исследовании казахского этногенеза и процесса перехода кочевников на оседлость. В одном из своих докладов Агеева указывает, что необходимо начать активные постоянные работы по Отрару так таковому². Ввиду политического значения региона и великолепия археологических памятников средней долины Сырдарьи, с 1940-х гг. основные усилия казахстанской археологии были сконцентрированы на юге страны. В то время как Бернштам работал на участке средней Сырдарьи, Сергей Толстов с его хорезмской археолого-этнографической экспедицией работал в ее низовьях, ближе к Аральскому морю³.

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

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

Работы археологов разбили миф об единстве тюркского мира, установили, что народы Средней Азии, говорящие на языке тюркской системы, имели каждый свою конкретную историю, свой этнос и каждый представляет из себя отдельное само-

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

² ОВА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 69, связка 4, Краткий отчет о работе Южно-Казахстанской археологической экспедиции 1950 года, лл. 1–3.

³ Агеева Е.И. Обзор археологических исследований Сыр-Дарьи и Семиречья [не дат.] // Архив Института археологии Министерства образования и наук Республики Казахстан (АА МОН РК), дело 615, л. 38.

стоятельное историческое образование, отличающееся друг от друга целым рядом своеобразных черт (свой язык, свой этнос, своя культура). Оказалась разбитой и паниранистская теория и теория об европоцентризме человеческой культуры, представители которой утверждали, что в Средней Азии (в том числе и в Казахстане) нет ничего созданного ее народами, что все это продукт завоза и культурных влияний персидского народа, нанесен также удар теории извечного феодализма в Средней Азии»¹.

Агеева и Бернштам рассматривали все экспедиции до 1950 г. как предварительные, направленные только на поиск «основных исторических участков», после чего в 1951 г. начали проводиться постоянные работы в Отрарском оазисе. Именно эти постоянные изыскания позволили археологам Казахстана утверждать, что города на территории республики появились не в IX–X вв., а гораздо раньше и что они были результатом автохтонного развития и не являлись продуктом влияния Трансоксианы². Государство обеспечило необходимую финансовую поддержку для проведения археологических экспедиций в регионе, так как эти экспедиции вносили видимый политический и культурный вклад, проливали свет на прошлое казахов и легимитизировали тем самым современные политические границы.

Бернштам сожалел, что, несмотря на регулярные экспедиции с 1930-х гг., происхождение и характер таких крупных городов, как Отрар, Сыгнак и Сауран, до сих пор неизвестно. Бернштам предположил, что развитие городов в этом регионе, вероятно, отличалось от городов в Семиречье, где поселения представляли собой древние согдийские колонии³. Согласно

¹ Там же., л. 45.

² Агеева Е.И. Предварительный отчет о работах Южно-Казахстанской археологической экспедиции 1951 г. // ОВА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 81, связка 5, Краткий предварительный отчет о работах Южно-Казахстанской археологической экспедиции Института и сообщения о работе Хорезмской экспедиции на территории Казахстана в 1951 г. лл. 18–31.

³ Такие же идеи встречаются в недавнем исследовании о согдийских поселениях в Семиречье: *de la Vaissiere E. Sogdian Traders: A History*, translated by J. Ward (Leiden: Brill, 2005), p. 114.

Бернштаму, изучение этого вопроса помогло бы наконец определить границы согдийского культурного влияния в регионе. При этом он старался избегать вопроса о происхождении казахов, очевидно, стараясь не ввязываться в сильно политизированный национальный дискурс¹.

Итак, Маргулан критиковал Семенова за его арийскую теорию, в то время как Бернштам указывал на ошибки Маргулана в его интерпретации селищ в центральной части Казахстана. В 1952 г. все они подверглись критике со стороны казахстанского историка Сергея Шахматова, который тогда работал в Институте истории, археологии и этнографии. Критика Шахматова явно была частью политической борьбы с «космополитизмом». Шахматов выявил ряд систематических «ошибок» в казахской археологии. В ходе политической кампании он обвинял археологов Сергея Толстова и Александра Бернштама в следовании яфетической теории Марра². И вот арийская теория была вновь использована против Бернштама, Массона и даже Якубовского. Шахматов заявил, что их учитель и коллега В.В. Бартольд был одним из основателей согдийской теории происхождения городов в Семиречье и на юге Казахстана, которая противоречит аксиоме об автохтонном характере древних культур на территории Казахстана. По мнению Шахматова, все эти ученые, в том числе и ранний Якубовский, утверждали, что городскую цивилизацию в Казахстан завезли иностранные завоеватели, иранцы (согдийцы) и арабы. Шахматов считал это утверждение результатом преувеличения роли согдийцев в регионе, приводящим к мнению о «неисторичности» народов Казахстана и разделению на передовые и отсталые народы³.

Однако такая интерпретация в корне не соответствовала тому, о чем говорил Бернштам на конференции ГАИМК в 1948 г., а именно, что археологи на самом деле смогли показать

¹ *Shnirel'man V.A.* "From Internationalism to Nationalism", pp. 128–129.

² *Шахматов В.Ф.* О некоторых ошибках в археологическом изучении Казахстана // Вестник Академии наук КазССР 1 (82) 1952. С. 92–94. О Марре и его теории см.: *Slezkine Y. N.* *la Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenesis.* *Slavic Review* 55, 4 (1996), pp. 826–862.

³ *В.Ф. Шахматов.* О некоторых ошибках. С. 96–97.

историческую роль народов Средней Азии, он даже сравнил их многовековую историю с историей древних цивилизаций Египта и Месопотамии¹. В официальном письме к президенту Академии наук СССР участники конференции ГАИМК справедливо указали, что успех советской среднеазиатской археологии способствовал написанию истории Узбекистана, Туркменистана, Киргизии, Таджикистана и, на мой взгляд, также Казахстана². Теперь же, в 1952 г., обе стороны утверждали, что они боролись против расистских теорий, против различия между народами, но все ученые признали местное происхождение казахской городской культуры. Археологи должны были найти связь между древними городищами и современным населением.

Ученики Бернштама следовали новому тренду: Агеева и Пацевич в совместной статье о городах Южного Казахстана пришли к выводу, что гипотеза о согдийском происхождении городов была неверна и что все археологические и нарративные источники указывают на независимое и непрерывное развитие городской культуры в регионе с первых веков нашей эры. Несмотря на то, что эти города возникли независимо друг от друга, Агеева и Пацевич все же соглашались с тем, что структура казахских городских поселений была схожа с трансоксианскими примерами³.

Период 1940–1950-х гг. был временем перехода от организации работы ленинградских специалистов на месте к сотрудничеству с местными кадрами, а затем и к появлению казахской ветви восточной археологии. Бернштам в это время передал свои полномочия в качестве главы Южно-Казахстанской археологической экспедиции своей ученице в Алма-Ате Е.И. Агеевой. Подготовка научных кадров была важной проблемой

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

² Там же, дело 280. Резолюция, принятая на пленуме, посвященном археологии Средней Азии, и письмо к президенту АН СССР от 31 марта 1948 года, л. 4.

³ Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана // Труды Института истории, археологии и этнографии, вып. 5, Археология. Алма-Ата, 1958. С. 72, 214.

на повестке дня. В 1955 г. один из историков в Алма-Ате, Б.С. Сулейменов, подчеркнул: «по специальности “археология” нам необходимо готовить научные кадры в совершенстве владеющие восточными языками, а кто ими не владеет, не сможет решать задач, поставленных перед археологами»¹. С 1951 г. Южно-Казахстанская экспедиция формально управлялась отделением археологии Института истории в Алма-Ате, и никакие документы по этому региону не отправлялись в архив ГАИМК в Ленинград. В то время как институционально казахская археология становилась, таким образом, независимой, по-прежнему нужны были специалисты из Ленинграда, чтобы проводить по крайней мере часть работ и предоставлять методологические консультации. Тем не менее, вместе с перемещением центра подготовки и координации из Ленинграда в Алма-Ату мы наблюдаем полномасштабную национализацию археологии, а с конца 1950-х гг. казахская археология и вовсе ориентируется на национальный дискурс.

Кемаль Акишев и «Отрарская катастрофа»

«Отрарская катастрофа» стала одним из самых распространенных мифов в среднеазиатской историографии. Оазис Отрар (Фараб) включает в себя большую территорию (около трехсот квадратных километров) на месте слияния рек Арысь и Сырдарья. Центр оазиса расположен в нынешнем месте археологических раскопок Отрар-тобе, охватывающем более двухсот гектаров. Центр города (шахристан) Отрара возвышается на 10–18 м над окружающим ландшафтом. Для советских историков основным источником для изучения монгольского завоевания и разрушения Отрара было сочинение XIII в. «Тарих-и Джахангуша» («История завоевателя мира»), написанное Джувайни (1226–1283)². Согласно этому источнику, Чингисхан направил деле-

¹ ОВА КН МОН РК, фонд 2, опись 10, дело 10.8, Переписка с Институтом истории по научным вопросам за 1955 год, 1955-1956, л. 138.

² *Абусеитова М.Х.* Джувайни об отрарской катастрофе // Вопросы истории (КазГУ) 1 (1975). С. 107–112. Эта же история известна у другого автора, ан-Насави: Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Сират ас-сул-

гацию к Иналчику Каир-хану, правителю Отрара. Этот наместник Хорезмшахов убил монгольских посланников, что и стало поводом для монгольского нашествия и полного уничтожения Отрара в 1219 г. В годы Великой Отечественной войны этот сюжет был популяризирован в историческом романе известного узбекского писателя Миркарима Осима (1907–1984) и подавался в духе сопротивления иностранным захватчикам¹.

Эта история выглядит довольно убедительно, но вызывает и некоторые сомнения. Советские ученые выяснили, что Отрар быстро восстановил свое прежнее значение регионального центра; вскоре после монгольского нашествия отрарские монеты были снова в обращении, что вряд ли было бы возможно, если бы город был полностью разрушен, а все его население вырезано². По всей вероятности, были снесены только городские стены. Кроме того, археологические исследования на месте Отрара не выявили стратиграфического слоя с признаками пожара, который мог бы отложиться в результате событий 1219 г.³ В результате геологоразведочных работ в 1947 г. Бернштам признал, что, независимо от степени разрушений со стороны монголов, экономический фактор оказался сильнее политического: в городах жизнь не исчезла⁴. Другими словами, в случае Отрара

тан Джалал ад-Дин Манкбурны. Критический текст, пер. с арабского, предисловие, комментарии, примечания и указатели З.М. Буниятова. М., 1996. С. 72–77 (рус. перевод), 40–45 (на арабском).

¹ Осим М. Утруп. Тарихий повесть. Ташкент, 1947. Роман был закончен в 1944 и по большей части основан на труде Джувайни.

² Настич В.Н. К периодизации монетной чеканки Отрара и ее роли в денежном хозяйстве города и области // Ближний и Средний Восток: товарно-денежные отношения при феодализме [Бартольдские чтения 1978]. М., 1980. С. 162–171; *Его же*. Новые факты из истории монетного производства и денежного обращения в Южном Казахстане (XIII–XVII вв.) // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии: материалы Всесоюзного совещания. Алма-Ата: Изд-во Наука КазССР, 1983. С. 143–152.

³ Интервью с А.К. Акишевым, Центральный Государственный музей Республики Казахстан, Алматы, 12 июля 2010 г.

⁴ Бернштам А.Н. Археологические работы в Южном Казахстане // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Т. 26. Ленинград, 1949. С. 131–133.

рукописные тексты – сфера деятельности востоковедов – явно противоречили археологическим свидетельствам. Тем не менее советские ученые продолжали опираться на тексты, то есть верили в миф, что Отрар был полностью уничтожен. Это подводит нас к вопросу о том, какую политическую роль имел этот миф в казахском национальном дискурсе в послевоенный период. Центральная личность здесь – это Кемаль Акишев (1924–2003), крупнейший исследователь Отрара.

Кемаль Акишевич Акишев родился в Павлодарской области в 1924 г. По словам его ученика Карла Байпакова, Акишев был племянником К.И. Сатпаева (1899–1964). Когда родители Кемалья умерли от голода 1930-х гг., Сатпаев забрал его и его брата из детского дома и занялся их воспитанием¹. Известный геолог Сатпаев стал позже действительным членом АН СССР (1946) и первым президентом Казахской академии наук. В ходе репрессий 1951 г. он лишился занимаемой должности, но в 1955 г. вернулся в свой кабинет. Сатпаев внес значительный вклад в организацию Академии наук Казахской ССР в целом и в развитие геологического направления в частности². Несомненно, наличие такого покровителя было важным фактором в биографии Акишева. По словам Байпакова, «Кемаль Акишев получил хорошее образование в Алма-Ате [...] В 1941 г. он окончил среднюю школу и сразу же отправился на фронт. Акишев очень гордился тем, что принимал участие в военных действиях, а Сталин оставался для него героем. После войны он переехал в Ленинград, где он изучал археологию с Михаилом Петровичем Грязновым в ГАИМК. После защиты кандидатской диссертации Акишев вернулся в Алма-Ату, где он возглавлял с 1954 до 1991 гг. отделение археологии в Институте истории, археологии и этнографии, когда был создан независимый Институт археологии. В 1995–1996 гг. Акишев находился в Астане, где он открыл центр археологии в Евразийском университете»³.

¹ Интервью с К.М. Байпаковым, Институт археологии имени А. Х. Маргулана, Алматы, 16 июня, 2010.

² Сарсекеев М. Сатпаев. М., 1980.

³ Интервью с К. М. Байпаковым, Институт археологии имени А. Х. Маргулана, Алматы, 16 июня 2010.

Акишев прежде всего интересовался древними городами на юге Казахстана. Для него (и его ученика Байпакова, который долгое время возглавлял Институт археологии им. А.Х. Маргулана) Южный Казахстан всегда представлялся «колыбелью казахского народа»¹. Акишев добился значительной государственной поддержки в исследованиях Отрара, доказав важность этого региона для национальной идентичности казахов. Его первый проект раскопок восходит к 1965 г., когда Акишев при поддержке директора Института истории, археологии и этнографии А.Н. Нусупбекова и его заместителя Г.Ф. Дахшлейгера написал заявку в Президиум Академии наук Казахской ССР. Эта заявка получила одобрение со стороны Динмухамеда Кунаева (1912–1993), главы Компартии Казахстана². Кунаев осознавал значение Отрара и щедро спонсировал проект. Акишев рассчитывал на огромный бюджет: 100 000 рублей за разведывательные работы и затем по 500 000 рублей каждый год. В общей сложности Акишеву необходимы были десять миллионов рублей для ведения работ сроком на 20 лет. Без сомнения, на карту были поставлены серьезные политические интересы, и Акишев сделал все возможное, чтобы заинтересовать официальные лица в казалась бы исключительно научной проблеме³. В конце концов Отрарский проект Акишева был поддержан Президиумом Академии наук Казахской ССР в 1966 г.⁴

Акишев прибег к интересному ходу, чтобы привлечь внимание: в заявке проекта он указал, что, согласно древним арабским источникам (он не уточнил, каким именно), в Отраре прежде нахо-

¹ Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Древний Отрар. Топография, стратиграфия, перспективы. Алма-Ата, 1972. С. 208.

² Кунаев был первым секретарем ЦК Компартии Казахстана в 1960–1962 гг. и затем в 1964–1986 гг.; в течение того промежутка времени он занимал пост президента Казахстанской академии наук.

³ ОВА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 771, связка 60. Докладная записка и другие документы по организации археолого-этнографической экспедиции в Отрарском оазисе, 1969, ф. 5; Там же., дело 384, связка 26. Докладная записка в ЦК КП Казахстана об археологических исследованиях. 1965 год, л. 4.

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

дилась большая библиотека рукописей, которая по своим размерам могла быть сравнима только с легендарной Александрийской библиотекой¹. Этому не существовало никаких доказательств, кроме упоминания в третьем издании истории Казахской ССР 1957 года²; вплоть до сегодняшнего дня, спустя более чем сорок лет раскопок, от этой «библиотеки» не найдено и следа. Стараясь найти больше аргументов для объяснения культурного значения Отрара для казахов, Акишев также утверждал, что Отрар (в древности Фараб) был родиной известного философа ал-Фараби (873–950) и даже «поэта» Ахмада Ясави³.

Хотя Отрар уже достаточно долго находился в центре внимания ученых, потребовалось целых три года подготовительной работы, прежде чем были начаты стационарные раскопки. 24 декабря 1970 г. Президиум Академии наук Казахской ССР официально утвердил создание Южно-Казахстанской археологической экспедиции (ЮКАЭ), которая должна была заниматься изучением прошлого региона от каменного века до позднего средневековья⁴. Археологи начали работать на обширной территории, также занимаясь раскопками больших населенных участков конца XVIII в. Большой объем этих работ сделал эту экспедицию крупнейшей во всем Советском Союзе.

¹ «Существуют полулегендарные сведения о большой коллекции древних рукописей в Отраре. Их число может достигать нескольких десятков тысяч книг». См.: ОВА КН МОН РК, ф. 11, опись 1, дело 1453, связка 145. Документы по завершенной теме «Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан (генезис и эволюция культур)», 1976–1980 годы, л. 1; ОВА КН МОН РК, ф. 11, опись 1, дело 771, связка 60. Докладная записка и другие документы по организации археолого-этнографической экспедиции в Отрарском оазисе, 1969, л. 2. См. также *Малов В.* Легенда или реальность? // В мире книг 8 (1975). С. 87–88.

² История Казахской ССР, т. 1. Алма-Ата: Наука, 3-е изд, 1957. С. 117.

³ ОВА КН МОН РК, фонд 11, опись 1, дело 938, связка 2. Отчет страшего научного сотрудника ЛО ИА АН СССР А.М. Белинского по итогам командировки по археологическому исследованию Отрарского оазиса. Заключение о проблемных работах ЮККАЭ в Отрарском оазисе, 1972, л. 4. Ср.: *Мингулов Н.* Абунасир Фараби // Великие ученые Средней Азии и Казахстана (VII–XIX вв.). Алма-Ата, 1965. С. 25–29.

⁴ *Савельева Т.В., Костина Д.М.* Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан, проблемные исследования Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции. 1971–1985. Алма-Ата: Наука, 1986. С. 3.

В своей заявке о продолжении финансирования экспедиции в 1971–1975 гг. Акишев вновь указал на политическую значимость проекта. Во-первых, артефакты, обнаруженные в Отраре, доказали существование местной культуры со времен античности, а также независимого развития сельского хозяйства и городской цивилизации в Казахстане. Акишев, таким образом, отделил Отрар от общего наследия Средней Азии и отверг предположение о совместном происхождении оседлой городской культуры. Во-вторых, Акишев утверждал, что Отрар является ключевым регионом для понимания казахского этногенеза; в частности, антропологические исследования в Отраре могли бы обеспечить базу для изучения формирования внешнего облика казахов. Этот тезис был основан на существующем убеждении в том, что вся Отрарская область была всегда населена предками казахов. В-третьих, исследования Отрара могли бы предоставить важные сведения для обнаружения и исследования древних ирригационных и водопроводных систем. И, наконец, новые материалы из Отрара могли бы опровергнуть расистские мифы буржуазной (т.е. западной) историографии о предполагаемой отсталости казахов и отсутствия у них истории¹. Это были веские политические доводы для археологических работ.

На основе полученных археологических данных Акишев и его коллеги написали несколько монографий по древней истории Отрара². Отрарская экспедиция, наконец, позволила Акишеву и Байпакову говорить о непрерывности социального развития в регионе с эпохи каменного века. Открытие артефактов эпохи палеолита показало, что Казахстан был одним

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

² Основные монографии: *Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б.* Позднесредневековый Отрар. Алма-Ата: Наука, 1981; они же. *Отрар в XIII–XV вв.* Алма-Ата: Наука, 1987; *Бурнашева Р.З.* Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан. Нумизматические исследования по денежному делу южноказахстанских городов VII–XVII вв. Научно-аналитический обзор. Алма-Ата: Наука, 1989; *Акишев К.А., Байпаков К.М.* Вопросы истории Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1979. С. 19.

из первых мест на Земле, где жили люди. Все это имело целью доказать автохтонность казахского народа в границах КазССР¹. В то же время Акишев утверждал, что он против автохтонной теории происхождения народов в ее «вульгарной» форме, а вместо этого рассматривал формирование казахского народа как слияние коренного (ираноязычного) индоевропейского населения с пришлым тюркско-монгольским населением. Тем не менее, Акишев предполагал, что «в местной этнической среде уже был значительный пратюркский элемент»².

Исследование Отрара не прекращалось вплоть до 1980-х гг., но после смерти в 1983 г. директора Института истории, археологии и этнографии Акая Нусупбекова и снятия Кунаева с должности первого секретаря ЦК Компартии Казахстана в 1986 г. экспедиция в Отраре постепенно потеряла свое прежнее значение. Казахский фильм «Гибель Отрара» (1991), разработанный в качестве художественного воплощения казахстанской концепции городской цивилизации и «Отрарской катастрофы» в казахской археологии, также символизировал конец целой эпохи³.

Заключение

Из трех рассмотренных выше случаев становится ясно, что комплексные экспедиции были весьма характерны для советской археологии в Средней Азии. Такие дисциплины, как точная археология и текстуальные исследования, с их конкретными методиками были скопированы из советских центров (в основном, Ленинграда) на периферию в национальные республики Средней Азии, где были созданы новые местные исследовательские центры. Несмотря на это, национальный дискурс был порой крайне опасным политическим предприятием; после смерти Сталина мы наблюдаем, что древняя городская

¹ Там же.

² Акишев К.А. Этнокультурная ситуация в древнем Казахстане // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1988. С. 8–9.

³ Сценарий фильма написан Светланой Кармалитой и Алексеем Германом-старшим.

культура Южного Казахстана была явно отнесена к памятникам прошлого казахского народа, вразрез с региональным подходом, предложенным Бернштамом и Бартольдом.

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

Владимир Бобровников

**РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ
ПОСЛЕ АРХИВНОЙ РЕВОЛЮЦИИ:
ВЗГЛЯД С КАВКАЗА И ИЗ БОЛГАРИИ**

Об архивной революции конца XX в., связанной с открытием российских архивов после крушения советского режима, немало говорили и писали¹. Она всколыхнула и Северный Кавказ. Для историков это было голодное и беспокойное, но благодатное время открытия российских архивов. Открылись неизвестные или недоступные прежде частные собрания и провинциальные архивы. В научный оборот введено множество новых источников, не только на русском, но и на различных западных и восточных языках. Пали старые границы, идеологические барьеры и теоретические шоры. К изучению российской истории подключились прежде далекие от русистики востоковеды. В России и за рубежом появилось несколько классических работ о мусульманах окраин. Из них для Кавказа особенно важную

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

роль сыграли сравнительные межрегиональные исследования немецкого исламоведа Михаэля Кемпера о мусульманской духовной элите, знании и власти в Поволжье и Дагестане XIX в.¹, подготовленные с его участием сборники статей и источников о культуре мусульман Российской империи и СССР².

Дагестанские историки внесли свою лепту в изучение этой необъятной темы. Начиная с 90-х гг. в центре и на окраинах России хлынул не иссякающий донныне поток публикаций о мусульманах российского и советского Северного Кавказа. В большинстве своем они касались отношений государства с мусульманскими общинами и представляли собой пересказ архивных документов, не отягченный особыми теоретическими рассуждениями и саморефлексией³. По справедливому замечанию Адиба Халида, внутренняя общественная и частная жизнь мусульман выпадает из поля зрения таких источников⁴. В целом положение в источниковедении региона сильно напоминает общее неопределенное и мятущееся состояние современной российской науки. С одной стороны, перед ней открылись новые рубежи, связанные с открытием архивов, о работе в которых не могли помыслить многие поколения историков. С другой – она не может выйти из историографического кризиса, втискивая новые данные в отжившие позитивистские глобальные схемы и беспрестанно пережевывая официозные общество-

¹ *Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998; Idem. Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebänden zum gihad-Staat. Wiesbaden, 2005.* Недавно появился русский перевод первой книги: *Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.*

² *Muslim Culture in Russia and Central Asia / Ed. by Kemper M. et al. Vol. 1–4. Berlin, 1996, 1998, 2000, 2004.*

³ См., например: *Репрессии 30-х годов в Дагестане / сост. М. Бутаев, Г. Какагаганов, Р. Джамбулатова. Махачкала, 1997. Ср.: Органы государственной безопасности и общество. Кабардино-Балкария (1920–1992). Сборник документов и материалов / сост. и комм. А.В. Казакова. Нальчик, 2007.*

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

ведческие понятия, унаследованные ею от советской эпохи и эклектически смешанные с обрывками понятийного аппарата науки постмодерна.

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

Мусульмане Дагестана в дореволюционных обзорах и цифрах

Наиболее ценными из публикаций времен архивной революции стали, пожалуй, издания источников. Они совершенно перевернули привычное для поздней советской эпохи представление об исламе как о чем-то далеком и зарубежном. Публикации последних лет показали, что ислам – по крайней мере, на Северном Кавказе – непременно присутствовал в политике и идеологии России. С завоевания региона во второй трети XIX в.

до середины XX в. не иссякали проекты переустройства мусульманского сообщества и разные предложения по созданию из лояльной режиму части мусульманской духовной элиты прослойки «мусульманского духовенства» на казенном содержании. В этом направлении особенно много сделал московский историк Д.Ю. Арапов, неутомимый издатель документов и докладных записок об исламе имперского и раннего советского времени. Ему же принадлежит обзорное фундаментальное исследование государственно-мусульманских отношений в Российской империи и ее регионах, включая Северный Кавказ, на протяжении всего периода существования этого государственного образования¹.

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

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

ваны, благодаря чему мы обладаем многочисленными примерами работы их канцелярий. Целую книгу документов Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) собрал и издал Г.И. Какагасанов¹.

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

Не следует преувеличивать достижений архивной революции. Существенные претензии можно предъявить к порожденным ею изданиям. Как уже говорилось, представленные в них материалы дают довольно ущербную картину жизни мусульман России. В официальных (и официозных, как правило) источниках мусульманская духовная элита предстает как злостный нарушитель общественного порядка, вечно пытающийся обойти «законы о культурах», ускользнуть от государственной регистрации,

¹ Власть и мусульманская религия в Дагестане, 1917–1991. Документы и материалы / сост., введ., примеч. Г.И. Какагасанова, М.М. Амирхановой, Д.М. Бутаева. Махачкала, 2007.

даже прикарманить деньги верующих¹. Мусульмане отчасти сами виноваты в этом, поскольку, по мысли законодателя, они не способны представить себя в государстве и нуждаются в государственных помочах (здесь нельзя не вспомнить «18 брюмера...» Маркса и «Ориентализм» Э. Саида)². Кроме того, в подавляющем большинстве постсоветских изданий перепутаны самые банальные исламские реалии и даже арабские имена (например, эпонима движения ваххабитов постоянно называют Абд ал-Ваххабом или даже просто ал-Ваххабом³, хотя тот был лишь его отцом!). Многие понятия, вероятно, не были понятны самим издателям и потому не объяснены. Дагестанским изданиям, даже добротному сработанному сборнику Какагасанова, не хватает хорошего исламоведческого комментария.

На Северном Кавказе, как и в других мусульманских регионах России, предметом исследования служат исключительно источники на русском языке. В фондах на арабском языке никто не работает. Помню, просматривая читательские записи в книгах учета Центрального государственного архива Республики Дагестан в Махачкале, я обнаружил имена Г.И. Какагасанова, И.Х.Сулаева и некоторых других знатоков исламско-государственных отношений в бывших партийных и НКВДшных фондах на русском языке. Но к сотням арабских дел фондов шариатских судов (Ф. р-37, р-49, р-182), работавших на территории республики в 1920–1927 гг., еще никто практически не обращался. Это печальное и, к сожалению, повсеместное явление объясняется просто – за редкими исключениями (тот же Д.Ю. Арапов) историки-русисты не имеют необходимой востоковедной подготовки, а исламоведы-классики, по устоявшейся с поздних советских времен традиции, занимаются более ранними эпохами. Им современный ислам просто не интересен.

¹ См., например: Сулаев И.Х. Документы ГАРФ и ЦГА Республики Дагестан о взаимоотношениях институтов государства и ислама второй половины XX в. // Отечественные архивы. 2006, № 2.

² Said E.W. Orientalism. London, 2003. P. XXVII.

³ См., например: Заурбекова Г.В. Ваххабизм в Чечне. Сер.: Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 163. М., 2003. С. 5, 12 и далее passim; Yemelianova G. Islam in the North-Western Caucasus // СЕМОТИ. Paris, 2004. No. 38: Islam au Caucase. P. 39.

Изучение мусульманских окраин России XIX–XX вв. только по русским источникам дает крайне искаженную картину. Ущербность такого подхода хорошо видна на Северном Кавказе, русификация которого представляет относительно недавнее явление. До 1927 г. языком культуры, школы, власти и закона в Дагестане оставался литературный арабский (*ал-фусха*). Единственным новшеством было введение в делопроизводстве местных судов и сельских администраций григорианского календаря. Но и арабский язык, по дореволюционной российской статистике, знало не более 5% населения¹. Даже заседания шариатских судов проходили на одном из местных языков и уже после вынесения приговора записывались на арабском. Еще в 60-х годах XX в., путешествуя по отдаленным горным районам, таким как Цунтинский, этнографы и искусствоведы, не владевшие местным наречием, вынуждены были возить с собой переводчика². Таковую иерархию письменных и устных языков нельзя забывать при анализе архивных документов того времени.

Все это показывает сложность архивной работы в регионе. Как востоковед, я хорошо понимаю своих коллег, призывающих к изучению долго игнорировавшихся источников на восточных языках³. Это важно, но не решает проблемы, как показывает пример с шариатскими судами в Дагестане. Во многом вопрос упирается в критерии исламскости, по-разному понимаемые востоковедами, этнологами и политологами. Все зависит от того, чему отдать предпочтение – устным источникам, говорящим

¹ Центральный государственный архив Республики Дагестан (далее: ЦГА РД). Ф. 21. Оп. 5. Ср. Обзор Дагестанской области за 193 г. Темир-Хан-Шура, 1915. Ведомость 19.

² *Гольдштейн А.* Башни в горах Дагестана. М., 1977. С. 53.

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

о живой мусульманской традиции, или нормативным текстам на восточных языках? А если верно последнее, каким именно – Корану и Сунне (идущей от пророка традиции), освященным многовековой традицией, или творчеству современных исламских интеллектуалов? Ответ на эти вопросы в значительной степени зависит от профессиональной подготовки. Конечно, нельзя объять необъятного и заниматься востоковедением и этнологией одновременно, но, как мне кажется, выход из наметившегося источниковедческого кризиса кроется именно в сравнительном изучении различных архивов и, более того, разных типов источников, соперничающих друг с другом, но и дополняющих друг друга. Попробую пояснить свою мысль на примерах из собственного опыта работы в архивах.

От эпохи российского завоевания Северного Кавказа осталось немало анонимных описаний обстановки в регионе, составленных офицерами Кавказской армии. Внешне они выглядят весьма беспристрастно. Возможно, по этой причине многие из них легли в основу так ценившего анонимность и объективность советского нарратива о присоединении Северного Кавказа к России¹. Один случай помог мне понять, что за таким общим «объективным» текстом могут скрываться частные своекорыстные интересы. В 2003 г. московский историк В.А. Захаров опубликовал извлеченную им из фондов РГВИА краткую записку по истории появления на российском Кавказе суфийского братства Накшбандийа-Халидийа и связанного с ним мусульманского повстанчества (мюридизма)². Документ был обнаружен в личном фонде участника Кавказской войны (1817–1864) генерала В.И. Гурко. Он не имел ни подписи, ни даты. По упомянутым

¹ См.: История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917) / Ред. Н.Л. Нарочницкий. М., 1988.

² Захаров В.А. Записка «Некоторые сведения, извлеченные из Священной книги Магомета с объяснением шариатского и тарикатского учений» // Сборник Русского исторического общества. Т. 7. Россия и мусульманский мир / под ред. Д.Ю. Арапова. М., 2003. С. 99–104. Опубликованный В.А. Захаровым документ хранится в Российском государственном военно-историческом архиве (далее: РГВИА). Ф. 232. В.И. Гурко. Оп. 1. Д. 22. Л. 40–42об.

в тексте именам и реалиям Захаров верно отнес его к 1840–1843 гг. Работая осенью 2005 г. в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии (РФ ИИАЭ. Ф. 1) в Махачкале, я случайно натолкнулся на источник этой записки. Довольно банальный и полный общих мест текст скрывал под собой захватывающую «туземную» интригу.

Оказалось, что Захаровым была опубликована краткая выжимка из записки подполковника Юрьева «Замечания о шарикатном и тарикатском учении Шамиля, распространяемом между кавказско-горскими племенами». Юрьев служил в корпусе жандармов Кавказской области и препроводил свою записку императору в Петербург через начальника III Отделения графа А.Х. Бенкендорфа в октябре 1841 г. Записка прошла немало бюрократических инстанций. Бенкендорф передал ее министру иностранных дел князю А.И. Чернышеву, тот – Николаю I, после чего документ был «спущен» вниз в российскую военную администрацию на Кавказ. Сначала он попал к начальнику Кавказской области генералу П.Х. Граббе, затем к командующему Отдельным кавказским корпусом генералу Е.А. Головину, а от него – в Штаб Кавказской армии. Император нашел сообщаемые Юрьевым сведения о причинах возмущения горцев российским владычеством важными и приказал Граббе подготовить ответную докладную записку с руководствами к действию. По этой причине, а также в силу требований бюрократического делопроизводства, записка Юрьева копировалась в разных инстанциях и все более сокращалась. С 7 листов она сократилась в копии Гурко до 2 столбцов!¹

Расследование по делу Юрьева, проведенное российской военной администрацией на Кавказе, показало, что автором записки был вовсе не Юрьев, а его знакомый майор русской армии кабардинец Яков (точнее Якуб) Шарданов, человек пишущий, но кляузный и нечистый на руку. Этнологам он известен

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

как автор одного из первых описаний адатов Большой Кабарды¹. Прежде Шарданов работал секретарем Кабардинского временного суда, но был отставлен от должности по многочисленным жалобам на его притеснения простых кабардинцев и местной мусульманской знати. В особенности Шарданов враждовал с также находившимися на русской службе кабардинским эфенди Шеретлуковым и князем Хаджи-Мисостом Атажукиным. Не случайно в записке он обвинил обоих в сношениях с Шамилем и антирусских замыслах. Оставшись не у дел, Шарданов жалуется на «произвол» туземных начальников и «невнимательность приставов магометанских народов из русских чиновников, действиями коих более руководят личные выгоды, чем справедливость», из-за чего, по его уверениям, кабардинцы и перебегают к Шамилю. Оригинал записки 1841 г. был донос Шарданова на Атажукина и Шеретлукова, поданный полковнику Тараскину. Когда по проверке данных его отвергли, Юрьев превратил его в Записку, поправил стиль и подал в обход начальства Кавказской армии царю. Остается сказать, что все кончилось хорошо: в Петербурге поверили не Юрьеву с Шардановым, а кавказским военным и дали обоим кляузникам хороший нагоняй.

Итак, под «объективными» описаниями могут скрываться разборки между фракциями мусульманской элиты на русской службе. Еще большей осторожности требует к себе имперская и советская статистика, которую часто переписывают без всякого анализа. Приведу пример с количеством мечетей. Имперская статистика 1913 г. насчитывала в Дагестанской области 1711 суннитских мечетей, включая 343 пятничные (*джамии* или *джума*). При этом в Андийском и Гунибском округах не было отмечено ни одной действующей пятничной мечети, а в Аварском – всего 19 джума. Эти данные меня очень удивили. Я объехал немало селений этого округа, находящихся ныне на территории

¹ Рукопись его сочинения была опубликована на полтора года позже, уже в самом конце советской эпохи, кабардинским этнологом Х.М. Думановым: Материалы Я.М. Шарданова по обычному праву кабардинцев первой половины XIX в. / сост., введ. и примеч. Х.М. Думанова. Нальчик, 1986.

Ахвахского, Ботлихского, Гумбетовского, Цумадинского и Цунтинского районов, и посетил там несколько десятков джумамечетей, построенных в XVII–XIX вв. (самая ранняя из них, в с. Хуштада, датируется по строительной надписи 1600–01 гг.¹) и не перестававших работать до закрытия в период сталинских репрессий конца 20-х – начала 40-х годов XX в. В Аварском округе их тоже должно было быть на порядок больше. Причина, вероятно, кроется в неполной отчетности, вызванной задержками в поступлении окружной статистики в центр области.

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

¹ См.: *Бобровников В.О.* Новые эпиграфические данные по истории ислама в северо-западном Дагестане // *Дагестанский лингвистический сборник*. М., 1999. Вып. 6. С. 33.

**Книга регистраций смертей и браков
Андийского сельского суда**

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

.....

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

¹ Здесь и далее зачеркнуто в оригинале.

² В оригинале пропущен порядковый номер записи.

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

Поразительно, как здесь «прыгают» даты и порядковые номера. Составитель таблицы словно издевается над имперским бюрократическим порядком. В советской религиозной статистике еще больше путаницы и нестыковок. Причины этого ясны. С одной стороны, в 1920-е годы была уничтожена дореволюционная статистика. С другой, поменялись нормы и критерии ее составления. В разгар антирелигиозной кампании 1930-х годов мечети стали делить на три категории: «закрытые», «действующие» с зарегистрированными муллами и «незакрытые недействующие» – без оных, подлежащие

закрытию¹. Например, в секретной докладной записке председателя Агульского Райисполкома (РИК) Рамазанова в Дагестанский ЦИК 13 мая 1936 г. приведены «сведения о мечетях, как действующих, так и недействующих... в 22 незакрытых мечетах имеется одного муллы, которые отвечают перед населением, а в остальных мечетах обслуживающего муллы не имеется, а просто верующие гр[ажд]а не ходят в мечеть и исполняют молитвы, каковые (зд. мечети. – В.Б.) мы считаем незакрытыми. А остальные закрытых 15 мечетей, 2 использован под школ и склад...» (сохранены орфография и стиль оригинала)². В докладе Оргбюро Цунтинского отделения Союза воинствующих безбожников 17 февраля 1938 г. дана еще более подробная статистика: «в Цунтинском р[айо]не имеется сорок два мечети, из них работают семь, не закрытые и не работают 20, очин слабо работает девять» (сохранена орфография подлинника)³.

Анализируя эти цифры, нельзя забывать, что они несли не столько информативный, сколько идеологический характер. К составлению сводок привлекали активистов Союза воинствующих безбожников. Как видно из приведенной выше докладной записки, статистика носила секретный характер и предназначалась для органов власти, связанных с общесоюзной «Культурной комиссией», ведавшей с 1929 г. регистрацией всех без исключения религиозных элит, учетом и закрытием религиозных общин на территории СССР. Чтобы наладить регулярную перерегистрацию джамаатов, необходимо было периодически получать с мест сводки. По ним можно было судить об осуществлении принципов социалистического учета религии, а также готовить к закрытию всё новые мечети и медресе, большинство из которых, по удачному выражению одного документа 1936 г., было «разрушено для культурной нужды общества»⁴. Цифры разных

¹ Судя по всему, такое деление составляло особенность Северного Кавказа. В других регионах советского Востока аналогичных случаев обнаружить пока не удалось.

² ЦГА РД. Ф. р-564. Оп. 3. Д. 4. Л. 36, 36об.

³ ЦГА РД. Ф. р-238. Оп. 10. Д. 16. Л. 5.

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

районных сводок нередко противоречили друг другу. Число закрытых мечетей завывшалось, ведь между районами шло социалистическое соревнование по искоренению религии, и администрация каждого желала занять в нем первое место.

Мухаджеры в османских документах из Болгарии

В истории российского Северного Кавказа есть еще одна тема, в которой статистика приобретает политическое звучание. Это массовое переселение в Османскую империю горцев-мусульман, согнанных со своих земель российскими военными властями после окончания в 1859–1864 гг. Кавказской войны. Наибольшие споры вызывает число эмигрантов, или *мухаджиров*, как они называли себя сами, сравнивая с первыми мусульманами, совершившими вместе с пророком Мухаммадом переселение (*хиджра*) из языческой Мекки в Ясриб. По данным председателя Кавказской археографической комиссии А.П. Берже, в 1858–1865 гг., когда размеры эмиграции были наибольшими, Северный Кавказ покинуло 439 194 человека¹. С середины 1860-х гг. по начало XX в. с Кавказа выехало еще около 200 тыс. мухаджиров. Многие исследователи склонны считать эти цифры слишком заниженными. Учитывая массовую смертность среди беженцев от эпидемий и тяжестей пути, турецкий историк Кемаль Карпат оценивает количество мухаджиров, покинувших Россию, в 1,2 миллиона². Выходцы из черкесской диаспоры впадают в крайность, доводя численность мухаджиров до двух миллионов человек.

Все эти данные слишком приблизительные. Во-первых, никакой точной статистики горского населения Северного Кавказа до его окончательного российского завоевания не велось. Для соблюдения условий договора 1860 г. и собственных интересов российская администрация областей долгое время преумень-

¹ Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа // Русская старина. Т. XXXIII. 1882. С. 167.

² Karpat K.H. Ottoman Population 1830–1914. Demographic and Social Characteristics. Madison, 1985. P. 68–79.

шала количество выезжавших за пределы Северного Кавказа эмигрантов. Кроме того, зачастую на целую семью выдавался один паспорт (на главу семьи), и в статистику заносился один человек. К тому же далеко не все архивные документы уцелели. Часть российских архивов была сожжена вместе с Центральным государственным архивом Чечено-Ингушетии в Грозном. Еще большие потери испытали за последние полтора столетия османские архивные хранилища. Нельзя также забывать, что значительная масса мухаджиров (например, участники восстания 1877 г.) переходила границу нелегально, в основном через Главный Кавказский хребет и Закавказье. Размеры нелегальной эмиграции с дореволюционного Северного Кавказа были очень высоки. Что же касается османской статистики, то она не учитывала массовой гибели мухаджиров от голода и болезней в пути и до расселения в Турции.

Интересно, что, несмотря на открытие границ, никто еще не пытался поработать в османских архивах, сравнив статистику обеих стран, вовлеченных, по определению американского историка Марка Пинсона, в «демографическую войну»¹. Конечно, здесь остается языковой барьер – чуть ли не все российские историки, занимающиеся мухаджирами, не владеют ни арабским, ни староосманским языками, на которых велась документация в Турции до 1928 г. В 2008 г. мне представилась возможность начать такого рода работу. Вместе с группой востоковедов из Москвы и Махачкалы я совершил в ноябре поездку в Софию, где хранится мало кому известная крупная коллекция османских документов и рукописей. Попала она в Болгарию случайно. По одной версии, в 1920-е годы ее вывезли из Стамбула два афериста, скупившие документы Центрального архива (*Баиш Векалет Аршиви*) как «макулатуру», вагон которой был отослан ими в Софию и перепродан болгарам². Есть и другая, менее

¹ *Pinson M. Demographic Warfare – an Aspect of Ottoman and Russian Policy, 1854–1866. Ph.D. Dissertation. Cambridge: Harvard University, 1970.*

² *Шенгелия Н.Н. Османские документальные источники о народах Кавказа, хранящиеся в архивах Болгарии // Советское востоковедение. Проблемы и перспективы. М., 1988. С. 140.*

романтическая, версия событий. Как бы то ни было, в Публичной библиотеке им. Кирилла и Мефодия хранится сегодня около 500 000 архивных дел, включая документы бывшей османской администрации Румелии.

Конечно, после одной экспедиции делать какие-то глобальные выводы и подсчеты общего числа эмигрировавших рано. Работа будет продолжена. Но уже сейчас можно сказать, что османские документы из Болгарии опровергают целый ряд укоренившихся в северокавказском нарративе мухаджирства клише. Это касается прежде всего представления, что в Турции эмигранты с Кавказа были брошены на произвол судьбы и гибли десятками тысяч, став жертвами российско-османского «геноцида черкесского народа»¹. Как показывают сохранившиеся в Софии финансовые ведомости османских властей, в разных вилайетах империи в 1850–1880-е годы было налажено снабжение мухажиров хлебом, лекарствами и другими необходимыми для жизни товарами. Казна тратила на это огромные средства. Например, в Сирии весной 1879 г. черкесским мухаджиром, прибывшим в Акру из Табарии в Палестине, раздали в течение двух месяцев 3030 окка и 100 дирхемов хлеба стоимостью 5104 пиастров и 3 пара. В Табарии за три с половиной месяца 1879 г. их содержание обошлось казне в 15 464 пиастра 15 пара². Аналогичные расписки за тот же год дошли от других городов и селений Палестины и Сирии, разных местечек и областей османского Ближнего Востока и Северной Африки³.

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

¹ Касумов А.Х., Касумов Х.А. Геноцид адыгов. Из истории борьбы адыгов за независимость в XIX веке. Нальчик, 1992; Берзег Н. Изгнание черкесов // Россия и Черкесия (вторая половина XVIII – XIX в.). Майкоп, 1995.

² Народна библиотека Св. Кирилл и Методий. Ориенталски отдел. Ф. 280Ар. Акра. № 13, 29. См. также Ф. 283Ар. № 55.

³ Там же. Ф. 283Ар. ал-Кудс (Иерусалим). № 54, 56; Ф. 286Ар. Тараблус аш-Ша'м. № 61; Ф. 287Ар. Халаб. № 11, 12, 43 и др.

своего рода буфер империи в провинциях, где мусульмане составляли меньшинство. Но после ряда проигранных войн по условиям мирных договоров Турции с Россией и западными великими державами мухаджиры вынужденно покинули добившиеся независимости Балканы, переехав вместе с османскими войсками и чиновниками на Ближний Восток, где основали черкесские поселения на территории Сирии, Иордании, Израиля. Отдельные иммигранты перебрались оттуда в Северную Африку. Некоторые поселились даже в Аравии. Хиджаз с двумя священными для мусульман городами (ал-Хараман) служил предлогом выехать из России в Турцию, ведь многие мухаджиры уехали по паспортам паломников-хаджи. Поэтому немало документов о мухаджирах хранится в фондах вилайетов Сирии (287Ар.) и Западной Триполитании (277Ар.), Хиджаза (278Ар.). Среди османских чиновников Мекки и Иерусалима попадались выходцы из Дагестана и с Кавказа, легко узнаваемые по их «фамилиям» (*нисбам*) ад-Дагистани и ал-Чаркиси¹.

Конечно, как и в России, чиновники в Турции воровали. Не все средства дошли до мухаджиров, о чем свидетельствуют жалобы, которые можно найти и в османских документах Софии². Среди мухаджиров никогда не было имущественного и социального равенства. Субсидии от османских властей порой существенно различались. Наиболее крупные денежные и продовольственные пособия в последней четверти XIX в. получали дагестанские суфии, сумевшие завоевать расположение султана Абдул-Хамида II, вообще благоволившего к суфизму, и некоторых высших сановников империи в Стамбуле и в арабских вилайетах. Из таких людей в одном из писем болгарской коллекции упомянут некий шейх Абдаллах ибн ал-Хусайн Дагистани, который вел свой род от пророка Мухаммада и потому носил почетный титул сайида. В 1879 г. он жил в Мекке, получая от правительства ежемесячную пенсию в 250 реалов (рийали куруш)³.

¹ Там же. Ф. 278Ар. Хиджаз. № 72, 104.

² Там же. Ф. 172Ар. Мачин. № 1.

³ Там же. Ф. 278Ар. Хиджаз. № 162.

Шейх Абдаллах Дагистани принадлежал к числу мухаджиров, в которых привыкли видеть османских агентов. Перебравшись на арабский Ближний Восток, он поддерживал со своими последователями (*муридами*) в Дагестане оживленную переписку, передавая письма к ним с дагестанскими паломниками, возвращавшимися на родину. В них он, как и оставшийся в Дагестане его более известный современник шейх Абд ар-Рахман ас-Сугури, призывал мусульман совершить хиджру, бежать с российского Кавказа в османскую Турцию. О содержании этих писем известно из их копий в частных библиотеках, а также отдельных документов государственных архивов, сообщающих о перехваченных письмах такого рода¹. Пропаганда суфиев, несомненно, сыграла свою роль в истории мухаджирского движения. Однако называть их османскими агентами, а переписку с последователями «воззваниями», как это делает большинство отечественных исследователей², вряд ли справедливо. Тот же Абдаллах из Дагестана получал пенсию не за пропаганду мухаджирства, а за свои заслуги в суфизме. Не следует переносить в исследование оценки, если не сами формулировки российских архивных источников, отразивших характерные в периоды войн России с Турцией страхи пантюркизма и шпиономанию.

Переписка мухаджиров позволяет поднять вопрос о значении переводов в архивных источниках дореволюционного и раннего советского времени. Уже говорилось об игнорировании историками-русистами восточных источников, позволяющих услышать голос российских мусульман. Проблема эта имеет и другую сторону, на которой я хотел бы остановиться в завершение статьи. В архивах встречаются многоязычные тексты, примеры чему можно видеть и среди разобранных выше дел. Так, в арабских финансовых ведомостях с османского Ближнего Востока и из Северной Африки резолюции вышестоящих властей написаны на староосманском. В Записке

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

² См., например: Эмиграция дагестанцев в Османскую империю. Сборник документов и материалов / сост. А.М. Магомеддадаев. Кн. I. Махачкала, 2000.

1841 г. жандармский офицер Юрьев не только поправил русский слог Якова Шарданова, но и с грехом пополам передал по-русски арабские понятия Корана и других исламских нормативных текстов, хорошо знакомый его кабардинскому соавтору. Наконец, интересно отметить, что, сводя воедино метрики сельских джамаатов, писари окружных администраций переводили их с арабского на русский, меняя арабскую систему имен на тюркскую при помощи отчеств на *-оглы* («-вич») и *-кызы* («-вна»), поскольку кумыкский и азербайджанский играли в Дагестане XIX – первой трети XX в. роль своеобразного *lingua franca*.

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

Чтобы образованные мусульмане смогли понять закон и довести его до сведения неграмотных односельчан, «Проект положения» был переведен на арабский и отпечатан литогра-

фическим способом в Темир-Хан-Шуре¹. Только через тридцать лет в той же типографии вышел параллельный русский и арабский текст постановления. Роль военно-народного управления среди реформ на Северном Кавказе сопоставима со значением крестьянской реформы во внутренних губерниях России. Новая система власти апеллировала прежде всего к народу (под которым здесь понимались в основном горцы), ища опору реформ в народных обычаях и общине. Власти попытались сгладить различия между общинниками, рабами и горской знатью. В сельскую общину допускались лишь свободные общинники (*уздени*) и уравненные с ними в правах рабы, освобожденные к 1867–1868 гг., принадлежащие к одному джамаату. Было бы крайне интересно проследить, каковы были установки перевода, какие военные переводчики занимались им, как повлияли на них ключевые понятия этнографии XIX в., например «поземельная община», переведенная на арабский как *джама'ат ал-карйа*. К сожалению, пока такой работы никто не проводил.

Проблемы перевода антисоветских текстов 1930-х годов

Кроме переводов концептуальных нормативных текстов с языка высшей имперской власти на язык туземной мусульманской элиты, имелись и обратные переводы, целью которых было довести до сведения властей мнение о них мусульманских подданных, и, если оно носило антиправительственный характер, определить меру наказания за него. Я уже говорил про переводы «воззваний» суфиев-мухаджиров последней четверти XIX – начала XX в. Времена тогда были относительно мягкие, и случалось, что дагестанцев, привозивших из-за границы письма и трактаты суфийских наставников, миловали, если оказывалось, что сочинения эти оставляют в стороне российскую политику, обсуждая отвлеченные суфийские практики (*зикра*, *хатмов*, *рабиты* и проч.) и правила поведения муридов в брат-

¹ Хазихи кава'ид фи байан джама'ат кура вилайат ад-Дагистан ва фи тадбир умури-хим ва-л-хукук ал-ваджиба 'ала ахали ал-кура ли-л-фадишахиййа ва ли-л-джама'а. Темир-Хан-Шура, 1868.

стве. Так случилось, в частности, с Исой Мусаевым из Аксая, сначала арестованным в Терской области в 1912 г. за пропаганду «учения тариката» и приговоренного за это к бессрочной ссылке во внутренние губернии России. Однако после перевода на русский язык найденных у него бумаг отношением наместника кавказского графа И.И. Воронцова-Дашкова было решено освободить Ису от несения незаслуженного наказания¹.

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

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

¹ ЦГА РД, Ф. п-8. Оп. 1. Д. 10. Л. 4.

Положения другой «листочка» дальше от оригинала. Они были явно «переведены» на антирелигиозный советский язык того времени. Судный день (йаум ад-дин) превратился в нем в «приближение... конца» советской власти. Его признаками названы «создание... колхозов, артелей», «повышение правоспособности девушек», «запрещение торговли», «открытие ясель». В аварском оригинале, как можно догадаться, говорилось, что советская власть запрещает разрешенное шариатом (халал) и разрешает запретное (харам). Возможно все же, что оба текста вышли из суфийских кругов. В пользу такого предположения говорят близкие к ним по форме и содержанию арабские эпиграфы, обнаруженные мной в 1995 г. на мавзолее упомянутого в деле шейха Хусейна ибн Пир-Мухаммада из Хуштада. Первая, высеченная 4 раби' ас-сани 1354 (6 июля 1934) г., называет его «знаменитым шейхом, совершенным наставником и учителем накшбандийского тариката, страдальцем,... умершим мучеником (шахидан) в заточении... в 1349 (1930–31) году». Слева от нее под стеклом тушью на ватмане написана эпиграфия его сына Абдуллаха, скончавшегося 1 зу-л-хиджжа 1360 (20 декабря 1941) г., «скрываясь... от неверующих и лицемеров, убивающих ученых и святых (ал-'улама' ва-л-аулийа') и расхищающих их добро».

С мавзолеем накшбандийских шейхов в с. Хуштада Цумадинского района связан обширный пласт местных устных преданий, прославляющих высокую религиозность горцев, их верность исламу. Он воплощает для хуштадинцев местные исламские традиции. Хуштадинцы любят рассказывать не столько про деятельность Хусейна, сколько про его гибель. Говорят, что в разгар коллективизации его арестовали и отвезли в Махачкалу. Изъятую при аресте арабскую библиотеку целый день жгли в райцентре. Хуштадинцы выкрали тело шейха. Переломив ему хребет, его в мешке привезли в селение, где тайно похоронили. Бежавший из ссылки в Казахстане сын погибшего Абдулла пробрался на родину и до смерти жил на подношения хуштадинцев, скрываясь от властей в землянке-худжра в горах над селением. После Абдуллы имамом в Хуштаде был сначала Сайпулла (ум. 1972), а затем его ученик и бывший муэдзин (будун) Шерапутдин

(ум. 1995). Мне с гордостью поведали, что только благодаря самоотверженности этих имамов джума-мечеть селения ни разу не закрывалась в годы советских гонений. До 1989 г. она оставалась единственной легально действующей мечетью всего Цумадинского района¹.

* * *

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

¹ Подробнее об этом см.: В.О. Бобровников. Археология строительства исламских традиций в дагестанском колхозе // *Ab imperio* (Казань), 2004, № 3. С. 574–575.

КОЛОНИАЛИЗМ И МУСУЛЬМАНСКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ

Бахтияр Бабаджанов

АНДИЖАНСКОЕ ВОССТАНИЕ 1898 ГОДА И «МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОПРОС» В ТУРКЕСТАНЕ (ВЗГЛЯДЫ «КОЛОНИЗАТОРОВ» И «КОЛОНИЗИРОВАННЫХ»)¹

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

¹ Статья написана в рамках проекта “Islamic Area Studies” Tokyo University (координатор – проф. Н. Komatsu), а также программы автора по фонду “Fulbright” (Indiana University). Выражаю благодарность С.Н. Абашину, сделавшему мне интересные замечания в ходе работы над статьей, а также анонимному рецензенту *AI* и редакции за полезные советы и вопросы.

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

Эти события уже становились предметом обсуждения ряда исследователей, обращавших внимание преимущественно на их хронологию, «суфийскую составляющую» в «организации» Дукчи Ишана, возможные связи ее с «Великой Портой» и т.п.¹ Меньше внимания обращалось на непосредственную связь «андижанских событий» с усилением нового витка обсуждения так называемого «мусульманского вопроса», т.е. исламской политикой не только в Туркестане, но и во всей Российской империи.

В этой статье мне хотелось бы представить реакцию на Андижанское восстание русских экспертов и политиков, особенно тех, кто работал в тогдашнем Туркестане и по-своему стимулировал новый виток обсуждения «мусульманского вопроса»

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

в связи с восстанием¹. Эта проблема также тесно связана с историографическими и методологическими спорами о колониализме, русском «ориентализме», о статусе «русских экспертов», об их попытках ассимиляции и вовлечения «туземцев» в «цивилизационное пространство» империи. Во всяком случае, личные и порой достаточно доверительные отношения между «жителями края», работавшими в русском Туркестане, и некоторыми представителями местной религиозной аристократии и интеллигенции вносят серьезные коррективы в широко обсуждаемые вопросы о статусе русского колониального эксперта и о специфике «русского ориентализма», заставляя прибегать к более сложным концептам, чем те, которые предлагают некоторые исследователи². Тем не менее, немного забегаая вперед, заметим, что, несмотря на стремление ряда русских экспертов

¹ См., напр. *Daniel Brower. Turkestan and the Fate of the Russian Empire.* London and New York, 2003. Pp. 88–10; *Robert D. Grews. For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia.* London, 2006. Pp. 287–289, 343–347. *Hisao Komatsu. Dar al-Islam under Russian Rule.* Pp. 9–18.

² См. дискуссию по этому вопросу, начавшуюся после публикации статьи Натаниэля Найта по поводу возможности применения концепции «ориентализма» Эдварда Саида к Российской империи (*Nathaniel Knight. Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // Slavic Review.* 2000. Vol. 59. Pp. 74–100). На эту статью отреагировал Адеб Халид (*Adeeb Khalid. Russian History and the Debate over Orientalism // Kritika.* 2000. Vol. 4. Pp. 691–699), доказывая на примере деятельности знаменитого Н. Остроумова правомерность применения саидовской концепции к российскому материалу. В этом же номере журнала «Kritika» опубликован ответ Найта Халиду (*On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid // Kritika.* 2000. Vol. 4. Pp. 701–715) и комментарий Марии Тодоровой (*Maria Todorova. Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid // Kritika.* 2000. Vol. 4. Pp. 717–727). Позже российский исследователь С.Н. Абашин предложил более взвешенные подходы к оценке колониальной истории Туркестана и особенно статуса «ориенталиста-эксперта», работающего на колониальные власти. *С.Н. Абашин. В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...».* Кризис ориентализма в Российской империи? // *Азиатская Россия: люди и структуры империи. Сборник научных статей к 50-летию профессора А.В. Ремнёва / под ред. Н. Г. Суворовой.* Омск, 2005. С. 44–46.

(как, например, В.П. Наливкина¹) преодолеть отчужденность автотонного населения, большинству из них это не удалось.

С «мусульманским вопросом» и особенно с попытками культурной/ цивилизаторской ассимиляции мусульман непосредственно связана другая проблема – отношение к колонизаторам местного населения, степень отчужденности которого от имперской власти, особенно в первые годы после завоевания края, была чрезвычайно глубокой. Эта отчужденность едва ли могла быть преодолена так быстро, как того желали эксперты. Либеральная позиция части экспертного сообщества не стала доминантой в общей колониальной политике на юге Российской империи. Во всяком случае, «русский взгляд» на колонизируемое общество и русский «ориентализм» изучаются довольно активно, и здесь наработок намного больше², чем в сфере изучения встречного взгляда с Юга («Востока»). Это побуждает нас включить в настоящую статью вынужденно краткий обзор и анализ «взгляда колонизируемых» на «колонизаторов». Они по-разному понимали формы своего взаимодействия, воспринимая друг друга с точки зрения собственных культурных и/или религиозных традиций. В первую очередь это касается богословов из кругов так называемых традиционалистов-консерваторов (к которым вполне можно отнести и Дукчи Ишана), крайне отрицательно воспринимавших «смешение с русскими/ неверными». Особенности такого «взгляда с Юга (“Востока”）」 можно обнаружить в произведениях местных традиционалистов-консерваторов, в том числе и в сочинении лидера Андижанского восстания Дукчи Ишана. Уместно остановиться и на взглядах тех местных авторов, кто осудил Дукчи Ишана, нарушившего «фетву мусульман с Белым царем».

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

¹ Там же. С. 47–56.

² См. достаточно краткий, но содержательный анализ западной литературы за последние 10 лет по этому вопросу: А. Миллер. Российская империя, ориентализм и процессы формирования наций в Поволжье // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 393–406.

Алексеем Миллером. В настоящей статье «ситуационный подход» позволяет преодолеть эссенциализм в оценках исторических феноменов и влияние распространенных сегодня национальных нарративов¹.

«Тайный заговор... обласканных русской властью мусульман»

В большинстве выступлений недовольных масс в Туркестане периода колонизации прямые политические требования были достаточно редким явлением. Однако восстание под руководством Дукчи Ишана, конечно же, носило политический характер, хотя его участники руководствовались разными соображениями. В то же время местные народы и особенно интеллигенция (включая Бухарское и Хорезмское ханства) могли делать и вполне осознанный политический выбор, в том числе и очевидно антиколониальный². Наибольшую активность в этом смысле проявили разного рода реформаторы, особенно (условно)

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

² Достаточно вспомнить Ахмада Даниша, дамулла Икрамча, Садр-и Дийа (Зийа), ставших фактически предтечами движения младобухарцев. Менее исследованным периодом в этом отношении остается последняя четверть XIX в. в Хорезме, где появление движения младохивинцев сложно объяснить внутренней политической эволюцией, а скорее – внешним влиянием.

левые – джадиды, и позже, в ходе двух последних русских революций, их оппоненты, т.н. «кадимисты»¹.

До Андижанского восстания политика колониальной администрации в «мусульманском вопросе» была ориентирована на отказ от прямого вмешательства «в духовные дела магометан». Эта линия, позднее охарактеризованная как «политика игнорирования деятельности мусульманских духовно-образовательных учреждений», сформировалась при первом генерал-губернаторе Туркестана К. П. фон Кауфмане (1867–1882). Позиция Кауфмана трактовалась в том смысле, что он надеялся на естественное и постепенное отмирание мусульманских институтов как «нерациональных». Оценки кауфманской политики игнорирования, данные в свое время М.А. Терентьевым, Н.П. Остроумовым, а затем повторенные В.В. Бартольдом², исходили из того, что Кауфман пытался таким образом придать некоторую секулярность повседневной жизни местных мусульман³. Однако прямых доказательств стремления Кауфмана к «секуляризации» пока еще никто не привел. Скорее всего, будучи трезвым и прагматичным политиком, он руководствовался более актуальными на то время целями «замирения и устройства края», не ставя других перспективных задач.

Во всяком случае, политики «игнорирования ислама», исключавшей грубое вмешательство в духовные дела местных мусульман, удавалось придерживаться практически до революции 1917 г. (если не считать некоторых эксцессов)⁴. Однако

¹ Наиболее обстоятельное исследование в этой области (независимо от высказывающихся в нем конкретных оценок), появившееся за последние годы, принадлежит профессору С. Агзамходжаеву (*С. Агзамходжаев. История туркестанской автономии (Туркистон мухторияти)*. Ташкент, 2006 (там же представлены основные источники).

² В.В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. II. Ч. 1. Москва, 1966. С. 297–298.

³ Adeeb Khalid. *The Politiques of Muslim Cultural Reforme: Jadidism in Central Asia*. Berkeley. 1998. Pp. 50–61; Brower. *Turkestan*. Pp. 113–117.

⁴ Имеются в виду предложения отказаться от «политики игнорирования», что вызвало обширную переписку колониальных властей с властями в метрополии (см. часть этой переписки на сайте <https://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de>. Последнее посещение 16 сентября 2008).

Андижанское восстание побудило большинство местных экспертов и представителей высшего эшелона власти в губернаторстве поставить вопрос об отказе от этой политики. Они выступили за более жесткий контроль, особенно за образовательными учреждениями, вакуфным имуществом¹, духовными управлениями и т.п.

Именно подобная реакция заставляет рассматривать Андижанское восстание как акт политический, пусть и локальный, и очевидно направленный против колониальных властей². И именно так оно было воспринято местной колониальной администрацией и властью в метрополии. Об этом свидетельствует целый поток публикаций в русской прессе, последовавших как реакция, иногда крайне агрессивная, на Андижанское восстание. В этих публикациях дискуссия о «мусульманском (магометанском) вопросе» и «дервишизме» получила новый импульс³.

Свое отрицательное отношение к «политике игнорирования духовных дел мусульман России» высказывал и такой эксперт, как Н.П. Остроумов (*Н. Остроумов. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае (Хронологическая справка) // Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя и устроителя Туркестанского края генерал-адъютанта К. П. фон-Кауфмана I-го. Москва, 1910. С. 139–160*). О политике «игнорирования ислама» см. также: *С.Г. Рыбаков. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман России (1917) // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2001. С. 293–297*.

¹ *Вақф/waqf* (от арабского «*в-к-ф*» – остановить) – юридический термин, означающий приостановку права на частное имущество в пользу богоугодного сооружения, или иные благотворительные дела.

² И это несмотря на то, что идеологическое оформление восстания оставалось религиозным. Апелляции к турецкому султану (в качестве «Халифа мусульман») носили второстепенный и нечеткий характер. Особенно интересен тот факт, что перед самым выступлением Дукчи Ишан по старой традиции был «поднят в ханы», что еще ярче обозначило политическую подоплеку восстания.

³ В своей статье я уже останавливался на «суфийской составляющей» Андижанского восстания. См.: *Babadžanov. Dükči İřān und Aufstand von Andižan 1898. S. 190–191*. Мне кажется, что неуместно говорить об Андижанском восстании как о «суфийском движении»,

Реакция колониальной администрации Туркестана нашла отражение во «Всепогоднейшем докладе», подписанном тогдашним генерал-губернатором Туркестана С.М. Духовским (март 1898 – 1901)¹. Восстание в нем представлялось как «тайный заговор... обласканных русской властью мусульман», и высказывалось предположение, что «попытки среди мусульман к восстаниям, подобным андижанскому, возможны и в будущем»². В целом доклад являл собой своеобразную квинтэссенцию противоречивых позиций по отношению к «мусульманскому вопросу», характерных для так называемых практических исламоведов (экспертов), непосредственно составлявших этот документ. Они вложили в него свои собственные наблюдения, знания и особенно – страхи и опасения³. Конечно, их взгляды так или иначе влияли на формирование позиции политиков, военных и представителей административной системы – как в колонии, так и в метрополии.

учитывая те серьезные трансформации, которые имели место в суфизме. Ясно, что обсуждение Андижанского восстания как «дервишеского газавата», да еще и уподобление его восстанию Шамиля в Чечне (совершенно несравнимые по масштабам и организации выступления!) было инициировано в упоминаемых здесь документах, в работах местных русских ориенталистов, что ввело в заблуждение даже такого искушенного исследователя, как В.В. Бартольд, который неожиданно заявил об ишанах как о «главных врагах русской власти» (*Бартольд. История культурной жизни. С. 273–274*). Сравните: *Grews. For Prophet and Tsar. Pp. 288–289*.

¹ Всепогоднейший доклад Туркестанского генерал-губернатора от инфантерии Духовского «Ислам в Туркестане». Ташкент, 1899 год // Императорская Россия и мусульманский мир / Сост. Д. Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 142–178.

² Там же. С. 142–143.

³ Как предполагают публикаторы доклада А.Ю. Арапов и Е.И. Ларина, в его подготовке важную роль играл выдающийся этнограф и знаток местного края В.П. Наливкин (*Там же. Предисловие. С. 139–140*). Нам кажется, что не меньшее участие в составлении «исследовательской» части доклада, особенно в том, что касается образовательных учреждений, мог принимать Н.П. Остроумов. Части документа, касающиеся «туземного образования», явно заимствованы из его публикаций (наряду с идеями В.П. Наливкина). *Н. Остроумов. Колебания во взглядах. С. 139–160*. Так или иначе, вопрос об авторах документа остается открытым.

Представленное в документе отношение к «мусульманам», «исламу и туземцам» отличала двойственность. С одной стороны, в докладе шла речь об «отеческой заботе» – в тогдашнем, скорее политическом и просветительском, понимании – о мусульманской «массе желаемых сынов», об искреннем стремлении уничтожить существующие между русскими и местным населением «стены и пропасти» (с. 162). С другой – ислам воспринимался как «безусловно враждебный христианской культуре», исключая «всякую возможность полного нравственного ассимилирования с нами нынешних подданных мусульман» (с. 155; курсив мой. – Б.Б.). Это резкое отчуждение и определило основное направление предлагавшейся мусульманской политики: силовое давление, сочетаемое с идеей «нравственной/культурной ассимиляции» через образовательные учреждения колониальной администрации – прежде всего русско-туземные школы¹. Относительно силового давления на мусульман характерна следующая фраза из документа: «Туркестанские туземцы, в течение многих веков привыкшие к необузданному самовластию их бывших правителей... привыкли уважать грубую силу» (С. 155). Исходя из этого посыла, в документе настойчиво предлагалось демонстрировать местному населению неизменную готовность погасить «любое

¹ Об опыте организации русско-туземных школ в Волго-Уральском регионе см.: *Robert P. Geraci. Window to the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, NY, 2001. Pp. 116–158.* Исследователь полагает, что эти школы (по крайней мере, в момент руководства ими знаменитого тюрколога В.В. Радлова) были объектами не столько русификации и христианизации, сколько инструментами воспитания гражданственности и секуляризации (С. 157). С. Абашин (со ссылкой на эту же работу Geraci) полагает, что «Политика устройства русско-туземных школ в Туркестане явно переключалась с политикой устройства русско-татарских школ» (С. Абашин. В. П. Наливкин. С. 77, прим. 87). Однако программы туркестанских русско-туземных школ (как в русском Туркестане, так и в ханствах) разительно отличалась от татарских. С целью привлечения в них детей местных мусульман, как того хотел Н. Остроумов, в программах этих школ основное место занимал русский язык, а позже – основы религиозных (исламских) наук. Идеи же гражданственности и тем более секулярности не оглашались вообще (S. Sulaymonov. *Russtuzem maktablari va ularning o'quv dasturlari. Magistrlik malakaviy ish / Автореферат магистерской диссертации. Ташкент, 2001. С. 20–34).*

недовольство» с помощью регулярных войск царской армии как наиболее эффективного средства усмирения.

Что же касается «культурной ассимиляции туземного населения», то «Всеподданнейший доклад» содержал сетования по поводу неуспешности этой программы и констатировал приверженность мусульман своим традиционным учебным заведениям и духовным авторитетам: «Русская администрация имеет в своем распоряжении самые ничтожные средства для культурной борьбы с мусульманством, для ослабления того влияния, которое оказывают... мусульманские школы, казии, ишаны и проч.» (с. 154). Доклад и прочие документы, исходившие из туркестанской администрации, предлагали развивать так называемое русско-туземное образование, а также легитимировать гражданские суды, уже функционировавшие в других районах империи, в мусульманской среде. При этом местные эксперты с нескрываемой досадой писали о ничтожном количестве «русско-туземных» школ и явном преобладании мусульманских учебных заведений, которые, по их представлениям, распространяли «фанатизм и мракобесие»¹.

Помимо «Всеподданнейшего доклада», под влиянием Андижанского восстания в администрации С.М. Духовского был составлен пакет секретных документов под названием «Общий свод комиссии по вопросу мусульманского Духовного управления в Туркестанском крае» с Приложениями². К своду прилагалась сопроводительная Записка Главного штаба Военного министерства (Азиатской части), содержавшая новую редакцию некоторых статей положения «Об устройстве управления духовными делами мусульман Туркестана» (взамен редакции 1886 г.). Из Проектов Свода и Записки становится ясно, что Андижанское восстание стимулировало споры о правомерности политики

¹ Доклад. С. 154, 156, 163. *Н. Остроумов*. Колебания во взглядах. С. 151. О «правильном образовании» (в русском понимании) среди туземцев говорил и С.Ю. Витте, более трезво оценивший собственно Андижанское восстание и мероприятия государства по «мусульманскому вопросу» (см. ниже).

² Общий свод комиссии по вопросу мусульманского Духовного управления в Туркестанском крае // Императорская Россия / Сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 201–221.

«игнорирования ислама русской администрацией» и о формах «надзора за духовными делами мусульман»¹.

В «Общем своде» колониальная администрация Туркестана настаивала на решительном отказе от прежней политики «невмешательства в духовные дела мусульман Туркестана». Ее эксперты внесли соответствующие поправки и дополнения в «Положение по управлению Туркестанским краем», выработанное ранее Комиссией графа Игнатьева. Прежде всего, жившие и работавшие на южных окраинах империи эксперты возражали против предложения создать в Туркестане Духовное управление по типу Уфимского или Кавказского. Авторы поправок считали, что имперская власть в Туркестане не нуждается в посредничестве мусульманской элиты в лице муфтиев и что Духовное управление должно находиться под непосредственным контролем военной и гражданской администрации, которая бы санкционировала назначение мулл, открытие мечетей, медресе, мактабов и надзирала за вакуфным имуществом. По мнению составителей Записок и их комментаторов из Военного министерства, создание в России Духовных управлений с правами «управления своими духовными делами» консолидировало до того «разрозненных мусульман»² и стимулировало их развитие «еще более в мусульманском духе», создав «искусственные условия [для] еще большего сплочения магометан». Учреждение такого же Духовного управления в Туркестане лишит российское государство возможности борьбы против «убежденных магометан», создаст непреодолимую стену, «через которую трудно будет проникнуть русской культуре, идеям ассимиляции» и т.д.³ В результате неправильной политики империи в «мусуль-

¹ Общий свод. С. 194–204.

² Во время «административного упорядочивания» в киргизской/казахской степи у колониальной администрации возникли такие же опасения относительно возможного «соединения большого рода под властью одного начальника» (В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 277). Эта устойчивая фобия «нежелательного единения» объектов колонизации – характерная черта российской имперской политики.

³ Общий свод. С. 195, 202–205. В упомянутом докладе генерала Духовского Духовные управления мусульман империи обвинялись в «антирусской и антихристианской пропаганде» (Доклад. С. 147–148).

манском вопросе», с тревогой отмечали составители документов, «обращение мусульман к христианству стало явлением исключительным, а возвращение к мусульманству некогда отпавших от него – довольно общим»¹.

Другой вопрос, сильно беспокоивший туркестанских экспертов, военных и администрацию, касался исламизации татарскими муллами кочевых и особенно оседлых киргизов (предков современных казахов и киргизов)². Киргизы рассматривались как наиболее удобный объект ассимиляции, поскольку оставались «индифферентными в делах религии»³. Представление о «слабой исламизации» казахов и киргизов, тиражируемое и многими современными исследователями, требует пересмотра. Сложно вести речь о «слабой религиозности» кочевников, у которых, совершенно очевидно, были собственные представления о религии: они оставались верны устоявшимся в их среде религиозным представлениям и ритуалам, как бы мы их ни называли – «шаманизмом», «доисламскими реликтами» и проч. При этом они считали себя мусульманами⁴. Пресловутую «индифферентность киргиз и казахов в делах религии» пытались на протяжении значительного количества лет использовать русские миссионеры, активно распространявшие свое влияние в Степи при поддержке

¹ Там же. С. 202. Речь в документе идет, видимо, об «отпадении» (повторной исламизации) крещеных татар. См.: *И. Загидуллин. Причины отпадения старокрещеных татар Среднего Поволжья в мусульманство в XIX в. // Ислам в татарском мире: история и современность / Сб. ст. под ред. С.А. Дюдуаньона, Д. Исхакова, Р. Мухаметшина. Казань, 1997. С. 34–56 (там же библиография).*

² *Ален Франк. Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII–XIX веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи / сб. ст. под ред. Р. Хакимова и Р. Мухаметшина. Казань, 1993. С. 124–132. О татарском влиянии в Степи русские ориенталисты говорили еще до завоевания Туркестана и протектората над Бухарским и Хорезмским ханствами (Wayne Dowler. Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalists, 1860–1917. Toronto, 2001. Pp. 27–28).*

³ Общий свод. С. 202–203. Та же мысль в похожих фразах сформулирована в докладе генерала Духовского. Доклад. С. 152.

⁴ Большинство местных богословов принимали известную формулу, согласно которой с момента «признания языком» (*икрār би-л-лисан*) человек считается мусульманином.

ряда государственных деятелей метрополии (например, Обер-Прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева)¹. Правда, миссионерское движение не увенчалось массовой христианизацией и русификацией казахов и киргизов, равно как и усилия татарских мулл не привели к серьезному изменению форм религиозности Степи.

Вернемся, однако, к разбираемым документам. Их публикаторы (А.Ю. Арапов и Е.И. Ларина) полагают, что и Доклад С.М. Духовского, и Записки Комиссии («Общий свод») были положены «под сукно» и не имели никаких практических последствий². Видимо, такая оценка в целом соответствует истине. Силовой политике в отношении так называемых мусульманских окраин противостояли достаточно авторитетные государственные деятели, вроде тогдашнего министра финансов С.Ю. Витте³. Витте, в частности, назвал позицию генерала Духовского крайней и обвинил его в «отрицательном отношении к мусульманству», отметив, что андижанские события вызвали к жизни призрак панисламизма⁴.

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

¹ *Ефрем Елисеев*. Записки миссионера Буконского стана Киргизской миссии за 1892–1899 гг. Санкт-Петербург, 1900. Характерно начало книги: «В 1881 г., когда еще магометанство, как черная туча, сплошь и рядом покрывало киргизскую степь, а... татары, ...сарты, персиане и арабы, как хищные коршуны, терзали степных киргиз... на окраине русского государства, ...указом Святейшего Синода была открыта противомусульманская Киргизская духовная миссия» (С. 4).

² Доклад. С. 141; Общий свод. С. 193.

³ Записка С.Ю. Витте по мусульманскому вопросу, 1900 г. // Императорская Россия / сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 242–261. По замечанию составителя, в создании документа принимали участие эксперты, хорошо осведомленные в вопросах ислама и знакомые с положением в мусульманской среде Российской империи. (Там же. Предисловие. С. 242).

⁴ Там же. С. 253–255.

**Цивилизаторская миссия и «исламская угроза»
(«...выступления, подобные андижанскому,
возможны и в будущем»)**

Заметим, что первый всплеск идеи цивилизаторской миссии (в виде массы публикаций «о великой миссии России в Туркестане» в научно-популярной и популярной периодической печати) был связан с обоснованием ликвидации Кокандского ханства (1876 г.)¹. Именно тогда активно обсуждалась, условно говоря, формула колонизации как миссии, как «цивилизаторского блага» для покоренных народов².

Для военных и политиков русского Туркестана риторика «просвещения и цивилизаторства» оставалась, по всей видимости, лишь необходимым антуражем, маскировавшим вполне прагматичные цели «покорения окраин». По словам С. Горшениной, цивилизаторская миссия стала средством «политической легитимации» завоевания³. Во времена первого «устроителя края» К.П. Кауфмана риторика миссии вошла в политический и даже военный лексикон наряду с такими терминами, как «замирение», «завоевание» и «продвижение». При нем идея российской имперской миссии стала влиятельным политическим фактором, Кауфман даже инициировал и финансировал ради этой цели ряд архивных проектов⁴.

¹ См., например: Кокан(д)ское ханство // Грамотей. 1876. № 3. С. 55–67 (редакционная статья).

² Так, напр., один из анонимных авторов (возможно, из военно-политических кругов) того времени, пытаясь доказать правомерность ликвидации Кокандского ханства, писал: «Поэтому желательно, чтобы сила послужила действительному (с)охранению наших владений [в Средней Азии], что возможно только тогда, когда в эти... степи проникнет европейская культура, если сила найдет себе освящение в цивилизации, для которой она будет служить только охранительницею. ... [Русский народ] обладает свойством осваивать и притягивать [к] себе чуждые народности, по крайней мере те, которые стоят ниже его на ступенях просвещения» (курсив мой. – Б.Б.). Конец Кокандского ханства // Санкт-Петербургские ведомости. 1875. № 224. С. 2.

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

⁴ С. Горшенина. Крупнейшие проекты. С. 291–354.

Со временем эта риторическая и политическая работа действительно сформировала у властей и экспертов в Туркестане ощущение собственной «высокой цивилизаторской/просвещенческой миссии», пусть даже эта миссия реализовывалась с помощью силы или вопреки желанию местных народов. Вариации на темы цивилизаторской миссии оставались своеобразным ориентиром для многих русских исследователей края, включая Н.П. Остроумова (1846–1930) и отчасти В.П. Наливкина (1852–1918), хотя позиция последнего радикально менялась в зависимости от множества обстоятельств, в том числе и личного порядка¹. Н.П. Остроумов действительно приложил немало усилий для «образования туземцев» – конечно, согласно той модели, которую разделял он сам и его единомышленники².

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

Более трезвую оценку как самого восстания, так и масштабов «исламской угрозы», как представляется, предложил С.Ю. Витте, мнение которого, возможно, сформулировали представители Санкт-Петербургской школы востоковедения³.

¹ См. подробнее: С.Н. Абашин. В.П. Наливкин. С. 43–96.

² Об Н. Остроумове как «эксперте-ориенталисте» в контексте русского «ориентализма» и колониализма см.: *Halid. Russian History*. Pp. 691–699. См. также: И.Л. Алексеев. Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сборник русского исторического общества. 2002. № 5 (153). С. 89–95.

³ Я совершенно согласен с Н. Найтом, заметившим, что не стоит смешивать «русский ориентализм» и востоковедение (*Night. On Russian Orientalism*. P. 712). Но из этого, очевидно, не следует, что востоковеды в принципе выступали против колониальной политики.

В упоминавшейся выше «Записке» Андижанское восстание и аналогичные выступления оценивались как «мелкие вспышки религиозного фанатизма», которые «едва ли правильно было бы принимать в расчет в смысле характеристики отношений всего мусульманства к русской власти: возмущения на почве невежества... случались и среди коренного русского населения»¹. Витте также справедливо полагал, что предложенные С.М. Духовским мероприятия могут породить неприязненное отношение к России не только в Туркестане, но и во всем мусульманском мире². С его точки зрения, крайнюю позицию занимал не столько непосредственно С.М. Духовской³, сколько те, кто готовил подписанные им документы, т.е. местные эксперты. Их состав частично совпадал с составом авторов знаменитого тогда «Сборника материалов по мусульманству»⁴.

Другой, менее известный, пример критики радикализации политики империи в «мусульманском вопросе» связан с «Докладом» мусульманского офицера на царской службе Абдулазиза Давлетшина (мусульманское имя – ‘Абд ал-‘Азиз Давлат-шāх)⁵. Автор, тогда еще капитан, достаточно прозрачно намекал на то, что призрак андижанских событий стал причиной односторонних оценок ислама и мусульман. А. Давлетшин, между прочим, открыто признавал «рутинность и косность» большинства му-

¹ Записка С.Ю. Витте по мусульманскому вопросу, 1900 г. С. 249–250.

² Там же. С. 254–255.

³ По свидетельствам современников, действительным инициатором ужесточения имперской политики был не «слабый здоровьем» генерал Духовской, а его заместитель Н.А. Иванов и особенно непосредственный начальник генерал-губернатора, военный министр А.Н. Куропаткин (*Г.П. Федоров*. Моя служба в Туркестане (1870–1906 года) // Исторический вестник. 1913. № 12. С. 870–872).

⁴ Сборник материалов по мусульманству (Сб. ст.) / сост. В.И. Яровой-Равский. Санкт-Петербург, 1899. Вып. 1; Вып. 2 / Сост. В.П. Наливкин. Санкт-Петербург, 1900. Хотя в «Сборнике» были представлены и более нейтральные и познавательные статьи В.Л. Вяткина, С. Лапина, В.П. Наливкина.

⁵ Доклад капитана Давлетшина по содержанию «Сборника материалов по мусульманскому вопросу» // Императорская Россия / Сост. Д.Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 233–237.

сультан того времени и застойных форм мусульманского образования в Туркестане. Однако он призывал отделять «истинный дух ислама» от его исторически сложившихся форм и «наслоений позднейших толкователей» или от «прибавлений и разъяснений позднейших толкователей». Особенно категорично он возражал против тезиса, высказанного в «Сборнике материалов по мусульманству», согласно которому мусульмане были «самыми непримиримыми врагами христианства», а ислам учит «ненавидеть все прочие религии, предписывает истреблять христиан при всяком удобном случае». Давлетшин резонно замечал, что такого рода характеристики у человека, не знакомого с основами ислама, вызовут недоверие и вражду к «туземцам» Средней Азии. У мусульман же подобные суждения об их религии оставят «чувство... глубокой обиды и способствуют еще большему увеличению исторически сложившейся розни»¹.

Примерно через десять лет после Андиганского восстания дискуссии по «мусульманскому вопросу» вновь оживились, на сей раз – благодаря министру внутренних дел и председателю Совета министров (с 1906 г.) П.А. Столыпину и в контексте новых «угроз» целостности империи – панисламизма и пантюркизма. Не останавливаясь подробно на документах по этому поводу, подписанных Столыпиным, отмечу лишь наиболее важные для наших целей положения². Столыпин не просто напрямую ссылался на Доклад генерала Духовского, но и воспроизводил некоторые тезисы, высказанные в документах, подготовленных некогда экспертами последнего. Так, в «Записках» П.А. Столыпина по «мусульманскому вопросу» вновь предлагалось отказаться от политики «игнорирования ислама». Вместо нее следовало практиковать осторожный и тактичный административный контроль, не задевающий религиозных чувств мусульман. На фоне роста «панисламизма» политика «игнорирования» угрожала,

¹ Там же. С. 236-237.

² Записки П.А. Столыпина по «мусульманскому вопросу» // Императорская Россия / сост. Д. Ю. Арапов. Москва, 2006. С. 318–337. Издатель показал, что оба документа фактически были подготовлены русскими этнографами (а затем работниками государственных структур) братьями А.Н., Н.Н. и В.Н. Харузиными (там же, введение к изданию. С. 316).

как полагали составители документа, государственным интересам России. По мнению русских дипломатов и жандармских служб, влияние «панисламизма» исходило из Турции и отчасти из Индии.

Риторика столыпинских документов была лишена открытых коннотаций цивилизаторской миссии. Однако предлагавшие его экспертами, прежде всего А.Н. Харузиным, мероприятия де-факто все еще несли в себе дух *mission civilisatrice* и были основаны на идее «ускорения культурной ассимиляции»¹.

«Записки» П.А. Столыпина не были реализованы в полном объеме в связи с его гибелью в Киеве от руки террориста (сентябрь 1911 г.). Однако положительным последствием повторного возбуждения «мусульманского вопроса» стало оживление исламоведческих исследований, повышение их научного уровня, а также появление проектов специальных курсов по исламоведению и журнала².

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

Одновременно для большинства русских экспертов Туркестана и колониальной администрации Андижанское восстание дало повод выплеснуть свое недоверие к мусульманам (несмотря на влияние либерализма в тогдашнем понимании). Восстание подогрело опасения, связанные с «исламской угрозой». Оно еще долго упоминалось во множестве научных и особенно

¹ Там же. С. 327–331, 335–336.

² Там же. С. 337–342.

популярных публикаций того времени, причем как очевидный пример «неблагонадежности мусульман» и их неправильной реакции на «высокую миссию России» в регионе. Реакция многих мусульманских интеллектуалов не совпадала ни с «повстанческой», ни с «колониальной» позициями и при этом не была подобострастной. Судя по собранной А. Эркиновым подборке «антиишановских» стихотворений¹, такая реакция вполне соответствовала давней традиции, предписывавшей не раздражать более сильного противника и искать копромисса с ним («фетва с Белым Царем»).

**«Большинство из нас – плохие культуртрегеры,
...не подготовленные к своей службе в иноплеменном
и иноверном крае»²**

Итак, очередное оживление дискуссий по «магометанскому/мусульманскому вопросу» на рубеже веков явилось своеобразной реакцией на Андиганское восстание. Направление и содержание дискуссий во многом задавали туркестанские эксперты вроде В.П. Наливкина и Н.П. Остроумова³. Первый из них, кроме личного участия в подготовке «Доклада» генерала Духовского, составил самостоятельную экспертную записку о «мусульманском газавате». Этот «газават», по мнению Наливкина, угрожал России и в целом «христианской культуре». Основания для подобных опасений В.П. Наливкину дали статьи индийских «реформаторов»⁴.

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

² Фраза Н. Остроумова (Н. Остроумов. Колебания во взглядах. С. 159). В русской колониальной политике термин «культуртрегеры» понимался как «просветители туземцев». Serge A. Zenkovsky. Kulturkampf in Pre-Revolutionary Central Asia // American Slavic and East European Review. 1955. Vol. 14. № 1. Pp. 15-20.

³ Центральный государственный архив РУз. Ф. И-1009 («Н. Остроумов»). Оп. 1. Д. 78. Папка I (без пагинации).

⁴ «Записка о возможных соотношениях между последними событиями в Китае и усилением панисламистского движения» (Составлена

Экспертные оценки Наливкина носили несколько противоречивый характер: с одной стороны, в них отражалось довольно теплое отношение этого незаурядного исследователя к некоторым «нравам и обычаям» местного населения¹; с другой – он использовал свое экспертное знание для обоснования необходимости силовой политики по отношению к мусульманам, доказательства их опасности для русских и в целом – для христиан и европейцев. В более поздних работах, написанных под влиянием социалистических идей, принявший их Наливкин сожалел о своем участии в создании образа «опасного туземца». Это подчеркивал С.Н. Абашин, резонно замечая, что радикальные трансформации позиции В.П. Наливкина по «мусульманскому вопросу» и исламской культуре показывают, какие сложные (в том числе психологические) метаморфозы могли происходить с русскими «ориенталистами» и влиять на их оценки². Однако вопрос о степени влияния полеевшего Наливкина (и подобных ему) на реальную политику в Туркестане остается открытым³. Во всяком случае, здесь и ниже наши рассуждения касаются

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

¹ См., напр., его интереснейший труд, написанный совместно с супругой: В.П. Наливкин, М.В. Наливкина. Очерк быта оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. Библиографию работ В.П. Наливкина (в том числе и ссылки на неопубликованные его работы) см.: С.Н. Абашин. В.П. Наливкин.

² Там же. С. 57–58, особенно с. 75–80.

³ Утверждения П.П. Литвинова, уверяющего, что В.П. Наливкину удалось добиться снижения антирусских настроений среди «туземцев», не обоснованы документально. П.П. Литвинов. Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец, 1998. С. 122–123, 140–142.

преимущественно периода до и сразу после Андижанского восстания, так сильно повлиявшего на позиции значительной части русских экспертов края.

Местные эксперты туркестанской колонии (так называемые «практические исламоведы») изучали шариат и другие элементы ислама как заведомо чуждые, а порой и враждебные «правила жизни и религию туземцев». Такое мессианское отношение (а у некоторых экспертов, как, скажем, у Н. Остроумова, фактически миссионерское), зафиксированное в популярных публикациях и некоторых документах того времени, не прибавляло взаимного доверия и тем более симпатий. Достаточно вспомнить цитировавшиеся выше замечания Абдалазиза Давлетшина в связи с первым выпуском «Сборника материалов по мусульманству». В текстах рубежа веков широко использовались такие характеристики автохтонного населения Средней Азии, как «дикость», «азиатские варвары», «мусульманские фанатики», «инородцы», «туземцы» и проч. Они программировали то самое отчуждение, которое в немалой степени порождало недоверие и даже враждебность к исламу и мусульманам. Андижанское восстание только усилило эти тенденции. Между тем так называемые «практические исламоведы» достаточно поверхностно знали каноны ислама, а тем более его правовые или собственно теологические источники. Это вполне сочеталось с отличным знанием реальных воплощений этих канонов в жизни социума, а также с интереснейшими наблюдениями над местными формами бытования ислама, обрядности и т.п. Несмотря на наличие практического знания и опыта, эта когорта экспертов, по всей видимости, долго оставалась под влиянием мессианского отчуждения, внушенного им в тогдашних университетах или на курсах военных школ, где царили те же идеи, что и в среде тогдашнего образованного общества – идеи о просветительской миссии русского народа на «диких окраинах» и о «варварстве магометан». Только повсеместное влияние либерально-народнических и позже социалистических идей привело к изменению позиций туркестанских экспертов¹, в том числе и по

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

Разочарования в успехах мирной ассимиляции «туземцев», видимо, подстегнули саму идею форсировать этот процесс, например, через кардинальное реформирование образовательной

системы. Однако попытки ассимиляции терпели крах даже на западных окраинах империи, где, в отличие от региона Средней/Центральной Азии, у колониальной администрации не было таких явных языковых барьеров и отчасти проблем этнического противостояния (там проживали «славянские народы»). Но даже там неуклюжая конфессиональная политика, обращение в православие и использование образования как средства русификации поставили под вопрос саму возможность конфессиональной ассимиляции¹.

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

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

Возникшее после андиганских событий у В.П. Наливкина или того же Н.П. Остроумова² недоверие к мусульманам имело, очевидно, и другие резоны. Так, их серьезно насторожили, если не напугали, статьи турецких и индийских исламистов и

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

² Его позицию в «мусульманском вопросе» см. в вышеупомянутой его статье: «Колебания во взглядах».

реформаторов, появившиеся как реакция на колониальную политику Европы и России. В.П. Наливкин прямо писал об этом в своей «Записке», с тревогой отмечая, что исламистские журналы всё активнее распространяются среди российских мусульман, которые тоже начинают писать статьи антиколониального характера. Нужно иметь в виду, что «религиозно-сакральный» энтузиазм статей исламистов едва ли давал реальные основания для выводов о «единении мусульман» и нарастающем масштабе «исламской угрозы». Противоречило таким выводам и состояние тогдашнего исламского мира, раздираемого противоречиями¹. Тем более не существовало оснований для прогнозирования объединения мусульман под эгидой разваливающейся Оттоманской империи. Исламский «модернизм» (в формах «панисламизма» или даже «пантюркизма») с крайней неприязнью воспринимался и внутри самого российского мусульманского общества, особенно в среде традиционалистов Туркестана и ханств.

В целом движения младотурок, татарских «*ислахчилер*» (джадидов) и прочих подобных религиозных движений и сообществ, так или иначе влиявших на Туркестан, не вполне правомерно объединяемых под рубрикой «панисламизма» (в более современном звучании – «джадидизм»), никогда не представляли собой единого политического или религиозного феномена, функционируя скорее в рамках абстрактной и утопической идеи. Политический потенциал и значение «панисламизма» были сильно преувеличены, о чем писал еще В.В. Бартольд². Между прочим, брожение умов и недовольство политикой агонизирующей Российской империи было характерно не только для «мусульманских окраин», их разделяла и часть политической элиты в Санкт-Петербурге и Москве. Более активными и реально опасными угрозами для империи оказались угрозы со стороны народнических и социалистических движений, жертвами которых становились градоначальники, министры и даже император.

¹ Хотя нельзя отрицать и влияния этой идеологии на некоторую часть читающей интеллигенции.

² В.В. Бартольд. Панисламизм // В.В. Бартольд. Сочинения. Т. VI. Москва, 1966. С. 402.

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

Самый яркий пример подобной эволюции дает В.П. Наливкин, который после Первой русской революции и особенно в момент своего непосредственного вовлечения в революционную элиту в 1917 г. призывал пересмотреть принятые взгляды на «туземцев» и преодолеть отчуждение от них, хотя это удавалось ему с трудом. Взлеты и падения, разочарования и равнодушные привели Наливкина к трагическому самоубийству¹. Другой пример схожей научной и личной судьбы русского ориенталиста дает А.Н. Вышнегорский, который после долгого пребывания в Туркестане и научной (экспедиционной) работы² совершенно влился в «сартскую» (местную узбекскую, таджикскую) среду, внешне не отличаясь от них и восхищаясь «их культурой», особенно суфизмом. По впечатлениям В.В. Бартольда, встречавшегося с Вышнегорским, он сожалел, что собирал материал для ориенталиста Н. Гродекова³, и осуждал русских, не «понимающих местной культуры». Однако затем и с ним произошла совершенно неожиданная (или, наоборот, вполне ожидаемая)

¹ С.Н. Абашин. В. П. Наливкин. С. 70, прим. 74.

² Собранный им материал по теме «Обычное право у киргиз» составил основное содержание книги Н. Гродекова (*Н.И. Гродеков. Киргизы и кара-киргизы СырДарьинской области. Ташкент, 1899*).

³ Возможно, поэтому Н. Гродеков не сделал А. Вышнегорского соавтором, хотя в книге ссылается на него.

метаморфоза: разочаровавшись в местном населении, он прекратил всякое общение с «сартами» и умер в нищете¹.

К той же категории влияния колониальной культуры на экспертов-ориенталистов относятся случаи конфессиональной конвертации, т.е. принятия русскими специалистами, всерьез увлекшимися местной культурой, ислама. Это относится в первую очередь к учителям русско-туземных школ, среди которых встречались такие, кто принимал ислам и даже менял имя². В силу ряда причин, прежде всего этноконфессионального характера, многие из них по прошествии некоторого времени возвращались в лоно православия, что часто сопровождалось психическими проблемами. Видимо, эти психологические травмы порождало пребывание в промежуточном пространстве между этносами и конфессиями и осуждение «общественного мнения» как русских в Туркестане, так и самих туркестанцев. Судьбы этих незаурядных личностей в определенном смысле символичны для значительной части «русских ориенталистов» и колониальных специалистов вообще – они разрывались между глубокими симпатиями к объектам своего изучения (обучения) и разочарованиями в них.

«Не слушай тех неверных христиан»!³

Итак, Андижанское восстание, кроме всего прочего, ясно показало, что Туркестанский край лишь внешне выглядел «замиренным» и отношение к колонизаторам в среде простых верующих, составивших основной костяк восставших, оказалось

¹ В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 306–307.

² Биографию одного из таких учителей русско-туземной школы Алексея/‘Али-Асгара Калинина (по сохранившимся дневникам в семейном архиве) изучила моя ученица Дилдора Хамидова (*D.S. Xamidova. Mustamlaka davrida Toshkent va Farg'onada Islom dinini qabul qilgan rus mutaxassislar. Ali Asg'ar Kalinin misolida / Magistrlik dissertatiya; Toshkent, 2005*). Интересно, что этот же специалист упомянут у В.В. Бартольда как автор учебников для русско-туземных школ (*В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 309*).

³ Цитата из произведения Дукчи Ишана «‘Ибрат ал-Гафилин» (Наставление заблудшим) // Рукопись. Институт востоковедения АН РУз. № 1724. Л. 263.

далеко не дружественным. В первую очередь это касалось простолюдинов, так или иначе пострадавших от нарастающей капитализации промышленности и сельского хозяйства края. Между тем русские эксперты общались преимущественно с той частью интеллектуальной элиты, которая, в свою очередь, также старалась извлечь выгоды из общения с «русскими властителями» и экспертами. Социальную дистанцию, отделявшую «русского эксперта» от «простых мусульман», пытались преодолеть лишь немногие (например, В.П. Наливкин¹ и А.Н. Вышнегорский).

Значительная часть местных интеллектуалов осудила Андижанское восстание и особенно его лидера Дукчи Ишана, создав критический цикл стихов (*Дукчи Эшон хажвийаси*), объединенных мотивом нелегитимности статуса «ишана из черни», посмеявшегося нарушить традицию и объявить газават². По сути, такие стихи и соответствующие ремарки в исторических сочинениях представителей интеллектуальной и религиозной элит местной общины отражали серьезное внутриконфессиональное взаимное отчуждение элиты и «черни». Между ними существовала социальная дистанция, которую элита не могла, а часто и не желала преодолеть, и это в равной мере относится к наиболее социально активным ее представителям – джадидам³. Возможно, поэтому местные интеллектуалы из реформаторов не могли иметь решающего влияния на простых верующих, больше прислушивавшихся к деревенскому мулле, а по сути – к консерваторам-традиционалистам, которые вписывались в систему привычных для простолюдинов традиционных символов и обычаев. Судя по житию Дукчи Ишана, его окружали именно такие простые верующие, которые видели в своем предводителе

¹ Сам В. Наливкин изложил свои очень интересные наблюдения по этому поводу в упомянутой книге «Туземцы раньше и теперь» (с. 94–102 и дальше).

² А. Эркинов. Андижанское восстание и его предводитель в оценках поэтов эпохи. С. 111–137.

³ Подробней см.: Б.М. Бабаджанов. Журнал “Naqīqat” как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. Факсимиле и исследование текста. Токио, 2007. С. 46–48.

(муришиде) близкий и понятный образ «своего шейха», готового доступно и внятно объяснить причины их проблем¹.

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

Местные мусульманские сообщества не могли бесстрастно принимать факт захвата их территорий. Тем более что противостояние с русскими вполне укладывалось в сакральное предписание уничтожать «напавших первыми неверных» на территорию ислама, легитимирующее джихад даже в том случае, если имам/халиф не объявит его, так сказать, официально. На начальных этапах имперского захвата региона так и происходило. Достаточно вспомнить движение газиев, в основном молодых студентов медресе, участвовавших в столкновениях Бухары с русскими², или вооруженные акции под знаменами газавата против Худайар-хана перед ликвидацией Кокандского ханства (например, «восстание Афтобачи»³) и т.п. Однако серьезного размаха такого рода движения не получили и не могли получить,

¹ Манāкиб-и Дукчи Ишāн. Введение. С. 12–17.

² Эти выступления описаны Ахмадом Данишем: Тарджимат ул-ахвāl-и амиран-и Бухārā-йи шариф аз мир-и Дāнийāl tā ‘аср-и амир ‘Абд ал-Ахад (Биографии амиров благородной Бухары от амира Данийала и до амира ‘Абд ал-Ахада) // Рукопись. ИВ АН РУз. № 2095. Лл. 22а-23б; 29а,б. Интересную и достаточно полную информацию об этих движениях излагает и знаменитый востоковед, некоторое время входивший в состав административной элиты Самаркандского округа: А. [А.] Семёнов. Покоритель и устроитель Туркестанского края генерал-губернатор К. П. фон Кауфман 1-й (материалы для библиографического очерка) // Кауфманский сборник. Москва, 1910. С. XX, LI–LXII.

³ О нем см. в цитируемом подробнее ниже сочинении «Ансāб ас-салāтин». Лл. 134а–150б.

несмотря на их внешнюю легитимность (газават), поскольку к моменту русского завоевания идеология ислама и исламские институты были сильно ослаблены в результате глубокого политического и морального кризиса, охватившего раздиравшиеся внутренними противоречиями ханства. Тот факт, что русское завоевание остановило бесконечную и разорительную череду внутренних и внешних междоусобиц, отмечают не только русские источники того времени. Большинство местных авторов, даже стоявших на позициях крайней неприязни к «неверным», писали о благотворных последствиях русского вторжения, имея в виду прекращение междоусобиц. Хотя едва ли можно было ожидать от местных мусульман доброжелательного отношения к колонизаторам: во-первых, даже если завоевание имело некоторые положительные последствия для населения ханств, оно произошло насильственно, а во-вторых, многовековую изоляцию и отчуждение этого населения трудно было преодолеть за несколько десятилетий. Однако позднее, по мере реализации политики «невмешательства» и «игнорирования духовной жизни мусульман», большинство местных улемов признало Туркестан «территорией согласия/мира» с «неверными» (*dār ul-ahd*, *dār ul-sulh*). Это признание в гораздо большей степени обеспечило стабильность региона (по тогдашней терминологии – «замирило» его), чем некоторые сомнительные мероприятия местной администрации, как, например, не вполне адекватная реакция на то же Андиганское восстание¹.

Изначально в Туркестане, как и ранее среди татар-мусульман, русское владычество воспринималось как конфессиональное². Как и в Поволжье, настойчивые попытки ассимиляции

¹ См. также нашу статью: Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals // B. Eschment, H. Harder (Eds). Looking at the Colonizer. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas. Berlin, 2004, Pp. 80–90.

² Ср.: С.А. Дюдуаньон. Что такое кадимийа? Элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII – начало XX в.) // Ислам в татарском мире: история и современность / сб. ст. под ред. С.А. Дюдуаньона, Д. Исакова, Р. Мухаметшина. Казань, 1997. С. 59.

(правда, малоэффективные) здесь приводили к самоизоляции общины и усилению роли шариата в повседневной жизни – как единственной возможности противостоять культурной ассимиляции, которая едва ли могла выглядеть легитимной даже в форме обязательного введения русского языка в медресе или малопопулярного русско-туземного образования¹. В активности мулл из татар и башкир (этносов, которые сами на протяжении долгого времени оставались объектом попыток христианизации) с очевидностью можно усмотреть фактическое фиаско многолетнего миссионерства православной церкви. Со временем имперские власти стали проводить более взвешенную политику в отношении миссионерства, ограничивая насильственные обращения. Значительно больший успех проповедей (да'ва) татарских и башкирских мулл в Степи объясняется не только близостью их языка к языку проживавших там тюркоязычных народов, но и тем, что эти народы давно признали себя мусульманами. Одновременно надо отдать должное политике Российской империи – для центральных властей призывы администраций «мусульманских окраин» к ассимиляции чаще всего оставались только риторикой. Но и такая относительно толерантная позиция, стимулировавшая терпимость в повседневной жизни, не разрушала взаимное отчуждение между агентами империи и колониальным населением.

Возвращаясь к сказанному выше, замечу, что российская колонизация Туркестана не могла не усилить исламскую (и отчасти этническую) идентичность местных народов, в первую очередь – в среде улемов-традиционалистов и близких к ним простых верующих, что было своеобразной защитной реакцией².

¹ Не случайно именно «татары» устремились в «киргиз-кайсацкую степь», дабы «исламизировать» тамошние народы, и добились в этом, как полагают некоторые исследователи, определенных успехов (А. Франк. Татарские муллы. С. 124–132). Об этом же как о потенциальном усилении ислама в Средней Азии с тревогой говорили авторы вышеприведенных «Записок» в контексте возможного противостояния с Россией.

² Еще в начале колонизации (до ликвидации Кокандского ханства в 1876 г.) злоупотребления местной колониальной администрации привели к «злобе местного населения», а с учреждением генерал-

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

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

губернаторства (1865) многие кокандцы стали переселяться в китайский Туркестан/Синьзянь (Кашгар, Яркенд и др.). См.: А. Семёнов. Покоритель и устроитель Туркестанского края. С. X–XI. Однако позже, когда по инициативе К.П. фон Кауфмана стала проводиться более взвешенная политика с «уважением прав туземцев и невмешательством в духовную жизнь мусульманского населения», беженцы стали добровольно возвращаться в Туркестанский край (Там же. С. LXXVI).

Один из таких компендиумов (самый обширный по объему – 92 листа/184 страницы) принадлежит перу знаменитого историка Муллā мирзā ‘Алим ибн Мирзā Рахим Тāшканди¹. Обратиться к этому, а заодно и к другому, более символичному произведению Муллā ‘Алима, также написанному до Андижанского восстания, нас заставляет наличие на нескольких листах рукописи печати ханаки Дукчи Ишана. Очевидно, рукопись происходит из известной библиотеки Дукчи Ишана, часть которой была утрачена, а часть описана уже в наше время².

Идеи и концепции в произведении Дукчи Ишана вполне могли быть заимствованы у Муллā ‘Алима, особенно в том, что касается критики религиозной аристократии и богатой элиты, «смешавшихся с русскими». К тому же оба автора принадлежали к одному суфийскому братству Муджаддидийа/Накшбандийа³.

Итак, в предисловии Муллā ‘Алим напрямую связывает «ослабление ислама и мусульман» с ликвидацией русскими Кокандского ханства (лл. 1б-2а). Еще больший акцент на негативных последствиях прихода русских он делает в своем историческом сочинении⁴. Его «История», составленная через несколько лет после интересующего нас упрощенного теологического компендиума (до 1886 года), предваряется подобным же предисловием, содержащим апокалипсическое толкование «прихода русских». Критический разбор политических и межэтнических неурядиц периода ханств, которые Муллā ‘Алим квалифицирует как не легитимные с религиозной точки зрения – *фитна*, завершается у него вполне ожидаемым выводом: русские присланы Аллахом

¹ Хидāйат-и му’минин (Праведный путь верующих) // Рукопись. Институт востоковедения АН РУз. № 9379.

² См.: Ш. Зиёдов, А.К. Муминов. Библиотека Дукчи Ишана (статья со сводными таблицами опубликована как приложение к упомянутому изданию Манāкиб-и Дукчи Ишāн. С. 232–271). Там же содержится история этой библиотеки. Исследователям удалось идентифицировать примерно треть ее состава.

³ Хидāйат-и му’минин. Лл. 91б–92а.

⁴ Ансāб ас-салāтин ва тавāрих-и хавāкин (Родословная султанов и история хаканов) // Рукопись. Институт востоковедения АН РУз. № 7515. Характерна фраза автора: «му’мин-у тарсā аралаиш» (смешались правоверные и христиане. Л. 152).

как наказание за бесконечную смуту при ханах и прямые нарушения шариата (л. 158 а,б).

Между тем автор служил при дворе последнего хана Коканда Худайар-хана и был свидетелем всех политических и межэтнических (в среде тюркских племен) неурядиц его правления (1865–1875)¹, таких как выступление бывшего советника и приближенного Худайар-хана ‘Абд ар-Рахмана Афтобачи, подавленное войсками генерала Скобелева. И это обстоятельство серьезно повлияло на позицию автора, определив его неприязнь к русским. Однако, будучи обласканным Худайар-ханом, Мулла ‘Алим забывает добавить, что русские войска призвал фактически сам хан, поскольку основная риторика восставших была связана именно с антирусскими лозунгами и «газаватом против неверных и продавшегося им хана»².

Что же подразумевал Мулла ‘Алим, говоря о «потере» («продаже», «попрании») истинной веры? Подражание русским в поведении или одежде и даже заимствование их вещей рассматривались им как признаки утраты веры и надвигающегося апокалипсиса³. Соответственно появление модернистских течений в местной среде мусульман (тот же «джадидизм» в разных проявлениях) и их готовность частично заимствовать у русских тоже воспринимались традиционалистами того времени как «религиозный раскол» и, значит, как еще один из признаков преддверия «конца света»⁴.

Очевидно, что опасения таких авторов, как Мулла ‘Алим или Дукчи Ишан, в связи с утратой ислама следует воспринимать как позицию традиционалистов, за которыми стояло большинство простых верующих, опасующихся исчезновения единственно понятных, сакральных, а значит, религиозно и морально легитимных жизненных предписаний. Судя по сочинениям Муллы ‘Алима, особенно по его «Истории», новые условия

¹ См. более подробно: *Р.Н. Набиев*. Из истории Кокандского ханства (феодалное хозяйство Худайар-хана). Ташкент, 1973. С. 10–11.

² Там же. С. 83–85. См. также: *А. Семёнов*. С. LVIII–LX.

³ Ансāб. Стихи автора на Лл. 152а–153б.

⁴ Об этом говорится в предисловиях к обоим сочинениям Муллы

он воспринимал как морально и даже «этнически»¹ крайне некомфортные, так как новоявленная русская/христианская альтернатива проявила свое политическое и экономическое превосходство. Русская власть сумела достаточно легко покончить с кокандским ханством, приблизить к себе религиозную и экономическую элиту (ишанов, кадиев, мулл и баев) и подкупить расположение племенной аристократии². И это «превосходство» воспринималось традиционалистами как вызов. Единственным ответом на такой вызов могло быть уклонение от

¹ Конечно, этническая идентичность авторов подобных сочинений (особенно Муллā ‘Алима) имеет свои особенности и не совпадает с современной. В самом начале своего сочинения (л. 2 а, б) автор обращается к сакральной истории узбеков (!), приводя их «священное родословие», восходящее к ветхозаветным пророкам, и одновременно называя «лучшие племена» узбеков и «худшие из них» (лл. 46–176, 77 а, б).

² Ансāб. Лл. 153 а, б. Некоторые удобные новшества (например, более комфортные дома и массу «русских вещей») с удовольствием стали использовать многие аристократы Коканда (до его ликвидации) и даже сам Худайар-хан. За это они попадали под критику значительной части духовенства, видевшего в их поведении признаки «отступления от веры» (Р.Н. *Набиев*. Из истории. С. 81). Автор «Ансāб» не включает в свой список «отступающих от веры» (за приверженность к «вещам, одежде и образу жизни неверных») своего покровителя – Худайар-хана, утверждая противоположное – будто с приходом русских и подписанием кабальных договоров с генералом фон Кауфманом хан стал «еще больше следовать шариату, уважать улемов и мулл» (лл. 113а). Возможно, такое поведение (и соответствующая риторика) и могли иметь место в «идеологических мероприятиях» Худайар-хана, имевших целью смягчить отрицательную реакцию на свои «общения с русскими и показную любезность к ним». Однако Худайар-хан, будучи возведенным на престол во время своего второго правления бухарским амиром Насруллою, потерял Бухару в качестве внешнего гаранта сохранения престола от напиравшей оппозиции кипчаков. И, судя по переписке с русскими (Р.Н. *Набиев*. Из истории. С. 78–80), теперь гарантию сохранения престола он видел в русских войсках, пускаясь на крайне непопулярные мероприятия для пополнения казны в экономически истощенном ханстве. Поддержка непопулярного хана имперской властью привела к тому, что, по выражению замечательного знатока тогдашних реалий А.П. Хорошкина, местный народ стал «бранить нас (=русских) в глаза и за глаза» (Там же. С. 83).

«смешения с русскими», прежде всего – в религиозном смысле. Это было прямым призывом к мусульманам сохранить свою религиозную идентичность, дистанцироваться от «неверных», а значит, фактически сохранить замкнутость своего существования. Как и в остальных уголках мусульманского мира, подвергшихся колонизации европейцев, но не имеющих реальных сил для сопротивления, в среде традиционалистов Туркестана заметно усиливались апокалипсические настроения и ожидания Мессии (*Махди*). Муллā мирзā ‘Алим даже назвал «точную дату» прихода *Махди* – 1304/1886–1887 гг., когда беспощадный Мессия освободит мусульман от неверных (*кафирлардин мусулманни халās этар*)¹.

В таком же стиле было составлено и собственное сочинение Дукчи Ишана «*Ибрат ал-гāфилин*», которое можно и нужно рассматривать в ряду названных компендиумов традиционалистов, апеллирующих к простым мусульманам с призывом «сохранить веру». Сочинение Дукчи Ишана также написано в традиционной и легко воспринимавшейся стихотворной форме². В нем представлены те же мысли, что и у Муллā мирзā ‘Алима, присутствует та же жесткая критика «продавшей русским» религиозной аристократии, баев и проч.³.

Используемые обоими авторами критические клише в адрес религиозной аристократии и политической элиты были хорошо знакомы их читателям по «наставительной литературе», поэзии и даже по историческим сочинениям, написанным до русской колонизации (например, по сочинениям религиозного пуританина Ахмада Даниша или другого именитого историка-хрониста Хаким-хāна), у которых они не связаны с «неверными»

¹ Ансāб. Л. 155а.

² По удачному замечанию Э. Олворта, поэзия на Востоке оставалась самым распространенным видом общественной коммуникации и информационного обмена, внушения этических норм, краткого и ёмкого изложения мысли и нравственных норм (*Edward A. Allworth. The Changing Intellectual and Literary Community // Edward Allworth (Ed.). Central Asia a Century of Russian Rule. New York and London, 1967. P. 398*).

³ Более подробный анализ этого произведения см.: *Б. Бабаджанов.*

русскими)¹. После завоевания края Российской империей и установления режима частичной колонизации и протектората над двумя ханствами эта критика обрела новое содержание и более ясный внешний адресат. Религиозная пуританская риторика в среде традиционалистов усилилась, большинство примеров «плохих нравов» стали связывать с русскими («чужими», «неверными») или с «продавшейся русским» религиозной аристократией и даже ханами. Это была вполне понятная традиционалистская реакция на приход «чужих». Тем более что внушить «массе единоверцев» представление, согласно которому любое отступление от привычного уклада было отступлением от сакральных предписаний, оказалось довольно просто, ибо социальная и религиозно-ритуальная инерция вообще характерна для простолюдина. Это порождало и усиливало отчуждение, которое – как бы того ни желали колониальные власти и особенно русские эксперты – не удавалось преодолеть быстро и эффективно.

Русские пришли, чтобы укрепить ислам? (Поиск взаимных компромиссов)

Для понимания русской колониальной политики в Средней/Центральной Азии необходимо хорошо представлять предварявшую завоевание политическую и религиозную ситуацию в регионе. Так, местные колониальные эксперты писали о «слабой исламизации» территорий кочевых казахов и киргизов². Между тем в самих ханствах «кочевой элемент» составлял, по разным подсчетам, от 60 и до 80% населения. Особенно это касается Кокандского и Хорезмского ханств. Иными словами, необходимо иметь в виду фактически трибальную структуру

¹ См., напр.: Мухаммад Хакимхан [тура] ибн Ма'сум-хан [тура]. Мунтахаб ат-таварих. Подготовка факсимильного текста, введение и указатели А. Мухтарова. В 2 книгах. Книга вторая. Душанбе, 1985; 2006.

² Этот тезис постоянно повторяется в работах современных специалистов.

социумов и политических (бюрократических) структур в ханствах и, как результат, слабость в них исламских институтов со специфической (по характеристике местных авторов – «нешариатской»¹) ритуальной практикой в этой среде, которую еще со времен колонизации привыкли называть «неисламской» или «доисламскими реликтами»².

Между тем своеобразный исторический парадокс в том и состоит, что реальная и серьезная исламизация горных и степных районов внутри Кокандского и отчасти Хорезмского ханств состоялась именно в процессе имперской колонизации³. Это выразилось в обширном строительстве мечетей и школ (мактабов) при них, что стало возможным благодаря экономическому росту; в постепенной трансформации правовой практики, приведшей к полному или частичному переходу от обычного права *'ādat* к шариатскому; в более последовательном исполнении нормативных ритуалов, а в конечном счете – в усилении исламской идентичности. Всем этим процессам способствовала политическая стабильность, установившаяся при колониальной власти и протекторате Российской империи. Возросла безопасность всех видов коммуникаций и передвижений людей, особенно кадиев и улемов, которые уже могли достаточно свободно проповедовать в горных и степных районах. Тот же Дукчи Ишан часто

¹ Напр., очень символична в этом отношении критика «нешариатского» образа жизни «степняков» (*сахрāйи*) Хаким-хана тура (с. 91–92).

² Я сознательно не затрагиваю методологического вопроса о характеристике «исламского» и «неисламского» в ритуалах и повседневной практике местных социумов. Этот вопрос будет подробно рассмотрен в монографии, над которой я сейчас работаю. В числе прочего я ставлю вопрос о Кокандском ханстве как своеобразной «микроимперии», поскольку оно расширялось за счет завоевания соседних независимых владений или областей, находившихся под протекторатом соседней Бухары.

³ Правда, В.П. Наливкин пишет, что сразу после завоевания края, начала колонизации и отмены казней и телесных наказаний по религиозным мотивам (за пропуск молитв и прочие «ослушания шариата») некоторые мусульмане стали «более раскованными», реже посещали мечети и даже начали спиваться. Но экономический подъем усилил позиции богословов, достаточно свободно взявшихся за пропаганду исламских предписаний и добившихся в этом серьезных успехов (особенно «среди киргиз»). *Наливкин. Туземцы. С. 85–97.*

выходил в горные районы Оша и Аравана к киргизам, предки которых «не склоняли голов к молитвам...», построил для них мечеть и «наставил их на путь истинный», как об этом пишется в его «сакральной биографии» (*Манāкиб-и Дукчи Ишāн*)¹. Подобная «миссия» едва ли была возможна во время существования ханства, когда бушевали страсти племенного сепаратизма, выражавшиеся в периодических избиениях и резне между т.н. «сартами» (преимущественно городскими жителями) и степняками (*сахрāйи*) разных племен. При имперской власти число традиционных религиозных учреждений (мечетей, мактабов и медресе) значительно возросло, особенно в провинции – и это несмотря на относительную индифферентность колониальной администрации в этом вопросе (а возможно, и благодаря ей)². То же самое можно сказать о казийских судах, которые при известном контроле колониальных властей фактически сохранились в прежнем виде и сумели распространить свое влияние на ранее слабо исламизированные тюркские племена Ферганской долины – кипчаков, курама и киргизов³. Внедрение книгопечатания, а затем и газет с журналами на местных языках привели к быстрому распространению религиозной литературы всех видов, что открыло широкий простор для развития исламской печатной продукции, особенно в тех самых «слабо исламизированных» районах. Сказанное не означает, что все описанные перемены были бы невозможны без присутствия российской имперской власти в регионе. Однако наверняка этот процесс затянулся бы на многие десятилетия. Таким образом, прямо или косвенно в усилении и даже в восстановлении функций исламских институтов в городской среде⁴ и особенно в селе и степи важную роль сыграли колониальные власти.

¹ Манāкиб-и Дукчи Ишāн. С. 34–37.

² Н. Остроумов. Колебания во взглядах. С. 146.

³ Ф. Бакиров. Казийские суды в Туркестане до Октябрьской революции 1917 года. Неопубликованная статья, 1968. Библиотека Института Востоковедения АН РУз.

⁴ Очень интересные наблюдения относительно усиления исламской правовой практики и позиций кадиев в Самарканде благодаря действиям властей сделал Роберт Круз (*Robert D. Crews. Islamic Law, Imperial Order: Muslims, Jews and the Russian State // Ab Imperio. 2004. № 3. Pp. 467–490*).

Едва ли не с самого начала завоевания и колонизации края одним из принципиальных направлений колониальной политики стал ислам, оценки которого были весьма различны. Однако пока сложно сказать, откуда появилась идея «игнорирования ислама». Трудно предположить, что в тогдашнем Туркестане оказалась востребованной набиравшая популярность в метрополии идея противопоставить нигилистическим настроениям «патриархальную религию» (неважно какой конфессии), не вмешиваясь при этом в собственно религиозные вопросы¹. Не исключено, что «автор» политики невмешательства К.П. Кауфман имел соответствующие инструкции относительно того, как вести себя в только что завоеванном, да и то не полностью, крае. Тем более что Кауфман уже имел некоторые отрицательные впечатления от последствий конфессиональной интервенции в западном крае, где он был губернатором (1865–1866) до назначения в Туркестан. Не исключено, что западный опыт Кауфмана сыграл свою роль в инициировании политики игнорирования. Будучи губернатором западного края, он пытался внушить своим подчиненным, что нельзя «проповедовать от имени правительства»², тем самым дистанцируясь от практики насильственных обращений в православие. Кроме того, опыт широкомасштабной акции конфессионального государства по обращению католиков в православие вряд ли можно было использовать в Туркестане, где конфессиональное отчуждение было куда более существенным и догматически непримиримым. Отрицательный опыт «русификаторства» и практически насильственное насаждение православия в северо-западных частях империи привели к изменениям в конфессиональной

¹ М. Долбилов. «Царская вера»: массовые обращения католиков в северо-западном крае Российской империи (1860-е гг.) // *Ab Imperio*. 2006. № 4. С. 253. В дискуссии в «*Ab Imperio*» Дэйвид Роули утверждает, что в Центральной Азии ислам был поощрен колониальными властями «как цивилизованная и стабилизированная религия» (Заочный круглый стол «Грани и границы русского национализма» // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 81). Это утверждение едва ли соответствует истине, по крайней мере, не отражает всей сложной палитры мнений и суждений об исламе и его носителях.

² М. Долбилов. «Царская вера». С. 237, 253.

политике империи¹, и Кауфман оказался в Туркестане в самом начале этой ревизии.

Во всяком случае, как видно из массы документов и публикаций, колониальную администрацию не особенно раздражала инаковость ислама, хотя отчуждение от тех, кто его исповедовал, не особенно скрывалось. Для колониальной администрации и для экспертов ассимиляция местного социума подчинялась основной задаче – превратить местных мусульман в лояльных подданных. Содержание же «ассимиляторской политики» не было четко установлено, эта политика не опиралась на широкую государственную поддержку. Государственная линия состояла в управлении краем с помощью силы и вовлечения в низовое административное, судебное управление или народную милицию части туземцев².

Эти приближенные к власти туземцы – представители купеческого и торгового сословия, местного управления, находившиеся в доверительных отношениях с русской администрацией кадии и т.п., – вызывали неприязнь не только у таких местных традиционалистских авторитетов, как Дукчи Ишан. Их весьма критично оценивал и В.П. Наливкин³. Андижанское восстание показало, что лояльность этих приближенных туземцев часто была показной: некоторые представители лояльной местной элиты в принципе могли бы поддержать Дукчи Ишана, если бы не его «черное происхождение» и не отсутствие гарантий успеха. После поражения восстания тайно и явно сочувствовавшие ему местные жители из числа приближенных к колониальной власти быстро покаялись: одни из них поторопились перевести деньги на благотворительные счета в пользу семей погибших русских солдат, другие подписывали особые «адреса» с выражениями верноподданнических настроений⁴. Любопытно, что и сам Дукчи Ишан приспособлялся и искал компромиссы

¹ М. Долбилов. «Царская вера». С. 269–270.

² Исключение составляли миссионеры.

³ В.П. Наливкин. Туземцы раньше и теперь. С. 26–28, 62–74 и дальше.

⁴ В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 373–374.

с колониальными властями¹. Он рассылал письма «пригретой русскими властями» религиозной элите и мелким управленцам в надежде на поддержку именно этого адаптировавшегося класса населения. Судьбы этих людей свидетельствуют, что даже вполне выгодная для них адаптация к колониальным условиям отнюдь не означала полной ассимиляции и тем более «обрусения».

Кроме того, существовала другая, довольно значительная группа местных мусульман, представители которой служили в рядах царской армии и честно выполняли возложенные на них обязательства, заслуживая награды, почет и уважение. Достаточно вспомнить Чокана Ч. Валиханова, полковника царской армии И. Джурабекова, упомянутого выше А. Давлетшина и многих других. Степень ассимилированности этой категории мусульман на имперской службе также требует подробного и контекстуального изучения. Во всяком случае, мы можем говорить о достаточно широком репертуаре взаимоотношений местного населения и колониальной власти. При этом следует отдавать себе отчет, что до нас дошла далеко не вся палитра существовавших тогда мнений, что официальная цензура по понятным причинам пропускала в печать преимущественно положительные отзывы о колонизаторах. На этом фоне критический взгляд русских ориенталистов на собственные отношения с местным населением и свидетельства о восприятии в крае русских приобретают исключительное значение. Самый значительный пример такой самокритики и одновременно критики объекта своих научных интересов – «туземца» – мы находим у Н.П. Наливкина в его книге «Туземцы раньше и теперь».

Не менее интересны в этом отношении и работы русских академических востоковедов. За четыре года до Андижанского восстания востоковед Н. Веселовский² опубликовал любопытный рассказ казахского народного поэта муллā Хāли-бāя о русских завоеваниях Аулие-ата и других крепостей до границ

¹ Манāкиб-и Дукчи Ишāн. Предисловие к изданию. С. 6–8.

² Н. Веселовского трудно назвать «русским ориенталистом» в том смысле, в котором этот термин, формально равнозначный определению «востоковед», используется сегодня.

Чимкента¹. Символично начало рассказа, содержащее призыв к племенам Кокандского ханства (киргизам и кипчакам) быть настороже, поскольку грозная сила – «неверные русские» – оказались на пороге «стран ислама». Сам рассказ разбирался Н. Веселовским скорее с исторической точки зрения, но ученый констатировал сохраняющуюся популярность вариаций этого текста в народной среде. Из статьи вытекало, что колониальная политика должна учитывать этот аспект «народной памяти» и избегать необдуманных шагов, которые могли ее актуализировать. Однако эта публикация, похоже, не имела влияния за пределами академического мира².

Несмотря на отдельные попытки некоторых экспертов и чиновников усилить контроль в сфере «мусульманского вопроса», в том числе и в связи с Андижанским восстанием, российская политика в Средней Азии оставалась умеренной как в конфессиональной сфере, так и в целом в управлении населением. Этим, видимо, объясняется резкое сокращение числа антирусских произведений, создававшихся традиционалистами. Напротив, все больше становилось сочинений, призывавших использовать достижения русских и расширять контакты с ними³. Примером описанной трансформации может служить осуждение, которому подвергли восстание Дукчи Ишана историки-традиционалисты начала XX в. Наиболее решительно его осудил с теологической точки зрения историк Та'иб, написавший, что восстание Дукчи Ишана было «свершено по безрассудству и безумию»⁴. Подобно

¹ Н. Веселовский. Киргизский рассказ о русских завоеваниях в Туркестанском крае. Санкт-Петербург, 1894. С. 90.

² Исключение составляет краткий комментарий В.В. Бартольда, который привел в качестве дополнения другой рассказ о русских завоеваниях Мулла Нийяз-Мухаммада (В.В. Бартольд. Туземец о русском завоевании // Сочинения. Т. II. Ч. 2. Москва, 1964. С. 333–349). Интересный разбор публикации Н. Веселовского и аналогичной публикации Н. Самойловича см. в: *Allworth. The Changing*. Pp. 397–404.

³ См. М. Babadžanov. Russian Colonial Power in Central Asia. И, конечно, особый случай представляют джадидские публикации.

⁴ Мухаммад Йунус Хваджа б. Мухаммад Амин Хваджа (Та'иб). Тухфайи Та'иб / Подготовка к изд. и пред. Б. Бабаджанова, Ш. Вахидова, Х. Коматцу. Ташкент, Токио, 2002. С. 7–8, 24–26.

Та'ибу, восстание осуждали и другие историки, чья антипатия к русскому владычеству была очевидной. Так, знаменитый бухарский историк Мирза 'Абд ал-'Азим Сами (1837–1906) отзывался о Дукчи Ишане с крайней неприязнью, настаивая на том, что он «нарушил фетву о мире с Белым царем»¹. Сама идея «фетвы с Белым царем», т.е. компромисса с имперской властью, требовала масштабных размышлений местных богословов и пишущей интеллигенции. Колониальное завоевание заставило их артикулировать границы собственной идентичности и даже взглянуть на себя как на этнос.

Заключение

Реакция имперских властей на Андиганское восстание и связанное с ним нарастание исламофобии очень напоминало реакцию на польское восстание 1863 г. (нужно иметь в виду, что власти Российской империи восприняли польскость прежде всего как конфессиональную категорию)². И хотя составители проанализированных в настоящей статье документов и публикаций, содержащих предложения по урегулированию «мусульманского вопроса» после Андиганского восстания, не афишировали конфессиональную подоплеку собственной реакции на эти события, тем не менее она просматривается довольно отчетливо, особенно в ожиданиях грядущего столкновения с реформированным исламом. Можно сказать, что именно Андиганское восстание подогрело страсти и к старым фобиям добавило новые – «панисламизм» и «пантюркизм»³. Именно

¹ Б.М. Бабаджанов. Дукчи Ишан и Андиганское восстание. С. 272, 277; Hisao Komatsu. *Dar al-Islam under Russian Rule*. Pp. 16-17.

² М. Долбилов. «Царская вера». С. 233.

³ Политически такую реакцию можно вполне понять, особенно учитывая перманентное противостояние с Оттоманской империей. Интересные идеи по поводу «пантюркизма» (в сочетании с «панисламизмом») в России и Турции высказал Кемал Карпат. Он подчеркнул, что российские реформаторы, прежде всего Исмаил Гаспринский, инициировали собственные версии общетюркской унификации (*Kemal H. Karpat. The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith,*

в реакции на восстание конфессиональное отчуждение и инаковость они проявились исключительно наглядно.

Активизировались и укрепились в колониальной политике поиски источника антирусских настроений – их стали приписывать «фанатичным подстрекателям» в лице ишанов и дервишей. В активный обиход вошли сложившиеся еще во времена движения Шамиля понятия типа «дервишеской угрозы», «дервишеского газавата» и т.п.¹ Такие клише предполагали, что собственно «мусульманская паства», лишенная «подстрекателей», не являлась носителем конфессионального отчуждения и не была способна на взрыв негодования. Между тем у простолюдинов с русской колониальной администрацией было значительно больше проблем, чем у тех же ишанов. Не стоит забывать, что участники Андиганского восстания шли на андиганские казармы не из примитивного желания поучаствовать в газавате. У большинства восставших имелись вполне конкретные экономические стимулы для «мщения русским переселенцам»: долговая кабала, разорение в результате капитализации сельского хозяйства и неразумной переселенческой политики,

and Community in the Late Ottoman State. Oxford, 2001. Pp. 276–293, 295–296). При этом нужно иметь в виду, что наши суждения о «пантюркизме» в России пока основаны исключительно на публикациях реформаторов («джадидов», «*ислāхчилер*»). Мы не знаем или знаем очень поверхностно, как воспринимались эти идеи (эта идеология) в среде простых верующих и как они – не самые последние акторы в этом грандиозном проекте тюркской этнической унификации – смотрели на своих «соплеменников», т.е. на тюркоязычные этносы и народы других регионов Российской империи. Ведь их разделяли разные версии коллективной памяти и собственной истории, у них не было представления об общем географическом пространстве и пр. Возможно, поэтому формирование национального сознания у этих народов происходило относительно изолированно, что было затем закреплено большевиками.

¹ См., напр., достаточно пространственный очерк В.П. Наливкина. Туземцы. С. 49–55. В нем он, правда, продемонстрировал крайне смутное знание суфизма, а тем более – социальной роли ишана. Не избежал подобных штампов и В.В. Бартольд, писавший, что «главными врагами русской власти были степные ишаны, что особенно ярко проявилось в Андигане в 1898 г.» (В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 373).

потеря земли и т.п.¹ Задача Дукчи Ишана также не сводилась к антирусскому подстрекательству, а описывалась в традиционных понятиях – он стремился придать смысл и легитимировать смутный народный гнев с помощью абстрактной идеи газавата, призыва к защите и восстановлению «попранного шариата» – попранного в том числе «продавшимися русским лжесуфиями, баями, кадиями».

Взаимному отчуждению способствовала и национализация сознания колонизаторов, в конфессионально и этнически чуждой среде острее ощущавших свою «великорусскость». Это ощущение вдобавок легитимировало их доминирующий статус. В этом отношении удачным представляется замечание М. Долбилова о том, что в чуждой среде русские острее ощущали свою русскость. Поэтому на окраинах Российской империи они подчеркивали ее более старательно и «говорили о себе как о русских тем запальчивее, чем (больше) ощущали себя в меньшинстве...»². Во всяком случае, идея ассимиляции едва ли могла быть успешно реализована еще и потому, что собственно титульная «имперская нация» – русские – всегда давала неисчислимое количество поводов воспринимать их как «других» (лучших, более цивилизованных)³. Местное же население довольно долго не воспринимало эту инаковость как культурную. Собственно колониальные власти крайне вяло стимулировали этот процесс, делая ставку на управление и администрирование и не заботясь о внедрении в сознание местных масс представлений о «величии русской культуры», достойной уважения и подражания. Конечно, были интересные исключения. Например, сразу после Андижанского восстания в Туркестане заработала «Комиссия народных чтений» и читательские кружки, на их собраниях читались на местных языках произведения

¹ Об этом пишет: В.П. Наливкин. Туземцы. С. 99–102. Подробно см.: Б. Бабаджанов. Дукчи Ишан. С. 254–260, 276.

² Заочный круглый стол «Грани и границы русского национализма» (ответ М. Долбилова). С. 77.

³ Интересные идеи о политике русификаторства как формы ассимиляции изложены в статье: А. Миллер. Русификации – классифицировать и понять // *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 133–148.

Л.Н. Толстого, лекции о достижениях европейских естественных наук и техники и т.п.¹ Мы очень мало знаем о слушателях этих лекций и их популярности, однако похоже, что это были спонтанные и одиночные мероприятия «для отчета».

Особое место в нечеткой системе «ассимиляторских» мер, связанных с еще менее четкой программой «русификации», отводилось русско-туземным школам. К их учреждению в начале третьей декады колонизации подтолкнуло разочарование успехами этой самой «русификации» (или ассимиляции). Так, созданная в 1884 г. Секретная комиссия (Ташкент) пришла к заключению, что «знакомство с народной жизнью и исламом заставляет очень умеренно и осторожно относиться к надеждам на возможность успешной русификации туземного населения... ибо до тех пор, пока они останутся мусульманами, они вряд ли могут обрусеть...» (курсив мой. – Б.Б.). Эта же Комиссия заключала, что для интеллектуального сближения «туземцев с нами [= русскими] и устранения предубеждений против нас как завоевателей и иноверцев» необходимо распространение знания русского языка и усиление общеобразовательных учреждений, а именно – русско-туземных школ².

Однако в дальнейшем выяснилось, что и путь «интеллектуального сближения» через русскую общеобразовательную систему был не вполне удачным. Слабая популярность русско-туземных школ³ дискредитировала саму идею культурной ассимиляции⁴ посредством «русско-ориентированного» обра-

¹ В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 348. Более полноценное восприятие русской культуры у местных народов сформировалось уже в советское время.

² Наливкин. Туземцы. С. 102–113.

³ Непопулярность русско-туземных школ власти старались компенсировать денежными поощрениями учеников из «туземцев», отчего обучение обрело скорее вид коммерческой сделки, нежели добровольного участия в «самопросвещении». В.П. Наливкин. Туземцы. С. 107.

⁴ В.В. Бартольд. История культурной жизни. С. 310–314. Особый скепсис в отношении русско-туземных школ высказывал В.П. Наливкин (Туземцы. С. 102–111).

зования¹. В результате вопрос о полной или даже частичной ассимиляции постепенно свелся к взаимной адаптации. Причем большие усилия по адаптации к реалиям колониальной политики ожидалось от «туземного населения».

Более живучую и приспособленную к местным реалиям – в смысле языка и конфессии – альтернативу народного образования предложили джадиды-татары. Открываемые ими на добровольных началах и при поддержке спонсоров из купеческого сословия школы по популярности быстро и легко опередили русско-туземные школы и оказались более эффективными². И это, кстати, отнюдь не привело к «полной татаризации» местных мусульман, в том числе и казахов, равно как и русско-туземные школы не привели к их русификации³. Затем традицию основания новометодных школ в массовом порядке подхватили местные джадиды. В программы большинства этих новометодных школ входил и русский язык.

Естественным итогом трансформации взглядов на религиозную политику в Российской империи стал указ «Об укреплении начал веротерпимости» (от 17 апреля 1905 г.), в целом снявший проблему ассимиляции на государственном уровне.

Неудавшийся проект ассимиляции в Средней/Центральной Азии естественным образом трансформировался в разные формы привыкания, приспособления или адаптации. В.П. Наливкин называл этот этап «первым периодом интеллектуальной эволюции», когда местное население естественным образом положительно оценивало привнесенные русскими принципы административного управления, технические новшества, коммуникации и т.п.⁴ Естественно, это приспособление предполагало известное сближение с русскими, которое диктовалось

¹ Обучение на русском языке было проблемой и для белорусов. Здесь пришли к решению допустить белорусский не только в школы, но и в дальнейшее обучение (*Д. Сталюнас*. Границы в пограничье: белорусы и этнолингвистическая политика Российской империи на Западных окраинах в период Великих Реформ // *Ab Imperio*. 2003. №1. С. 270).

² *В.В. Бартольд*. История культурной жизни.

³ Ср.: *R. Geracy*. Window to the East. P. 223.

⁴ *В.П. Наливкин*. Туземцы. С. 77–100, 119–125.

прагматическими соображениями. Особенно успешным оно было в среде наиболее коммуникабельной части автохтонного населения, то есть купцов, местной администрации и пр. Однако такие виды адаптации были политически непрочными, что показало, в частности, восстание Дукчи Ишана. Тем не менее именно «прагматическая адаптация» оказалась наиболее перспективной. Практические связи постепенно становились все более устойчивыми, и эта стратегия проявила себя позднее в советский период, определив политическую лояльность местных элит, а позже и части религиозной элиты.

Другой вид адаптации был связан с техническими и иными заимствованиями у «неверных», за что ратовали джадиды. Заимствование для них совсем не означало подражание. Джадиды видели себя, а заодно и всю исламскую общину не только в роли пассивных наблюдателей и «потребителей» технических и прочих новшеств. Пытаясь изменить старую образовательную систему и влиять на сознание масс, они стремились обеспечить политическое участие мусульман в жизни империи. Оценивая причины и последствия колонизации, джадиды начинали понимать и более глубинные причины собственного кризиса и отставания. Ясно, что реформистское движение (*ал-ислāх*) в мусульманском мире, и в том числе в Средней/Центральной Азии, было серьезно стимулировано самим процессом колонизации и зависимо от колониальных дискурсов и практик. Заимствования, к которым призывали джадиды, включали не только внешние атрибуты немусульманской культуры (например, русский/европейский стиль одежды, технические новшества и пр.), но и политические и даже некоторые социальные институты, что особенно ярко проявилось в период двух последних революций в метрополии (1917)⁵.

Казалось бы, джадидизм можно воспринимать как форму естественной ассимиляции, поскольку многие из джадидов по облику и образу действий, а самое главное – по своей идеологии все больше «европеизировались», владели русским и европейскими языками, активно призывали мусульман империи изу-

⁵ См.: A. Khalid. The Politiques of Muslim Cultural Reforme. Pp. 202–210.

чать русский язык, осваивать европейские науки и методы обучения. При этом свои проекты они легитимировали с помощью исламской аргументации¹, как бы воплощая в себе переходность их этапа ассимиляторства.

Видимо, рассматривать джадидов как естественных ассимиляторов было бы упрощением. Наряду с универсализмом мышления они активно призывали мусульман к изучению собственной истории и на этом основании – к сохранению религиозной, а затем и этноконфессиональной идентичности, к отстаиванию права на собственную этническую, конфессиональную и в целом культурную суверенность, пусть и в составе Российской империи². В публикациях некоторых из них заметен «общеисламский» (или «общетюркский») контекст, но это была реакция на колониальную политику ведущих держав мира. Именно эти контексты, как мы уже говорили, испугали многих русских ориенталистов, а затем и часть высшей политической элиты империи. Н. Остроумов даже отказался от идеи расширения русско-туземного образования, полагая, что политическая лояльность населения и стабильность в крае могут быть достигнуты только в сотрудничестве власти с «консервативными» носителями ислама и путем поощрения его «патриархальных» форм, включая традиционные образовательные учреждения³. Наблюдения В.П. Наливкина тоже показывают, что к началу XX в. в местном исламском социуме усиливаются позиции «консервативного» (по его выражению – «ортодоксального») ислама и растет количество его приверженцев, особенно за счет оживления деятельности медресе в Туркестане и в ханствах. Непопулярность русских и исламизацию населения, особенно молодежи, Наливкин объяснял насильственными мерами и полицейско-административными ограничениями, последовавшими за Андиганским вос-

¹ Журнал “Naqiqat”. С. 12–17.

² Правда, ориентиры джадидов резко меняются под влиянием социалистических идей, а затем и большевизации многих участников движения. И неслучайно часть джадидов оказалась в рядах самых активных атеистов. Журнал “Naqiqat”. С. 50–54, 58–59.

³ *И.Л. Алексеев*. Н.П. Остроумов о проблемах управления; *A. Khalid*. Russian History. Pp. 691–699.

станием¹. Как отметил этот ориенталист-любитель, «народная память вдруг проснулась», обратившись к привычным исламским ориентирам.

Наливкин имел в виду коллективную память, в которой конфессиональный компонент всегда соседствует с историческим. Будучи избирательной, эта память сильно абстрагировала прошлое, связанное с периодом ханств, отпечатав в себе как знаковое событие русское завоевание. Логично, что Андижанское восстание дало свежий импульс конфессиональной составляющей коллективной памяти, превратившись в народном восприятии в неудавшийся газават².

Но коллективная память подвержена манипулированию. Это особенно ясно проявилось в советское время, когда такая манипуляция стала возможна через тотальное обязательное/принудительное среднее образование, через СМИ, новые мемориальные памятники, «юбилеи» и т.п.³ В результате новые толкования истории обрели в Средней/Центральной Азии националистические черты⁴. Такая динамика коллективной памяти получила название «коммеморации»⁵. При всех сложностях и социально-политических драмах советская манипуляция коллективной памятью выполнила свою задачу, сформировав «новую память» в виде «истории казахов», «истории киргизов»,

¹ В.П. Наливкин. Туземцы. С. 137–141, 143.

² Там же. С. 140–142.

³ Я. Зерубавель. Динамика коллективной памяти [перевод главы из монографии] // *Ab Imperio*. 2004. № 3. С. 76.

⁴ Перемену алфавита в республиках Средней/Центральной Азии тоже можно воспринимать как попытку манипуляции памятью, особенно конфессиональной ее составляющей, поскольку целые поколения были оторваны от религиозных текстов. Как заметил Андреас Фрингс, не письменность является материализацией культурной памяти, а тексты (А. Фрингс. Реформа письменности в Татарстане и культурная память // *Ab Imperio*. 2004. № 3. С. 207). Перемена письменности привела к некоторому дистанцированию от мусульманского компонента коллективной памяти, который остался в форме устных притч, что еще более усилило мифологизацию коллективной памяти. Хотя старые компоненты народной памяти еще живы, они вполне удачно вписываются в постсоветскую манипуляцию коммеморативной памятью.

⁵ Я. Зерубавель. Динамика. С. 77.

«истории таджиков» или «истории узбеков»¹. Однако коллективная память простых людей (несмотря на практики коммеморации) еще хранила компоненты, связанные с конфессиональной составляющей, например с легендами о святых, эпическими героями исламизации, религиозными ритуалами и праздниками. «Исламская память» частично интегрировалась в «национальную память», начало чему положили еще джаиды. Этот процесс был общим для исламского мира, особенно на фоне распада Оттоманской империи. В советское время национализация и мифологизация истории сопровождались произвольным разделением региона на «национальные территории» – республики. К настоящему моменту национальные нарративы обрели такую силу, что наблюдаются попытки формирования «национальных исламов». Несмотря на стремление реформаторов новой волны, т.н. ваххабитов, унифицировать ислам, национализм, преимущественно в светской форме, в странах региона Средней/Центральной Азии оказался сильнее религиозных принципов и «религиозной памяти»².

И последнее. Если планы по культурной ассимиляции русского Туркестана в силу многих причин не могли обрести массового характера, то политическая (имперская) интеграция местной элиты всех уровней в той или иной степени состоя-

¹ Неважно, что в этой новой истории создано и остается много мифов. История, особенно как часть коллективной памяти, – это всегда в той или иной степени миф. И в новых вариантах коллективной памяти мифов ничуть не больше, чем в старых. Одновременно советская манипуляция коллективной памятью породила у нескольких поколений ощущение единой «советской истории», особенно применительно к таким сюжетам, как Великая Отечественная война. Это и держало нации в едином советском политическом пространстве. Интересно, что среди старшего поколения простых мусульман Узбекистана мне удалось записать легенды (пополнившие эту самую коллективную память), героями которых одновременно выступали святой пророк Хизр, дух Амира Тимура и... Иосиф Сталин.

² Тем не менее в некоторых случаях местный национализм пытается вобрать в себя религиозную память, поскольку прошлое связано с исламом, и проекты новых «национальных историй» в бывших «южных республиках» СССР не могут обойтись без конфессиональной составляющей.

лась¹. Это касается и тех мусульман, кто не утратил своей исламской идентичности. Ощущение себя в составе России привело к появлению специфических самоназваний среди местных верующих – «русские мусульмане», а затем и «советские мусульмане»². Более того, в ходе двух русских революций XX в. масса политических движений и партий как исламского, так и националистического толка в своих политических программах требовали той или иной степени автономии, даже с самостоятельной армией и валютой, однако о полном выходе из состава России (тогдашней РСФСР) не заявлял никто, по крайней мере, на территории Туркестана³.

¹ Более подробно этот вопрос я разбираю в специальной статье с рабочим названием «Секуляризм и исламизация в ЦА».

² В советское время, начиная с 1947 г., даже издавался журнал «Совет мусулмонлари» («Советские мусульмане» – с 1947 г.). С 1965 года он переводился на многие языки.

³ С. Аззамходжаев. Туркестанская автономия. С. 18–42 и далее. Инерция политической интеграции с Россией оказалась живучей и дожила практически до последних лет СССР. В инициированном М. Горбачёвым массовом опросе о желательности сохранения СССР (1989 г.) более всего голосов «за» было получено в южных социалистических республиках. Даже тогдашний среднеазиатский муфтият (САДУМ) во главе с новым муфтием – депутатом Верховного совета СССР Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуфом) выступил с призывами к верующим проголосовать за сохранение СССР, однако с предоставлением больших свобод верующим.

Диляра Усманова

«ВАИСОВСКИЙ БОЖИЙ ПОЛК СТАРОВЕРОВ-МУСУЛЬМАН»: ЯЗЫКИ РЕЛИГИОЗНОГО, СОСЛОВНОГО, ПОЛИТИЧЕСКОГО И НАЦИОНАЛЬНОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ¹

Ваисовское движение (Ваисовский Божий полк староверов-мусульман) представляет собой чрезвычайно интересное и весьма противоречивое религиозное, этническое, социальное и политическое движение, имевшее распространение среди части мусульманского населения Поволжья во второй половине XIX – первой трети XX столетия. Хронологически движение охватывает период с начала 1860-х гг. (вероятно, 1862/63) и до конца 1920-х гг., когда вследствие репрессий и физического преследования с политической арены сходят немногие из последних уцелевших членов «Божьего полка».

Движение не поддается однозначной интерпретации, поскольку позиционировало себя (и воспринималось извне) не только как религиозная мусульманская группа, но и сообщество, претендующее на собственную историческую генеалогию, социальный статус и, в конечном итоге, политическую программу.

¹ Публикация осуществлена в рамках научных проектов “Muslim Sectarianism in Late Imperial Russia: The Vaisov Movement, 1870–1917” (грант ACLS) и «Die Entwicklung der Vaisov-Bewegung im 20. Jahrhundert: Von dem «Gottesheer der Altgläubigen Muslime» zum «Islamischen Sozialismus» und «Neobulgarismus», поддержанного фондом Герда-Хенкель (Gerda-Henkel Stiftung, AZ 09/SR/06).

Более того, в контексте Российской империи XIX – начала XX в. вайсовцы противостояли одновременно «русификации» и господствующему исламу, татарам как формирующейся национальной общности и местной власти; они вынуждены были адаптировать свои эсхатологические религиозные тексты для массы татарского крестьянства, с одной стороны, и для русскоязычных светских властей – с другой; они создавали новые религиозные и социальные категории для описания собственного мира и тут же были вынуждены переводить их на русский язык (или татарский, так как некоторые категории были изначально русскоязычными) и соотносить с реалиями российской политической жизни. Исторический опыт этой социальной и религиозной группы показывает ограниченность исследовательских моделей, в основу которых положен один принцип классификации многообразия имперского общества, например конфессиональный или национальный. Случай вайсовцев позволяет подчеркнуть необходимость изучения феномена группности в конкретно-исторической ситуации посредством анализа семантики языка самоописания данной группы.

* * *

Основателем Божьего полка староверов-мусульман был дервиш Багаутдин Хамзин Ваисов (12.09 [1810–1819?] – 17.09.1893), последователь учения суфийского братства Накшбандийя¹. После смерти своего учителя шейха Джагфара аль-Кулатки аль-Булгари Салихова (1790 – 16.12.1862) Багаутдин Ваисов объявил себя его преемником, собрал вокруг себя учеников и единомышленников. Поселившись в начале 1860-х гг. в Казани, он основал

¹ Суфийское братство (тарикат) Накшбандийя является одним из двенадцати основных братств, сложившихся в исламе в XII–XIV веках. Тарикат Накшбандийя относится к числу наиболее распространенных суфийских братств, к тому же функционировавших на огромной территории Евразии и Северной Африки. Братство Накшбандийя было строго суннитским по своим воззрениям, генеалогически оно восходит к Пророку как духовно (Абу Бакр), так и физически (Али бин Аби Талиб). Братство Накшбандийя отличается от других тарикатов особой политической активностью, поскольку его идеологи считали не только

собственную общину и открыл в Ново-Татарской слободе молитвенный дом. С середины 1860-х гг. Б. Ваисов неоднократно обращался к властям с просьбой оказать материальную поддержку своей общине, подвергал резкой критике официальное мусульманское духовенство, обвиняя его в многочисленных пороках, коррупции, разврате и отходе от «истинного ислама». Одновременно Ваисов выступал с проповедями среди своих последователей. В сочинении «Тарик-и ходжаган» (1874) он выражал готовность молиться за здоровье царя, содействовать умиротворению мусульманского населения и укреплению среди непокорных мусульманских общин власти Императора. Некоторые из сочинений Б. Ваисова, как содержащие критические выпады против муфтия, не были допущены цензурой к печати. Вероятнее всего, неопубликованные сочинения Б. Ваисова были уже посмертно изданы его сыном Гайнаном в немного переработанном виде под названием «Джавахир-и хикмат-и дарвишан» (1907). В этом сочинении автор (Б. Ваисов) размышляет о Судном дне, наступление которого ожидалось в 1300 году по хиджре (1882). При некотором своеобразии концепции конца мира, сформулированной Б. Ваисовым (прежде всего в плане датировки), религиозное мышление основателя общины следует рассматривать в контексте других эсхатологических движений (типа махдизма) в разных мусульманских странах при наступлении четырнадцатого столетия по хиджре¹.

допустимым, но и обязательным вступать в контакт с властями, чтобы, «завоевав их души», влиять на их политику в отношении народных масс. На территории Российской империи последователи данного тариката доминировали в Средней Азии и Поволжье, а также отчасти на Северном Кавказе. О суфизме в целом и тарикате Накшбандийа подробнее см.: *О.Ф. Акимушкин. Накшбандийа // Ислам: энц. словарь. М., 1991. С. 187–188; А.Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история. Санкт-Петербург, 2004. О суфизме в Поволжье и Приуралье см.: М. Кемпер. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.*

¹ Подробнее см.: *М. Кемпер. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. С. 393–429; М. Кемпер, Д.М. Усманова. Ваисовское движение в свете собственных прошений и поэм // Гасырлар авазы. // Эхо веков. 2001. № 3–4. С. 86–122.*

Ваисовцы отвергали не только господствующий ислам, но и авторитет Оренбургского Магометанского Духовного собрания (ОМДС), обвиняя его руководство в коррупции. Действия властей расценивались ваисовцами как происки Сатаны (Даджжала), а пороки окружающего мира связывались с идеей конца света и Судного дня. Знамение скорого прихода Даджжала (Антихриста, Сатаны) виделось также в русификаторских действиях местных и центральных властей по отношению к мусульманскому населению, в многочисленных пороках и разврате, поразивших казанских татар, под руководством муфтия и кадиев. Б. Ваисов объявлял себя предвестником конца света, именовался «полководцем» (сардаром), а своих последователей считал членами т.н. «спасающейся группы» (фирка-и наджийа). Залогом спасения являлось возвращение к истинному исламу под руководством дервиша. Эсхатологическая составляющая религиозной доктрины ваисовцев, сформулированная в трудах Багаутдина Ваисова, оставалась основным языком описания социальной и политической реальности в 1870–1890-х гг. Позднее эсхатологический язык отходит на второй план, и восприятие политической ситуации в текстах Ваисова рационализируется. «Спасающаяся группа», говорящая о спасении и Судном дне, постепенно оформляется в «секту», обращающуюся к различным представителям имперских властей, а позднее и к думским представителям, осознающую свое особое социальное положение, отдельность внутри мусульманского сообщества и наличие политических предпочтений.

Что означало самоназвание общины фирка-и наджийа? Среди переводов термина «фирка» на русский язык есть вариант «секта» в религиозном значении этого слова. Многочисленные архивные документы свидетельствуют, что сами ваисовцы – начиная с Багаутдина и заканчивая Гайнаном – неоднократно использовали выражения «секта» и «старовер» для самоидентификации. Возможно, для них термин «секта» отражал степень их отстраненности от «огосударвленного» ислама, непричастности к «законному» духовенству, подконтрольному ОМДС и правительству. Точно так же этот термин переводился одним из ведущих правительственных экспертов, изучавших

это движение, профессором Н.Ф. Катановым¹. Другое название движения, часто встречающееся как в документах ваисовцев, так и в работах по истории движения – «Ваисовский божий полк», – также не вполне соответствует исламской традиции. Изначально оно фигурировало преимущественно в русскоязычных документах ваисовцев, а уже из русскоязычных терминов в татарские тексты была перенесена калька этого названия. По-видимому, оно было сконструировано для того, чтобы лучше донести суть своего движения для русскоязычного читателя, начиная с рядового околоточного и заканчивая императором.

Центральной идеей в исторической генеалогии и религиозном учении ваисовцев была идея болгарского наследия, а себя ваисовцы называли булгарами (аль-Булгари) и мусульманами-староверами, отказываясь признавать такие сословные и этнические наименования, как «татарин», «крестьянин», «потомственный почетный гражданин» и другие. Ваисовцы полагали, что в качестве потомков болгар они являются более древними мусульманами, нежели татары, поскольку их вера идет «аль-мисактан-бирле», т.е. со времен завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом². С другой стороны, привязка к Булгару делала их «местными», коренными, привязывала к региону, давала историю и «историческую родину». Термин «старовер» использовался ваисовцами для саморепрезентации преимущественно в русскоязычных документах, где этот термин отсылал к хорошо известному немусульманам феномену в православии. При этом ваисовцы уточняли, что они – староверы-мусульмане, и осознавали свое отличие от русских староверов. Каких-либо документальных свидетельств о наличии контактов ваисовцев с православными староверами Казанской губернии нет, однако полностью исключать этого не следует.

¹ Национальный Архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 41. Оп. 15. Д. 1. Л. 27. Именно опубликованные работы Н.Ф. Катанова, в отличие от большинства других экспертных оценок и записок, оказали существенное влияние на характер терминологии, используемый при описании этого движения в советской и постсоветской историографии.

² Из характеристики, данной ваисовцам экспертом Н. Ф. Катановым. См.: НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 111. Л. 15-15об.

Несоответствие русскоязычных категорий (и стоявших за ними практик) оригинальным самоописательным категориям ваисовцев вынудило их вместо общепризнанной сословной номенклатуры («крестьянин»¹, «мещанин» и пр.) изобрести собственную сословную идентичность по-русски – сословие потомственных присяжных ислама, а в качестве документа, идентифицирующего личность, составить так называемый Святой присяжный лист², которым ваисовцы пытались заменять общегражданские паспорта. Отказываясь от обычной сословной принадлежности, ваисовцы претендовали на статус некоего особого духовного сословия.

Не признавая бюрократических инстанций и вступая в контакт с императором путем послышки «святых заявлений» и прошений, группа фактически позиционировала себя как отдельное сословие, поскольку в императорской России практика коллективных адресов и петиций на императорское имя, минуя промежуточные иерархии власти, зародилась именно как практика сословного подданничества. Сторонники ваисовского движения отказывались подчиняться гражданским властям, признавая над собой лишь власть императора. Совершение пятикратной молитвы во здравие государя ваисовцы считали своим прямым долгом, полагая, что молитвой они защищают верховную власть лучше, нежели с оружием в руках.

В 1870–90-х гг. движение также очевидно выражало религиозный протест поволжских мусульман против проводимой правительством политики русификации и христианизации инородцев края. В период Всеобщей переписи 1897 г. ваисовцы вели пропаганду среди крестьян, рассматривая перепись как подготовку правительства к последующей христианизации мусульман³. Одновременно движение приобрело черты социаль-

¹ Термин «крестьянин» воспринимался ваисовцами буквально, как «христианин». См. документ № 1.

² Наиболее ранние образцы «Святого присяжного листа» датируются серединой 1880-х гг., когда руководитель общины Б. Ваисов уже находился в психиатрической лечебнице.

³ Известно несколько подобных случаев. Например, один из сподвижников и последователей Багаутдина Ваисова – Гизатулла Хами-

ного протеста в условиях обострения социальных противоречий, явившихся следствием капиталистической модернизации российского общества. Активизация деятельности ваисовцев, распространение учения Багаутдина Ваисова и увеличение числа его последователей наблюдались среди татарских крестьян Поволжья, страдавших от мало- или безземелья, связывавших ухудшение своего положения с христианизаторскими усилиями миссионеров и властей.

Подобная деятельность лидера движения Багаутдина Ваисова вызывала опасения властей, и в конце 1870 – начале 1880-х гг. он неоднократно привлекался к судебной ответственности по гражданским и уголовным искам, обследовался психиатрами. В январе 1885 г. руководителя «секты» с группой его сподвижников арестовали. Оказавшие властям сопротивление ваисовцы были осуждены и высланы из города, а руководитель общины признан душевнобольным и помещен в психиатрическую клинику Казани, где и умер. Впоследствии дело Багаутдина Ваисова продолжили его ученики и последователи – Габдуллатиф Халитов, Шигабутдин Сайфутдинов, Назмутдин Ижбаев (в 1880–1920-хх гг.), а в начале XX столетия во главе движения встали подросшие сыновья Ваисова Гайнан (в 1905–1918 гг.) и Газизян (1918 – начало 1920-х гг.).

Движение, помимо Казани, распространялось в населенных пунктах ряда уездов Казанской и Симбирской губерний, в меньшей степени – в Нижнем Поволжье, Сибири и Средней Азии. Наибольшее распространение идеи Ваисова получили среди социальных низов – татарских крестьян, ремесленников, мелких торговцев. Общее число последователей движения составляло от двух до пятнадцати тысяч человек.

В начале XX столетия движение приобретает ярко выраженный политический характер. Эта эволюция произошла под

дуллин – «бунтовал крестьян» во время переписи 1897 г. в Казани (один из пунктов обвинения во время процесса 1910 г.). Село Молвино стало одним из населенных пунктов в Казанской губернии, население которого активно саботировало проведение переписи. Подробнее см.: *И.К. Загидуллин*. Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань, 2000. С. 171, 180, 190.

руководством одного из сыновей Багаутдина, Гинанутдина (Гайнана) Ваисова (8.11.1878 – 28.2.1918). В молодости он занимался розничной торговлей, жил в Казани, Симбирске и Средней Азии (г. Мерв). За сопротивление полиции в 1903 г. был приговорен к годичному тюремному заключению, которое отбыл в ашхабадской тюрьме. В начале 1905 г. Гайнан вернулся в Казань, на волне революционного подъема возродил общину и провозгласил себя «сардаром». Примечательно, что ни Гайнан Ваисов, ни другие ученики и последователи Багаутдина не могли претендовать на полную титулатуру основателя ваисовской общины, особенно в отношении суфийских титулов (шайх, дервиш). По-видимому, Багаутдин не оставил учеников, которые имели реальные основания выступать в роли суфийского шайха¹.

Пик активности ваисовцев пришелся на 1905–1909 гг., когда под руководством Гайнана они восстановили собственный молитвенный дом в Ново-Татарской слободе, учредили автономную от ОМДС религиозную общину и канцелярию с собственными метрическими книгами и казной. Г. Ваисов принял титул «сардар» и в 1908 г. предпринял поездку в Санкт-Петербург в надежде получить аудиенцию императора. Одновременно лидер ваисовцев устанавливает контакты с Л. Толстым, входит с ним в переписку, просит денег для покупки земли и основания в Свияжском уезде Казанской губернии болгарской общины. С целью официально легализовать свое движение в 1908–1909 гг. руководители общины разрабатывают «Устав относительно военных молитвенников», обсуждают возможность проведения в 1910 г. съезда мусульман-староверов, для пропаганды своих идей намереваются издавать собственный журнал. В многочисленных прошениях, поданных в эти годы, формулируются основные требования ваисовцев: признание автономности своей религиозной общины, освобождение староверов-мусульман от воинской повинности по религиозным мотивам, отказ от наименования «татарин», отказ от уплаты большинства податей и налогов (за исключением налога на землю). Эти требования

¹ На этом основании некоторые исследователи, так же как и некоторые современники, сомневались в том, что Б. Ваисов на законных основаниях мог именоваться суфием.

оцениваются властями как явный политический вызов, а действия сектантов вызывают серьезные опасения в возникновении нового альтернативного и неуправляемого сообщества.

В 1909 г. в отношении ваисовцев начались расследования, завершившиеся судебным процессом 1910 года. Из 14 подсудимых 11 были признаны виновными в создании и принадлежности к преступному сообществу, «поставившему себе целью неподчинение распоряжениям правительства», и осуждены на различные сроки тюремного заключения (от двух до четырех лет). Руководитель движения Г. Ваисов после отбытия тюремного заключения был сослан на поселение.

После Февральской революции 1917 г. начинается новый этап в развитии движения, связанный с идеей «исламского социализма», проповедуемого Гайнаном и Газизяном Ваисовыми, Шигабутдином Сайфутдиновым и др. Вернувшийся после объявленной Временным правительством амнистии в Казань, Г. Ваисов возрождает свою общину, намеревается создать собственную политическую партию, издавать журнал «Ислам» и другую литературу. Не найдя общего языка с лидерами либерального крыла национального татарского движения, осенью 1917 г. руководители ваисовского движения выступают в поддержку советской власти и вступают в альянс с казанскими большевиками. После того как Гайнан Ваисов был убит при загадочных обстоятельствах во время событий, связанных с т.н. Забулачной республикой (март 1918 г.), движение возглавил младший из сыновей Багаутдина – Газизян. В январе 1919 г. состоялся второй съезд ваисовцев, на котором было принято новое название «Партия ваисовцев революционеров-коммунистов». Так движение прошло путь от эсхатологической религиозной «секты» до политической партии, что на фоне стремительной политизации российского общества в начале XX в. не выглядит невероятным. По инициативе Газизяна Ваисова в годы Гражданской войны в составе Красной армии были образованы ваисовские «Божьи полки», в которых воевали бывшие убежденные пацифисты. Впоследствии ваисовская община еще больше маргинализуется и фактически распадается, а в 1930-х гг. практически все руководители и активисты движения были репрессированы.

* * *

Движение староверов-мусульман практически с первых лет своего существования привлекало внимание современников, а затем и профессиональных историков¹. Первыми о нем стали писать ученые-исламоведы, которые в силу профессиональных обязанностей и в государственных интересах осуществляли экспертизу идей и оценивали практические действия членов ваисовской секты. Одному из них, Николаю Федоровичу Катанову, принадлежит категоризация ваисовцев как мусульманской секты. В советское время ваисовцы также подлежали «экспертизе» советских исламоведов (М. Сагидуллин, Л. Климович), которые в духе времени уделяли преимущественное внимание социальным аспектам движения.

Новая волна публикаций о ваисовцах приходится на конец 1980-х – 1990-е гг., когда была предпринята попытка их идеологической реабилитации. Появляется большое количество публикаций об альянсе Г. Ваисова с революционным движением и большевиками, о контактах лидера секты с Львом Толстым. Признание ваисовцами большевистской власти и переписка их лидера с великим русским писателем должны были облегчить процесс легитимации сектантов.

В последнее десятилетие XX в. (со второй половины 1990-х годов) историографический вектор меняется: к истории движения обращаются не только апологеты булгаризма или историко-

¹ В числе наиболее важных работ по истории ваисовского движения следует назвать следующие исследования: А. Кильдишев. Гайнан Ваисов тозагы. Казань, 1908; Н.Ф. Катанов. Новые данные о мусульманской секте Ваисовцев. Казань, 1909; М.К. Сагидуллин. К истории ваисовского движения // Очерки по изучению местного края. Казань, 1930; Л. Климович. Ислам в царской России. Очерки. Москва, 1936; Л. Ахметзянова, М. Гайнетдинов. Прошение возвратить Б. Ваисову, а дело кончить // Гасырлар авазы – Эхо веков. 1996. № 3–4. С. 150–151; Р.К. Валеев. Озелгэн хэрэкэт // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2002. № 1–2. С. 78–89; М. Кемпер, Д.М. Усманова. Ваисовское движение в свете собственных прошений и поэм // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2001. № 3–4. С. 86–122; Д.М. Усманова. Духовное завещание Б. Ваисова // Гасырлар авазы – Эхо веков, 2002. № 3–4. С. 127–138.

графы революционной эпохи, но и представители классического исламоведения¹; историками татарского национального движения ваисовцы рассматриваются в контексте истории национализма; благодаря публикации новых документов существенно расширяется и обновляется источниковая база исследований; интерес историков перемещается от Гайнана к личности основателя и главного идеолога движения Багаутдина Ваисова; появляется осознание сложности и неоднозначности ваисовского движения.

* * *

Альтернативная версия «истории» движения содержится в текстах лидеров ваисовского движения, отца и сына Багаутдина и Гайнана Ваисовых, прежде всего – в их многочисленных прошениях и «святых заявлениях», подаваемых в адрес местных и центральных властей. Эти самоописательные тексты крайне интересны, ибо являются образцами сложнейшего диалога внутри собственно мусульманской традиции и между поколениями внутри ваисовского движения и культурного перевода на язык обращений к светской (в том числе судебной) власти в империи. Понятно, что содержащаяся в этих текстах информация не может рассматриваться как безусловно достоверная с фактологической точки зрения.

Особую группу самоописательных текстов ваисовцев составляют литературные произведения Багаутдина Ваисова нравственно-религиозного содержания, как изданные самим автором в середине 70-х гг. XIX века², так и оставшиеся по цензурным причинам неопубликованными при его жизни. Последние были частично изданы сыном Багаутдина в начале XX в.³, а отчасти сохранились лишь среди архивных материалов. Они

¹ А. Frank. *Islamic Historiography and Bulghar Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden & Boston, 1998; М. Kemper. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. С. 393–429.

² Б. аль-Булгари. *Тарик-и ходжаган*. Казань, 1874.

³ Ваисзаде Джавахир-и хикмат-и дарвишан. Казань, 1907. Части I–II. Некоторые образцы поэзии Ваисовых были переизданы М. Гайнутдиновым в современной транскрипции: М. Гайнутдинов. Багаутдин Ваисов // *Татар адабияты тарихы*. Казань, 1986. Том 2. С. 473–483.

изучены фрагментарно, преимущественно литературоведами (М. Гайнутдинов) и исламоведами (М. Кемпер). Литературное наследие отца и сына (Багаутдина и Гайнана) Ваисовых представляет большую ценность для анализа особенностей религиозных воззрений основателя секты, ваисовской эсхатологии, для понимания соотношения религиозных и социальных составляющих ваисовского учения.

В 1907–1908 гг. Гайнан Ваисов издал поэтическое наследие отца, подвергнув его определенным переработкам и дополнениям. Какова была степень обработки и кому, в конечном счете, принадлежит авторство этих произведений, остается предметом дискуссий и различных трактовок. Наконец, в условиях бесцензурной России 1917 г. впервые появилась возможность опубликовать собственную версию истории «национальных героев»-ваисовцев, что и было незамедлительно осуществлено Гайнаном¹.

Другой комплекс источников, на сегодняшний день в недостаточной степени привлекавшийся исследователями, представлен публикациями в татарской периодической печати. Пресса – прекрасный индикатор реального отношения различных слоев населения к представителям ваисовского движения. Тот факт, что татарские издания охотно предоставляли свои страницы противникам и критикам ваисовцев (начиная от обличений А. Килдишева и заканчивая гневными выпадами муллы С. Иманкулова) и почти никогда не являлись трибуной для самих ваисовцев, свидетельствует о маргинальном положении этой «секты» в татарском обществе, о слабом влиянии ваисовцев на формирование мусульманского дискурса не только в масштабе Российской империи, но даже и в Поволжье.

Богатейший пласт источников представлен архивными документами. Архивные материалы, собранные в Национальном архиве РТ и Российском государственном историческом архиве, как частично опубликованные, так и неизданные, в свою очередь, включают следующие группы документов:

¹ Кахарман милэте муджахид-ел ислам ваисилэр тарихы хэм эджмалы программасы. Казан, 1917. 23, б.

- Материалы уголовного судопроизводства (следственные дела, протоколы допроса обвиняемых и свидетелей, вещественные доказательства, резолюции и протоколы судебных процессов и пр.)¹. Использование подобного рода документов позволяет не только реконструировать фактическую историю движения, но и выявить круг наиболее активных и деятельных ваисовцев (не секрет, что сведения о персональном составе ваисовской общины ограничиваются обычно двумя-тремя именами), определить преобладающие идеи религиозного, социального и/или политического характера и проследить их эволюцию на разных этапах развития движения. Материалы медицинских освидетельствований могут помочь составить психологический портрет движения и оценить дискурсивную политику властей по отношению к «секте».
- Материалы гражданского судопроизводства (различного рода имущественные споры) содержат весьма любопытную информацию об имущественных конфликтах, нередко являвшихся подоплекой и предвестниками уголовного преследования ваисовцев.
- Прошения, ходатайства, «святы» заявления и разъяснения, поданные в адрес местных и центральных властей (канцелярию казанского губернатора, императорскую канцелярию), в представительные органы власти (Государственную думу) и др.², содержат уникальную информацию для изучения и анализа идеологии ваисовцев в содержательном плане.
- Неизданное поэтическое наследие Ваисова-старшего отчасти сохранилось в фондах цензурных комитетов с весьма любопытными и красноречивыми комментариями цензоров³.

¹ НАРТ. Ф. 41 (Казанский окружной суд); Ф. 51 (Казанская судебная палата); Ф. 390 (Прокурор КСП).

² Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1278 (Государственная дума). Ф. 1412 (Канцелярия Его Императорского Величества).

³ РГИА. Ф. 777 (Цензурный комитет г. Санкт-Петербурга).

- Материалы, связанные с ваисовским движением в 1917–1918 гг., не говоря уже о более позднем периоде, сосредоточенные в архиве КГБ/ФСБ, представляют наиболее закрытую и менее всего вовлеченную в научный оборот группу архивных документов.

Можно предположить, что региональные и зарубежные архивы (Поволжские региональные архивы, книгохранилища и архивы в Средней Азии, в Сибирском регионе и др.) хранят неизвестный и практически еще не введенный в оборот пласт архивных материалов по истории ваисовского движения. Также в силу объективных причин ограничено использование материалов частных и ведомственных (например, КГБ/ФСБ) архивов.

Первая публикация архивных документов, освещающих историю ваисовского движения, была предпринята в середине 30-х годов XX в. в сборнике «Материалы по истории Татарии второй половины XIX века»¹. Однако включение в сборник этих материалов мотивировалось однозначной интерпретацией ваисовского движения как формы социального протеста.

Следующая попытка издания документов по истории ваисовского движения была осуществлена лишь в середине 1990-х годов. Авторы публикации в журнале «Гасырлар авазы – Эхо веков» М. Гайнетдинов и Л. Ахметзянова ввели в научный оборот ряд документов, связанных с последними годами жизни Багаутдина Ваисова, сохранившихся в фондах Национального архива Республики Татарстан². Следующая попытка издать небольшую часть из комплекса разнообразных источников по ваисовскому движению была предпринята автором этих строк через пять лет на страницах того же журнала «Гасырлар авазы – Эхо веков»³. Наконец, последняя на сегодняшний день

¹ Материалы по истории Татарии второй половины XIX века. Москва – Ленинград, 1936. Том 1. Часть 1.

² См. публикацию архивных документов по делу о Б. Ваисове Л. Ахметзяновой с вводной статьей, написанной М. Гайнутдиновым: Прощение возвратить Б. Ваисову, а дело кончить.

³ М. Кемпер, Д.М. Усманова. Ваисовское движение в свете собственных прошений и поэм. С. 86–122. См. также: Д.М. Усманова. Духовное завещание Б. Ваисова. С. 127–138.

публикация архивных и иных документов, относящихся преимущественно к послереволюционному этапу истории движения, была осуществлена профессором Казанского университета Р.К. Валеевым¹. Тем не менее на сегодняшний день издана лишь незначительная часть разнообразного комплекса источников по ваисовскому движению. Огромное количество документов так и не введено в научный оборот и по-прежнему ждет своего исследователя.

170 ¹ Р.К. Вэлиев. Озелгэн хэрэкэт // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2002. № 1–2. С. 78–89.

Анатолий Ремнёв

КОЛОНИАЛЬНОСТЬ, ПОСТКОЛОНИАЛЬНОСТЬ И «ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА» В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

«Нам всем не хватило воображения, но мы
решили, что не можем переделать прошлое...»

Салман Рушди. «Дети полуночи».

Является ли постсоветская ситуация в исторической науке и исторической политике современного Казахстана еще и постколониальной? Могут ли современные тексты и рассуждения казахских интеллектуалов быть представлены в постмодернистском дискурсе постколониальности? Когда и как дискурс антиколониализма сменяется дискурсом постколониальности? Так, по крайней мере, ставит вопросы Лора Адамс в статье «Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии?», утверждая, что современная ситуация в ней может быть описана как реакция (отторгающая или благожелательная) «некогда колонизированных народов на институциональное наследие бывших колонизаторов, а также на нынешние взаимоотношения с ними»¹. Что такое колониальное наследие и как им следует распорядиться? Можем ли мы писать о Казахстане в контексте большого «пограничья» как о переходном обществе (*transition analyses*), «третьем пространстве» (*in-between*): между имперской метрополией и колонией, Европой, Россией и Азией,

¹ Л. Адамс. Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии? // Неприкосновенный запас. 2009. № 4 (66). С. 25–36.

«первым», «вторым» и «третьим» миром? Может ли в этом ряду успешно работать концепт «внутреннего колониализма»?¹ Перечень таких вопросов можно продолжать, но становится очевидным, что это было и есть динамическое пространство с традиционным *tenuous equilibrium*², которое может быть представлено не вечной мировой периферией, но местом рождения сложных идентичностей и структур (многослойных, гибридных, неустойчивых, ситуационных) на «перекрестках» культур и мировой политики.

Схожим образом еще раньше начали рассуждать на Украине, в Беларуси и даже в странах Балтии, где вопрос о колониальности еще более проблематичен, нежели в Казахстане. Весьма показателен в этом отношении выходящий в Минске журнал «Перекрестки», оперирующий не только постколониальными теориями, но и концептом «пограничья» с его транскультурностью, разграничением и соединением пространств и субъектов, встречей и переходами «чужого» в «своего» и обратно³. При этом следует понимать, что «пограничье» – это не периферия (или не только периферия), импульсы сюда идут не из единого центра, а сама граница может стать сгустком разного рода транзакций. В реальности мы можем обнаружить своеобразное «гибридное общество», в котором «сопротивление» и «лояльность», чувства «отчужденности» и «принадлежности» сосуществуют и переплетаются, проявляясь ситуационно, складываются парадоксальные отношения любви и ненависти, связывающие «колонизаторов» и «колонизуемых». Граница между ними оказывается не линией, а динамическим пространством, а потому его очертания при анализе нередко ускользают от четкого определения. И, как отмечает Хоми Баба, указывая на «амбивалентность колониального дискурса», «мы обнаруживаем себя в переходном состоянии, где встречаются пространство и время, чтобы разродиться

¹ М. Хечтер. Внутренний колониализм // Этнос и политика. Москва, 2000. С. 202–210; А. Эткинд. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России // *Ab Imperio*. 2002. № 1. С. 265–298.

² Martha Brill Olcott. *The Kazakhs*. Stanford, 1987. С. 41.

³ И. Бобков. Этика пограничья: транскультурность как белорусский опыт // *Перекрестки*. 2005. № 3–4. С. 127–136.

сложными сочетаниями сходства и различия, прошлого и настоящего, внутреннего и внешнего, включения и исключения»¹.

В этом смысле «случай» Казахстана, который был, по словам М. Олкотт, «катапультирован» в независимость, схож со многими постсоветскими государствами, но в значительной степени и уникален. Имперский опыт, который так и не стал по большей части капиталистическим, а тем более советский опыт, который оказался не только социалистическим, с характерными для них разрывами и преемственностью, не просто отличались от колониальной политики Британии или Франции, но зачастую выглядят парадоксально и плохо вписываются в уже имеющиеся теоретические схемы колониальности². Не абсолютизируя отличия Российской империи от других европейских держав, следует признать, что в российской и советской Средней Азии (чьё отличие от других стран Центральноазиатского региона уже фиксировалось в категориях колониальности) Казахстан всегда занимал особое место. Соответственно, мое эссе, которое, очевидно, не стоит воспринимать как строгое академическое исследование, содержит куда больше вопросов, нежели ответов.

Коррективы деколонизации и постколониальности

Постколониальность – это не просто *после* колониализма, это еще и особый способ интерпретации современности, в которой бывший (пусть даже и проблемный с точки зрения признания его существования) колониализм выполняет важную мобилизующую функцию³. «После» не всегда означает «вследствие», а может быть воспринято как «следующее» за чем-то.

¹ Х. Баба. Местонахождение культуры // Перекрестки. 2005. № 3–4. С. 161.

² Deniz Kandiyoti. Post-Colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia // International Journal of Middle East Studies. 2002. Vol. 34. No. 2 [Special Issue: Nationalism and the Colonial Legacy in the Middle East and Central Asia]. Pp. 286–289.

³ О постколониализме и деколонизации см.: Partha Chatterjee. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, 1993; Dipesh Chakrabarty. Postcoloniality and the Artifice of History: Who

Префикс *post* – не только указание на временную последовательность; он, главным образом, служит обозначением желания переосмыслить и преодолеть ограниченность «великих нарративов» либерализма, марксизма, колониализма и модернизации, способом уйти от универсалистского европоцентризма с его жесткими оппозициями типа «Запад – Восток», «цивилизованный – нецивилизованный» и найти свой язык самоописания и альтернативные «деколонизированные» методологии¹. Наряду с принятием «дара модерности», «антиколониальный национализм» стремился дистанцироваться от монополии западных цивилизационных моделей, в которых даже «собственное воображение должно навеки остаться колонизированным». Он формирует «сферу своего собственного суверенитета в границах колониального общества задолго до того, как начинается... политические битвы с имперской властью», но и после победы продолжает долгое время ощущать наследство колониальности и требует «свободы воображения»². Лозунг «учитесь у русских» в современной Центральной Азии звучит сегодня как призыв изучить силу и слабости колонизаторов, чтобы превзойти их и освободиться от них³. «Деконструктивный поворот» как протест против линейной парадигмы истории ведет к деконструкции модерности, которая содержала в себе не только положительную рациональность освобождения личности, но и скрытую апологию насилия и колониально-имперского доминирования.

Speaks for «Indian» Pasts? // Representations. 1992. No. 37 [Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories]. Pp. 1–26; Idem. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, 2000; Linda Tuhiwai Smith. Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People. London & New York, 1999; Gyan Prakash (Ed.). After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements. Princeton, 1995. Я благодарен С.Н. Абашину за указание на некоторые из этих работ.

¹ Д.М. Матсинье. Поиск методологических альтернатив // Социологические исследования. 2008. № 5. С. 26–36.

² П. Чаттерджи. Воображаемые сообщества: кто их воображает? // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. Москва, 2002. С. 285–286.

³ С.И. Кузнецова. Русские в Центральной Азии // Русский исторический журнал. 1998. Т. 1. № 3. С. 191.

Деколониальное мышление и выбор оспаривают и христианские, и марксистские концепции жизни и общества, выступая за мир плюриверсального сосуществования вместо универсального доминирования, навязанного силой или хитростью господствующего численного меньшинства, которое сегодня и управляет планетой¹.

Между тем постколониальные критики нередко впадают в крайность, объединив в один гомогенный субъект Российскую империю, Советский Союз и даже весь Запад и обрушиваясь на них с радикальными обвинениями в колониальном угнетении и даже с призывами отказаться от навязанной Европой модерности². Постколониализм в противовес ориентализму создает свой миф «Запада» – «оксидентализм», не исключая «культурный реваншизм» Азии³.

Колониальность не может и не должна ограничиваться сферой политического, а обретение суверенитета – лишь первый шаг в процессе деколонизации. По убеждению Н. Мальдонадо-Торреса, «колониальность переживет колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни»⁴. Адепты такой трактовки, впадая в известную крайность, настаивают, что в теоретическом смысле колониальность является скрытой стороной и даже оружием модерности, ее неотъемлемой частью, которая скрывается за риторикой модер-

¹ М.В. Тлостанова. Деколониальные гендерные эпистемологии. М., 2009. С. 64.

² С. Абашиш, С. Шакирова. «Деколониальные гендерные эпистемологии» Мадины Тлостановой: новые академические вызовы гендерным исследованиям в России? Обсуждение книги М.В. Тлостановой «Деколониальные гендерные эпистемологии» (М., 2009) // Гендерные исследования. 2009. № 19. С. 268.

³ Имеется в виду не усложненная латиноамериканская трактовка «оксидентализма» В. Миньоло, а упрощенный азиатский вариант, определение которого можно найти, например, у С. Хантингтона: С. Хантингтон. Столкновение цивилизаций. Москва, 2006. С. 161.

⁴ Цит. по: И.Н. Ионов. Новая глобальная история и постколониальный дискурс // История и современность. 2009. № 2. С. 47.

ности, оправдывающей любые действия, включая войну, с целью уничтожения или преодоления «варварства» и «традиционализма». Таким образом, колониальность – скрытое оружие цивилизаторской и развивательской миссий модерности¹.

Таков общий суровый приговор антиколониальных и постколониальных критиков, несмотря на их взаимное методологическое дистанцирование. Представляя свою книгу о современном Казахстане, Бавна Дэви с большей политкорректностью выделяет в качестве главного достижения постколониальной теории способность показать, что колониальность «играла очень важную и определяющую роль» в современном национальном самосознании казахов, да и сама идея нации пришла к ним через колониальную систему и связана с ней. Небольшая по численности казахская интеллигенция, по сути дела, выросла на почве «русского образования», а многие казахи «приняли» имперскую, а затем и советскую политику, что позволяло сохранять довольно длительную государственную устойчивость, не проявляя открытого протеста. Казахские национальные активисты начала XX в. были настроены антиправительственно, но не антирусски, несмотря на давление крестьянского переселенческого движения из европейской России, а затем индустриализацию и урбанизацию. В данном случае разделение на «колонизаторов» и «колонизуемых», как и их идентификация и самоидентификация, может представлять сложную и весьма интригующую задачу для исследователя. Включенность в имперские структуры части казахской элиты не может ограничиваться проблемой коллаборационизма, а с позиций постколониального подхода может быть расширена задачами изучения поведения подчиненных и зависимых массовых групп населения, а также сохранением и адаптацией имперских (советских) институтов и практик в постсоветском пространстве². Одним из способов преодоления крайностей колониального дискурса (но не отказа от него), поиском модели перехода и нового места в мире стало обращение к евразийским теориям, столь

¹ Глостанова. Деколониальные гендерные эпистемологии. С. 65.

² Bhavna Dave. Kazakhstan. Ethnicity, Language and Power. New York,

популярным в современном Казахстане и даже встроенным в его новую государственную идеологию¹. Иное применение концепта «Евразия» предлагает Марк фон Хаген, для которого главным становится разнообразие исследовательских подходов в имперской истории и нахождение иного исследовательского формата, позволяющего преодолеть постсоветское время, не утратив континуитета и пространственного единства. Одной из привлекательных черт такого концепта является отсутствие строгого «центра», будь он в Санкт-Петербурге, Москве или где-то еще².

«Колонизованные» народы в известной степени поверили в то, что им рассказали о них самих их «колонизаторы», повествования которых были проникнуты риторикой «ориентализма» в трактовке Э. Саида³. Как результат соединения «ориентализма» и постколониализма и одновременно – неудовлетворенности крайностями обеих теорий на постсоветском пространстве возникла региональная версия «седентаризма». Она основана на воображении далеких исторических предков – «чистых» кочевников – и присвоении права говорить о них и от их имени.

¹ См. напр.: *С.В. Селиверстов*. От евразийства XX века к евразийству XXI века // *Менін елім*. Астана. 2009. № 1. О различиях в присвоении евразийского наследства в современных России и Казахстане см.: *М. Ларуэль*. Переосмысление истории в постсоветском пространстве: новая евразийская идеология // *Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*. 2009. № 1. С. 78–92.

² *М. фон Хаген*. Империи, окраины и диаспоры: Евразия как антипарадигма для постсоветского периода // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 129.

³ *Daniel Brower, Edward Lazzerini* (Eds.). *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*. Bloomington, 1997; *Austin Jersild*. *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain People and the Georgian Frontier, 1845–1917*. Montreal and Kingston, 2002. Специальное исследование на эту тему см.: *О.Е. Сухих*. Образ казаха-кочевника в русской общественно-политической мысли в конце XVIII – первой половине XIX века / *Дисс. ... канд. ист. наук*. Омск, 2007. Примечательно, что если ориентальное видение азиатских народов уподобляло их детям, то постколониальный дискурс, на поле *subaltern studies*, сравнил «колонизованных» с женщинами. Не случайно процессы деколонизации и постколониальности так привлекают исследователей гендерной тематики. См. например: *О. Зубковская*. Постколониальная теория в анализе постсоветского феминизма: дилеммы применения // *Ab Imperio*. 2007. № 1. С. 395–420.

При этом подчеркивается, что Россия европеизировала себя за счет покорения Степи¹. Не случайно в постколониальной критике становится столь важным имперский субъект, репрезентирующий «колонизуемого» с высоты своего статуса и реализующий три главных функции: смотреть, узнавать и рассказывать не только «нам», но и «им» о «них» же самих². История казахов доимперского и имперского периодов в значительной степени была «подчиненным знанием», сформированным и внедренным, главным образом, российскими учеными, которые собирали источники и создавали свои интерпретации, остающиеся влиятельными до сих пор. Писатели и художники России формировали образы кочевников, которые продолжают властвовать над умами людей. Стереотипы империи оказываются чрезвычайно живучими и все еще входят в сферу «знания-власти». Империя не только отмечала «отсталость» кочевников, но и внедряла в их сознание соответствующее ощущение, основанное на признании своей культурной неполноценности и способности русских «помочь» в преодолении цивилизационного «запаздывания». При этом «русификация» не была единственной тревогой казахских интеллектуалов. Чокан Валиханов писал не только об упадке культуры у казахов, но и о возможной опасности со стороны мусульманских проповедников, деятельность которых угрожала обращением казахов в «общемусульманский тип»³. Русское цивилизационное влияние и даже христианство казались ему, европейски образованному чингизиду, более

¹ Элери Битекчи [Н. Кыдырмышев]. Седентаризм в исследовании кочевников (на примере дебатов о кочевом государстве) // <http://elbilge.ucoz.ru/publ/16-1-0-176>. Примечательно, что «седентаризм» был сформулирован в Бишкеке, где проникновение современных западных социальных и политических теорий шло активнее, нежели в соседнем Казахстане – вероятно, благодаря деятельности международных фондов и Американского университета Центральной Азии в Кыргызстане.

² К. Норимацу. Субъекты колониальной репрезентации в русской литературе XIX века // Т. Mochizuki (Ed.). *Beyond the Empire: Images of Russia in the Eurasian Cultural Context*. Sapporo, 2008. С. 172.

³ Подробнее см.: А.В. Ремнёв. Чокан Валиханов и мусульманско-татарский вопрос в Казахской степи // *Алтаистика и тюркология*. 2010. № 3–4. С. 81–88.

предпочтительной альтернативой. Позднее ему вторили многие известные казахские просветители, в числе которых были Абай, Ибрай Алтынсарин и даже лидеры движения «Алаш». Они, очевидно, готовы были до определенных пределов допустить политическое и даже культурное доминирование Российской империи во имя будущего развития своего народа. Теории прогресса, а также идея защиты казахов от «чуждого» им влияния ислама и татарской культуры придавали заботам имперских активистов (хотя они могли быть и в оппозиции самодержавному режиму) о благе казахов народническую окраску, уверенность в необходимости спасения их народной самобытности. Позиция империи по вопросам о школьном образовании, распространении казахского языка и письменности, «христианизации» и «мусульманизации» была далеко не однозначной, порождала полемику не только среди интеллектуалов, включая казахскую национальную интеллигенцию, но и в правительственных кругах¹. Стремление к модернизации и цивилизации соседствовало у участников этих дискуссий с фобиями конкурирующих угроз пантюркизма и панисламизма и проявлений сохраняющейся или нарастающей нелояльности самих казахов². Поэтому удивительным образом в решении перечисленных вопросов могли сотрудничать люди, стоявшие на самых разных политических позициях, но объединенные спасительной миссией в отношении народа, которому угрожает культурная экспансия со стороны «чуждого» прогрессу ислама.

¹ Подробнее см.: *Ремнёв*. Татары в казахской степи: соратники и соперники Российской империи // Вестник Евразии. 2006. № 4 (34). С. 5–31; *Он же*. Язык и алфавит в имперской политике в казахской степи (вторая половина XIX века) // Имперские и национальные модели управления: российский и европейский опыт. Москва, 2007. С. 202–225.

² О татарском факторе в имперской политике в Казахской степи см. также: *А. Франк*. Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII–XIX веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993. С. 124–131; *А.К. Султангалиева*. Ислам в Казахстане. История. Этничность, общество. Алматы, 1998; *Г.Г. Косач*. Город на стыке двух континентов. Оренбургское татарское меньшинство и государство. Москва, 1998; *Г. Султангалиева*. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. № 4 (11). С. 20–36.

«Пробужденная» национальность как культурный шок

«Постколониальность – это историческое состояние, обозначенное видимой, официальной независимостью и скрытым состоянием зависимости от бывшей метрополии, выявляющейся в остатках колониальной иерархии знания». По крайней мере, так понимает постколониальность Элери Битикчи и в рамках такой аналитической парадигмы рассматривает фильм таджикского режиссера Бахтияра Худойназарова «Лунный папа» (1999 г.), сюжет которого, очевидно, был навеян известным романом Салмана Рушди «Дети полуночи»¹. Схожим образом формулирует проблему и Алима Бисенова: «Постколониальные общества характеризуются желанием восстановить “аутентичность” своей культуры, но сталкиваются при этом с фактом гибридности собственного происхождения под влиянием колонизации, разрываясь между подражательностью и оригинальностью»². Это то, что ранее образно представил Чингиз Айтматов как феномен манкурта, воплощающего утрату культурной и языковой идентичности³. Однако дело не в одном забвении, но и в приобретениях другой культуры, что вызывает обостренное беспокойство у казахских интеллектуалов. Важное место в постколониальном дискурсе занимают русский язык и литература, созданная казахскими писателями на этом языке, – так называемый феномен «русскоязычия». Русский язык уже не кажется «великим наследием» империи и ее ценным «даром», хотя его реальный статус в Казахстане продолжает оставаться высоким. Поэтому постколониализм не сводится к антиколониализму, который зачастую копирует и воспроизводит имперское и колониальное на своей национальной основе, используя материальные ресурсы государства. Не случайно Н. Масанов называл этнополитику казахстанских властей 1990-х гг. «государственной системой этнического апартеида», унаследован-

¹ Э. Битикчи. Лунный папа // <http://elbilge.ucoz.ru/publ/15-1-0-188>.

² А. Бисенова. О манкуртизме и постколониализме // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1223317800>.

³ Bhavna Dave. Kazakhstan. Глава 3. «Becoming Mankurts? The Hegemony of Russian».

ной от СССР¹. Вокруг юридических и политических деклараций многонациональной гражданственности «казахстанцев» и провозглашения Казахстана «землей казахов» сохраняется существенная напряженность. В Казахстане в последнее десятилетие проявилась тенденция противопоставлять «настоящих» казахов не знающим (или плохо знающим) казахский язык и обычаи городским («асфальтным») русскоязычным казахам, для которых исторически неточно используют название «шала казак» (чала-казак) – «полуказах»². Несмотря на свою принадлежность к «титულной» нации, городские казахи вошли в аморфную среду «русскоязычных», определяемых нередко как особая этносоциальная группа (или совокупность таких групп). Их также вполне обоснованно можно причислить к «детям империи»³. Нормативная «казахскость» определяется, как правило, через такие индикаторы, как «казахский язык, традиции, мусульманская религия, история и государственность»⁴. При этом признается, что ислам не стал «ключевым фактором этнической мобилизации казахов» и оказался просто включенным в казахские традиции наряду с традиционными культурами⁵. Куда более важным в этом перечне являются язык, история и приверженность – через них – казахским традициям. Хотя в последние годы экзистенциальный страх казахов подвергнуться демографической экспансии и растворить свою культурную идентичность в массе

¹ *Н. Масанов.* Национально-государственное строительство в Казахстане // Вестник Евразии. 1995. № 1. С. 121.

² *Ж. Жакупов.* Шала-казак: Прошлое, настоящее, будущее. Алматы, 2009; Об условиях исторического формирования и бытования термина «чала-казак» см.: *Б.Т. Жанаев.* Чала-казаки в XIX – начале XX в.: происхождение, расселение, занятия // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. Алматы, 2010. С. 272–304.

³ *Н.П. Космарская.* «Дети империи» в постсоветской Центральной Азии: адаптивные практики и ментальные сдвиги (русские в Киргизии, 1992–2002). Москва, 2006. С. 23.

⁴ *А. Гали.* Демографические и миграционные ресурсы этнической идентификации в Казахстане // Проблема государственной и национальной идентичности в Казахстане. Алматы, 2001. С. 16.

⁵ *С. Кушкумбаев.* Ислам в Казахстане и этническая идентичность // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 99.

других народов, прежде всего русского, заметно ослабел, он все еще играет видимую политическую роль. Не случайно деятели казахского национального движения были так обеспокоены миграционными процессами. А. Байтурсынов в 1913 г. писал на страницах газеты «Казах»: «В условиях, когда в нашу среду поселились иные народы, не потеряем ли мы былую самостоятельность, сохраним казахскую нацию? Эта мысль не оставляет нас в покое даже во сне»¹. Новый миграционный виток привел к отъезду из современного Казахстана «русских» и притоку в города сельских жителей, что повлекло за собой «архаизацию» казахстанского общества, сняло «славянскую угрозу», но поставило под сомнение развитие по европеизированному варианту. Казахское общество оказалось перед довольно пугающей «точкой возврата», ознаменовавшейся возрождением «казахских этнопсихологических стереотипов феодальных времен»².

Изменения в кочевом менталитете казахов наблюдались довольно рано, уже на первых стадиях перехода к полуоседлому или оседлому образу жизни и хозяйствования, что влекло за собой этнические изменения в типе поселений и жилище, пище, одежде и даже религиозных представлениях и ментальных установках³. Еще более радикальными оказались культурные трансформации кочевого социума в процессе модернизации, проводником и катализатором которой стали Российская империя, а затем СССР. Долгое время этот процесс мог ощущаться как насильственный и чуждый, потому что включенность в него самого кочевого населения была минимальной, седентеризация казалась следствием насильственного изъятия пастбищ, а урба-

¹ Цит. по: М.К. Козыбаев. Отечественная история XX века: мифы и реальность // М.К. Козыбаев. Проблемы методологии, историографии и источниковедения истории Казахстана (Избранные труды). Алматы, 2006. С. 159.

² А.Н. Алексеенко. Этнодемографический аспект регионального развития Восточного Казахстана в конце XX – начале XXI в. // Азиатская Россия: миграции, регионы и регионализм в исторической динамике. Иркутск, 2010. С. 149.

³ Г.Н. Симаков. Процесс оседания и культура кочевников Средней Азии и Казахстана в XVIII–XIX вв. (к постановке вопроса) // Евразия: этнос, ландшафт, культура. Санкт-Петербург, 2001. С. 326–361.

низация и индустриализация почти не затронули казахов в имперский период, степень владения русским языком оставалась низкой и не воспринималась еще как ценностный фактор социальной мобильности¹. В связи с изменениями в административно-судебной системе роль традиционной элиты снижалась, что болезненно воспринималось казахским социумом. Новая же казахская интеллигенция с трудом находила понимание у своих соотечественников.

Реакция «пробужденной» национальности может достигать крайних пределов отторжения как имперского, так и советского прошлого, хотя параллельно возникает эмоциональная реакция (не всегда противопологающая, а нередко дополняющая) на романтизацию прошлого, на пафосное национальное самолюбование и самообольщение. Эта довольно жесткая и даже провокационная позиция, которую можно определить как «негативный патриотизм» чаадаевского типа, была обозначена незадолго перед смертью известным казахстанским историком и этнологом Н.Э. Масановым, когда он заявил, что у казахов никогда не было того, что можно было бы назвать высоким профессионализмом: «Ни науки, ни образования, ни искусства, ни культуры, ни интеллигенции, одним словом – у нас ничего не было. У нас было просто кочевое общество». Но, несмотря на жесткие условия модернизации, казахи, по его оптимистичному заключению, оказались способны «усваивать достижения науки и техники, достижения культуры других народов, их языки. И, самое важное, мы оказались способны усваивать достижения всемирной цивилизации и двигаться вместе со всей цивилизацией вперед и не отставать». Вместе с тем Масанов призывал признать современную маргинальность как культурное пограничное состояние и обосновывал необходимость идти к «своей истории», не примазываясь к чужой культуре, гордиться своей принадлежностью к кочевничеству в историческом прошлом.

«Надо четко понять – мы были кочевниками. Наши предки были кочевниками. Наша история и культура – кочевые. И мы должны уметь понимать и ценить нашу кочевую историю

¹ А.Ю. Быков. Истоки модернизации Казахстана. Барнаул, 2003.

и культуру, а не придумывать себе города, библиотеки, земельские поля, ирригационные сооружения и тому подобную чепуху».

В его понимании у кочевников не было государства с четкими границами, когда же Российская империя попыталась упорядочить и организовать их территорию, то казахи взбунтовались, главным образом, против огосударствления своей жизни. «Номады никогда не признавали территориально-административных границ, поскольку они препятствовали системе рационального выпаса скота». Поэтому исторически казахами можно считать только кочевников, которых, по его словам, сменили казахи по происхождению, а «с точки зрения традиционных казахов – просто сарты¹. Потому что мы живем в городе, мы с Вами не казахи вовсе»².

Впрочем, «маргинальность», «отсталость» или «запаздывание» могут быть преобразованы компенсирующим национальным самосознанием в собственную культурную ценность, стремление занять достойное место в мировом разделении производства знаний, «возвратить» в человеческую историю то, что было подавлено нивелирующим диктатом европейского просвещенческого универсализма. Поддерживаемый колониальный менталитет обладает исторической инерцией, надолго сохраняющей ощущение культурной травмы. Таким образом, даже получив государственный суверенитет, казахи продолжают ощущать себя (и им об этом настойчиво напоминают школьные и вузовские учебники, музеи, СМИ) в неясной ситуации непреодоленного «внутреннего колониализма», а интеллектуалы активно задействуют для его описания «дискурс угнетенного».

¹ О сложном явлении «сарт» см.: *С.Н. Абашин*. Проблема сартов в русской историографии XIX – первой четверти XX в. // *С.Н. Абашин*. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. Москва, 2007. С. 95–176.

² Нурбулат Масанов: Мы – маргиналы // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1092948900>.

Некоторые парадоксы «исторической политики»

Почему современным казахским историкам нужен колониальный дискурс и не так важен постколониальный? В поисках ответа на этот вопрос следует обратиться к явлению, которое в последние годы стало обозначаться как *историческая политика*¹. Борьба против «фальсификаторов» за «историческое прошлое» и «места исторической памяти», «возвращение к истокам», социокультурная «деструкция» и «денационализация», «русификация» и «христианизация», имперские и колониальные синдромы в общественном сознании, эссенциализм в преподавании истории стали риторикой и важными объяснительными моделями государственной легитимации и национальной консолидации². Отчасти это связано с расширением использования казахского языка, на котором идет трансляция исторического знания, «казахизацией» истории и географии самой Казахской степи и сопредельных территорий, «открытием», «возвращением» и «присвоением» исторических имен, топонимов, символов, переименованиями и фиксацией мест и дат «исторической памяти»³.

Показательно, что многие конференции, особенно посвященные памятным событиям, содержат знаковое словосочетание: «история и современность». В материалах одной из таких конференций, которые, как правило, носят высокий статусный характер (с участием представителей власти и ученых) и сопровождаются выработкой декларативных рекомендаций, воинствующий адепт кипчакского мифа Мурад Аджи призывает и предостерегает:

¹ «Исторической политике» посвящен специальный номер журнала “Pro et Contra” (2009. № 3–4).

² П.С. Шаблей. Символические формы репрезентации истории Казахстана и современность // История и современность. 2009. Вып. № 2 (10). С. 170–193.

³ Хаотичная «казахизация» имен исторических лиц и топонимов нередко настолько запутывает читателя, что становится трудно распознать, о ком идет речь. Например, в написанных на русском языке учебниках приходится искать ящичих казаков среди Жаиков и Едилей.

«Тюркский (кипчакский) мир увидит свое прошлое и будущее во многом таким, каким покажет его наука вашей свободной страны. Но для этого надо избавиться от колониального комплекса неполноценности и страха, который пока очень заметен в научной среде Казахстана. К сожалению, здесь идеи европоцентризма и откровенного “западничества” сильнее даже, чем в России»¹.

Воодушевленные конструктивистскими теориями национализма, некоторые из казахских культурологов прямо призывают: «Для Казахстана изобретение традиции – это задача на будущее»². Но последний призыв невянятно соотносится с современными тенденциями глобализации, урбанизации, демографическими и миграционными процессами, в которых Казахстан активно задействован, что официально задекларировано в государственных программах.

Современная историография Казахской степи и казахского народа имперского периода перегружена методологическими противоречиями, новыми и старыми идеологемами, используемыми с нескрываемым политическим прагматизмом³.

Во-первых, для этой историографии характерна искусственно заданная телеологичность, не оставляющая места исторической альтернативности, когда современные государственные границы опрокидываются в далекое прошлое. Политические границы плохо сочетаются с этническими, с их историко-символическим ресурсом и «иконографией пространства», которые являются не просто пересекающимися, но еще и динамическими. Это заметно в утверждении генеральной линии (пусть и прерывистой) истории Казахского государства от древности к современности, сопряженной с идеей «возвращения» насиль-

¹ М. Аджиджи. Тенгрианство и основы современной европейской культуры // Культурные контакты Казахстана: история и современность. Алматы, 1998. С. 12.

² Р. Кадыржанов. Культурный контекст формирования нации в Казахстане // Культурные контакты Казахстана: история и современность. Алматы, 1998. С. 90.

³ Подробнее см.: Ремнёв. Имперская история России: азиатский вектор. Проблемы исследования и преподавания // Вестник Омского университета. 2007. № 4. С. 6–16.

ственно прерванной автохтонной государственности и культуры. При этом игнорируется искусственность использования термина «Казахстан» применительно ко всем периодам истории казахов.

Во-вторых, очевидна некоторая неясность в определении самого предмета национальной истории. Что мы изучаем и преподаем: историю государственной («исторической», «этнической») территории или историю народа (народов)?

В-третьих, приходится констатировать живучесть советских концепций «нации» и столкновение примордиалистских и конструктивистских теорий, на фоне которого происходит политическое «конструирование примордиализма» (формулировка Р. Суни).

В-четвертых, неизбежно основной акцент делается на истории государствообразующей нации, в то время как истории других народов маргинализируются. История Казахстана оказалась, по сути дела, историей казахов. Действия «нетитульных» народов зачастую квалифицируются как покушение на захват «родной земли» и сепаратизм. Неказахи (главным образом, русские) в национальном историческом нарративе лишаются своей региональной истории¹. Им отводится роль мигрантов или слепой и стихийной силы, используемой империей для колонизации. В современном Казахстане они представляют национальное меньшинство, сохраняющее комплекс бывшего «старшего брата». Однако они все еще имеют шанс стать «нашими русскими» для казахов. «Русский вопрос» в истории Казахстана фактически выведен из официального поля исследования и преподавания². Между тем социокультурная судьба русских в империи, как это демонстрирует случай степных областей России, – это еще и проблема поиска дополнительных многослойных идентичностей, культурной мимикрии (еще один постколониальный термин), технологий создания «новой Родины», наложения

¹ Известное исключение составляет коллективное учебное пособие: Ж.Б. Абылхожин, А.Н. Алексеенко, Г.С. Баратова, И.В. Ерофеева, Н.Э. Масанов. История Казахстана: народы и культуры. Алматы, 2001.

² М. Ларуэль, С. Пейруз. «Русский вопрос» в Казахстане: история, политика, идентичность. Москва, 2007.

национальных и имперских нарративов, сочетания прагматичных аграрных устремлений к земле и «лучшей доле». Восприятие русским крестьянином, казаком, рабочим, военным, чиновником или интеллигентом «миссии прогресса» давало им ощущение легитимности в степи, а сопротивление казахов воспринималось как «глупость» или «неблагодарность». Казахи же могли ощущать себя «обманутыми» или находить смягченные формулы «принятия» и «допуска» обезземелившихся и обедневших русских на свою территорию.

В-пятых, доминирование колониального нарратива в истории народов, входивших в состав Российской империи, а затем и Советского Союза, искусственно изолирует два мира – современный и традиционный, акцентируя внимание на конфликте и упуская возможности взаимодействия и взаимопроникновения, совместной адаптации к природному ландшафту и культурного обмена, когда субъекты и объекты важны не столько тем, чем они были, сколько тем, чем они стали в результате этих процессов. Оппозиция «колонизаторы – колонизируемые» представлена жестко схематично, хотя через эту схему прорываются альтернативные концепции «великой дружбы народов» или советская парадигма «двух культур». Так, в работах казахстанских историков сохраняется формула «несмотря на»: несмотря на русификаторскую политику царского правительства, в степи пробивались «прогрессивные тенденции», способствовавшие «развитию русского образования среди казахов и ознакомлению с русской литературой, что открывало путь к общению с русским народом». Встречаются даже утверждения, что колониализм был разрушителен не только для колонизируемых, но и для самих русских. Впрочем, антиколониальный пафос современных казахстанских историков крайне редко перехлестывает через опасную грань, за которой доминируют антирусские настроения, присущие части казахского населения, выступавшей не только против царизма, но и в целом с позиций традиционализма против русского влияния. При этом традиционалисты могли обращаться к восточной культуре и даже апеллировать к Османской империи как к некоему религиозно-политическому идеалу. Именно так мыслили, например, многие акыны, особенно в XIX веке,

в период так называемой эпохи скорби («Зар заман»), для которой была характерна ностальгия по прошедшему золотому веку могущества и независимости Казахского ханства. Они с «прорицательным» пессимизмом смотрели на настоящее и будущего казахского народа, страстно призывая его «проснуться»¹. Казахстанские историки продолжают плутать в четырех соснах колониализма, русификации, советизации и модернизации. Их рассуждения позволяют допустить, что советизация вызывала у казахов большее неприятие, чем русификация, что оставляет возможность признания плодотворности влияния русской культуры. Остающийся популярным цивилизационный подход ориентирован прежде всего на декларирование нереализованной в прошлом возможности казахского социума проложить свой путь в современность, а культивирование кочевых традиций и стремление таким образом вернуться к прежней исторической идентичности остаются иллюзорными, несмотря на важность сохранения азиатского наследия². Таким образом, постколониальные устремления казахских интеллектуалов оказались в известной мере переключенными на осмысление того влияния, которое оказал «имперский и советский колониализм» на казахов, на поиск способа преодолеть «колониальное прошлое» изнутри, независимо от того, было оно реальным или воображенным.

**«Колониальный возврат»
постсоветской историографии Казахстана**

Несомненно, что в историческом поиске национальной идентичности крайней важен язык описания, на котором ведется этот поиск. Язык, при помощи которого современная казахстанская наука оценивает имперское прошлое, не столько обновлен современными теориями, сколько заимствован из раннего советского арсенала. Он оперирует такими понятиями, как

¹ История Казахстана с древнейших времен до наших дней. Алматы, 2000. Т. 3. С. 540–550.

² См.: С. Pujol. Le Kazakhstan. Paris, 2000.

«экспансионизм», «колониализм», «колонизационные процессы», «национально-освободительное движение». Если еще остаются некоторые сомнения, что СССР был колониальной державой, то по отношению к Российской империи оценки западных и казахстанских историков чаще всего однозначны, а возражения российских коллег воспринимаются как апологетика цивилизационной роли России. В такой оценке сочетаются два момента: нарастающая с начала присоединения к империи колониальная эксплуатация и подъем национального и социального протеста казахов. Между колониальной политикой и колонизацией, как правило, ставится знак равенства, объединяются в единый процесс вольнонародная, военно-административная, переселенческая и духовно-идеологическая колонизация¹. В массово тиражируемых учебниках для школ и вузов (как, впрочем, и в большинстве научных изданий) подобные утверждения опираются на уже апробированные в прошлом тезисы о завоевании Казахстана (допуская, впрочем, вынужденность поиска покровительства со стороны России) и перманентной национально-освободительной/антиколониальной борьбе². В этом можно видеть своего рода возврат к установкам историографии 1920-х – 1930-х гг. с ее однозначно негативными оценками «колониального гнета» и неприятием даже промежуточной советской формулы «наименьшего зла». При этом антикапитализм как

¹ А. Абдакимов. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней): Учебное пособие. Изд. 3-е. Алматы, 2002. С. 155.

² М. Сембинов. Становление национальной истории Казахстана // Национальные истории в советском и постсоветском государствах. Москва, 1999. С. 179–194; В.А. Моисеев. Россия – Казахстан: современные мифы и историческая реальность. Барнаул, 2001; Е. Безвиконная. Реконструкция национальной истории в современной Республике Казахстан (на примере российско-казахских отношений XVIII–XIX вв.) // Ab Imperio. 2004. № 1. С. 487–498; Б.К. Айтенова. Современная историография Казахстана о проблемах российской колонизации и национально-освободительного движения в казахской степи: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Омск, 2007; С.В. Тимченко. Проблемы присоединения Казахстана к России в современной казахстанской историографии // Центральная Азия в составе Российской империи. Москва, 2008. С. 338–359.

наследие марксистской идеологии сохраняет свое влияние в постсоветской казахстанской историографии, определяя смысл и риторику антиколониального нарратива.

Наиболее распространенная в настоящее время историческая идеология определяется следующим образом.

В начале XX в. территория Казахстана была одной из колоний России. Естественное течение этнического развития было прервано. Политическое устройство казахов было уничтожено, нарушено территориальное единство, затруднено формирование нации и единство культуры. Стало невозможным создание в то время общей экономики, ее инфраструктура складывалась в угоду интересам метрополии. Колониальное господство приостановило самобытное развитие этноса¹.

«В силу дальнейшего проникновения российских законов в Казахстан, – вторит С. Атушева, – происходила и деградация социально-политических институтов казахского общества, которые являлись наиболее оптимальными для условий кочевого скотоводства»². Э. Валиханов заключает даже, что «в девятнадцатом веке – в начале двадцатого очень серьезно ставился вопрос о ликвидации всего казахского народа, так как, лишившись основных средств производства – земли и скота, народ неминуемо должен был погибнуть в результате этой политики»³. Начавшееся национальное пробуждение казахского народа и его государственности было прервано советской властью с ее тоталитарным режимом и массовыми репрессиями (даже геноцидом) в отношении казахов, особенно национальной интеллигенции.

Советская формулировка национально-освободительной борьбы несколько переопределяется в современных учебниках как «народно-освободительная война» 1824–1864 гг., ко-

¹ Ж.О. Артыкбаев, С.З. Раздыков. История Казахстана. Астана, 2007. С. 213.

² С. Атушева. Переселенческая политика царской России и кризис традиционного казахского общества // Мысль. Алматы, 2000. № 4. С. 70–72.

³ Э.Ж. Валиханов. Колониализм и земельный вопрос // Заря. 1993. № 4. С. 10–11.

торая закончилась тем, что «Казахстан превратился в русскую колониальную окраину»¹. Ж.О. Артыкбаев предлагает даже рассматривать все национально-освободительные движения как «единый пример противостояния традиционной этносоциальной, хозяйственно-культурной модели общества не только колониальному гнету, но и новым капиталистическим веяниям»². Таким образом, подчеркивается постоянство сопротивления колониальному господству империи, а борьба казахов за восстановление своего государства предстает как постоянная и нарастающая. Отсюда стремление зафиксировать и представить все формы проявления протеста. Будучи детализированными и сведенными вместе, они создают иллюзию наличия перманентного недовольства, в том числе и «русско-христианскими ценностями». Ислам в таком контексте предстает уже не просто как конфессия, но и как важный «этносберегающий фактор». Угнетаемые, но не смирившиеся – вот главный пафос истории казахов имперского периода. Поэтому она представляет собой не столько «историю подчиненных» (*subaltern studies*), сколько историю непокоренных, устремленных к независимости и созданию суверенного государства. Лояльные по отношению к империи казахи, следуя этой логике, только «прикидывались» противниками независимости³.

¹ Е.А. Абыль, А. Кузембайулы. История Казахстана: Учебник для вузов. 8-е изд. Перераб. и доп. Костанай, 2006. С. 187. Впрочем, школьникам и студентам Кыргызстана уже сообщается, что кыргызы подняли «народно-освободительное движение против Кенесары Касымова и кокандского господства в Северном Кыргызстане» и что «казахские феодалы во главе с Кенесары Касымовым предприняли ряд грабительских набегов на северные регионы Кыргызстана». Многие казахи и киргизы не поддержали движение Кенесары, действия которого приобрели «разбойничье-захватнический характер». Т.Н. Омурбеков, Т.Е. Чоротегин. История Кыргызстана (XIX в. – 1917 г.): Учеб. для 8 класса средней школы. Бишкек, 2003. С. 42; История кыргызов и Кыргызстана: Учебник для вузов. Бишкек, 2003. С. 154.

² Ж.О. Артыкбаев. Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации. Караганда, 1993. С. 4.

³ В данном случае я не подвергаю сомнению наличие казахского сопротивления, которое, очевидно, не сводится к открытым формам

Наряду со стиранием «белых пятен» в истории и преодолением прежних имперских и советских идеологем в массовое сознание внедряются новые мифологемы о некоем «золотом веке» степной государственности и культуры, особом уникальном вкладе кочевников-казахов в развитие других цивилизаций евразийского мира и «гармоническом характере социальных отношений у казахского населения Степи до насильственного включения его в состав Российской империи»¹. Империя и ее агенты демонизируются, но при этом остаются какой-то аморфной обезличенной силой, действующей преимущественно как «грабители», «угнетатели» и «каратели». Следуя советской логике социального анализа, среди агентов империи упоминаются стоящие по другую сторону баррикад «царские сатрапы», корыстолюбивые чиновники, казачья верхушка, зажиточные крестьяне и некоторые предавшие свой народ представители казахской родовой знати.

В отдельных текстах казахских авторов все же можно обнаружить и более сложный и неоднозначно трактуемый образ «колонизатора», а колониальная политика не сводится только к административно-фискальному гнету, захвату земель, временной утрате государственности и приниженному правовому положению казахов. В них обращается внимание и на латентные формы колониализма, включавшие различные способы доминирования и подчинения, в том числе и через культуру, с акцентом (также с известным возвратом к ранней советской историографии) на «духовное порабощение», главными

борьбы (не только национально-освободительной антиколониальной, но и нередко – просто к разбойничьим действиям или традиционным межродовым конфликтам), но должно включить в себя и проявления неявных протестов и фактов недовольства. См.: *П. Верт*. От «сопротивления» к «подрывной деятельности»: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // *Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология* / сост. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. Москва, 2005. С. 48–82.

¹ *Н.Э. Масанов, Ж.Б. Абылхожин, И.В. Ерофеева*. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. Алматы, 2007. С. 140.

инструментами которого являлись русская школа и православные миссионеры¹.

Демонстрация «жертв» империализма и колониализма, представленная множеством примеров коварства завоевателей, создает выгодный контекст для объяснения исторических неудач кочевников. При этом описания российского колониализма отвлекают внимание от проблемы кризисного состояния самого казахского общества и кочевой экономики, что облегчало задачи имперской экспансии в этом регионе. Собственное техническое отставание компенсируется в этом дискурсе высокой духовностью народа и утверждением его культурного паритета, если не превосходства, с другими народами. Казахские культурные и государственные деятели встают в один ряд с мировыми образцами. Срабатывает своего рода «постимперский детерминизм», когда многие негативные явления современности оцениваются как имперское (или советское) наследие, а колониальное сознание зациклилось на «колонизуемом», упуская из виду «колонизатора», которого почти не видно, хотя он постоянно присутствует и действует. Имперские чиновники с их коррупцией, взяточничеством, военными методами управления действительно «способствовали разложению менталитета казахского народа», но при этом упускается из виду, что и традиционное общество привнесло в их бюрократический этос нечто такое, что было принято и адаптировано, а затем получило нарицательное наименование «ташкентцев». Порожденный русской литературой «критического реализма», этот образ был стереотипизирован и воспринят современными казахстанскими исследователями. «Центр» в известной мере уступил место «периферии»², а «угнетенные» (по

¹ З.Т. Садвокасова. Духовная экспансия царизма в области образования и религии (II половина XIX – начало XX века). Алматы, 2005. Показательно, что российский историк Д.А. Аманжолова отозвалась по поводу этой книги, что она носит «Предвзятый, ограниченный необоснованно узким кругом источников, далекий от научной объективности и политически незрелый характер...». Впрочем, схожие оценки встречаются и в казахстанской историографии.

² Стремление вернуть значение «центра» в восприятии империи выражено в: С.И. Каспэ. Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма. Москва, 2008.

крайней мере, те, кто посчитал себя их наследниками) получили право заявить о себе, и их голос возвысился настолько, что повествовать от имени империи в Казахстане стало не просто трудно, но и неpolitкорректно, дабы не быть заподозренным в защите колониализма и империализма. Некоторые влиятельные казахстанские историки воспринимают государственный суверенитет как время «исторического реванша», когда они, как представители бывших «подчиненных» и «молчавших»¹, получили право говорить (используя известный афоризм Гаятри Спивак²) в надежде быть услышанными как своим народом, так и другими, но главное – властями, на которые они рассчитывают. Этим в значительной мере объясняется целенаправленная национальная политика, которая включает признание политических, социальных и культурных «травм» народа, проявлений «уязвленного» самосознания, требований «справедливых» компенсаций, сохранение комплекса «внешнего врага» (джунгары, китайцы, русские и проч.) и догоняющего социально-экономического развития. Отторжение имперского и советского прошлого замещается поисками новых внешних моделей и ориентиров, будь то Турция или США. При этом Россия остается близким геополитическим «соседом», сохраняя приоритет в восприятии казахов, ограниченном полюсами притяжения и отторжения.

А что же бывшая империя?

Если для казахстанских политиков и историков «колониальность» Казахстана в прошлом – аксиома и императив, то для их российских коллег это все еще дискуссионная проблема. Так, один из современных российских историков В.В. Трепавлов, авторитетный исследователь кочевых народов в Российской

¹ Все еще не выяснено, входили ли в их число только казахские национальные деятели, или следует расширить этот круг за счет других, пока еще неизвестных исследователям, но влиятельных в традиционном обществе лиц.

² Г.Ч. Спивак. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. Санкт-Петербург, 2001. С. 649–670.

империи, продолжает настаивать на неколониальном статусе казахов в ее составе, а затем и в составе СССР¹. На схожих позициях стоят и некоторые другие российские исследователи Центральной Азии².

В постсоветский период на фоне историографического бума в Республике Казахстан в Российской Федерации не вышло почти ни одной крупной работы по истории Казахстана в составе империи. Это особенно заметно на фоне значительного подъема имперской проблематики в целом³. Российские историки ощутимо утратили контроль над производством знаний о прошлом этого региона. На фоне возросшего интереса к казахской истории американских, европейских, китайских и японских исследователей ситуация выглядит еще более удручающей⁴. В российских учебниках казахская тема практически отсутствует. История Казахстана в России застряла в дисциплинарной номенклатуре где-то между «отечественной» и «всеобщей» историей. Современный российский школьник и даже студент не найдет в своих учебниках почти ничего, что бы относилось к истории казахов, помимо краткого изложения факта «вхождения» в состав Российской империи Киргиз-кайсацкой орды в середине XVIII столетия и редких упоминаний казахов в период

¹ В. Трепавлов. Был ли Казахстан российской и советской колонией? // Российские вести. 2001. 31 мая. О дискуссионности определения Российской империи как колониальной см. также: Ремнёв А.В. Российская власть в Сибири и на Дальнем Востоке. Колониализм без Министерства колоний – русский “Sonderweg”? // Imperium inter pares: роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917). Москва, 2010. С. 150–181.

² Даже «Русский Туркестан», делает небесспорный вывод Д. В. Васильев, не был колониальной окраиной государства: «Это была особая национальная территория, стремившаяся к органичному слиянию с остальной империей». Д.В. Васильев. Организация и функционирование главного управления в Туркестанском генерал-губернаторстве (1865–188 гг.) // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1999. № 3. С. 62.

³ См. напр.: Национальные окраины Российской империи. Становление и развитие системы управления. Москва, 1998; Центральная Азия в составе Российской империи / под ред. С.Н. Абашина, Д.Ю. Арапова, Н.Е. Бекмаханова. Москва, 2008.

⁴ А. Забирова. Постсоветский Казахстан: обзор современной западной историографии // Ab Imperio. 2004. № 1. С. 499–517.

завоевания Средней Азии. С момента «присоединения» казахи растворяются в общем потоке российской истории, так как не доставляют империи ни значительных выгод, ни особых хлопот. События, значимые для казахстанских историков, не являются таковыми для их российских коллег. «Казахский вопрос» не стал референтным в ряду других имперских вопросов, оставаясь в известной мере «забытой» темой как для политиков, так и для историков. Казахи Российской империи, за некоторыми исключениями, продолжают интересоваться преимущественно этнографов; даже востоковеды нечасто обращались к их истории и культуре. «Российский Восток», с точки зрения имперского центра, локализовался несколько южнее и дальше – в Центральной Азии и в Азиатско-Тихоокеанском регионе.

При этом формально современная российская историческая наука претендует на изучение всего постимперского и постсоветского пространства, институционально «приписывая» его к области своей «отечественной истории»¹. В частности, в отношении Казахстана Москва и Санкт-Петербург продолжают позиционировать себя не только как влиятельные центры международной науки, но и культурно близкие соседи по научному пространству, что должно давать им преимущество в возрастающей конкуренции с учеными Запада и Востока. Региональные центры в Оренбурге, Омске, Новосибирске, Томске и Барнауле² пытаются заполнить возникшую брешь за счет приграничных научно-образовательных контактов, но они до сих пор никак не институционализированы, демонстрируют невысокий уровень координации, основанной преимущественно на личных связях, случайность научных мероприятий и изданий. Однако казахстанские ученые, получившие подготовку и признание в российских научных центрах, остаются влиятельной интел-

¹ Примечательно, что в Республике Казахстан «История Казахстана» официально называется «Отечественная история», как и в России, и обозначается тем же квалификационным номером: 07.00.02.

² Примечательна в этом отношении судьба Центра востоковедческих исследований при Алтайском государственном университете, активность которого заметно снизилась после смерти в 2007 г. его руководителя В. А. Моисеева.

лектуальной группой, сохраняя присутствие «там» и «здесь». Собственные казахстанские места научной социализации все еще не воспринимаются в России как самодостаточные, способные к самостоятельному производству теоретического знания. В глазах российских коллег они несут на себе, пусть и мнимую, печать провинциальности и научной автаркии. При этом поддерживается своеобразное «историческое право» России на лидирующее культурное влияние в осмыслении общего прошлого (вне зависимости от его оценок), развитие интеллектуальных связей и даже своеобразный культурный и образовательный патронаж бывшей «метрополии» над бывшей «колонией». Но и освободившиеся «колонизованные», слегка раздражаясь на атавистические проявления патерналистской надменности, тем не менее смотрят на свою бывшую «метрополию» как на пространство, где они могут претендовать на особо приближенный статус. Описанная ситуация с характерной для нее внутренней напряженностью способствует сохранению остаточной научной целостности постимперского (или постсоветского) пространства, которое уже разделено государственными границами.

«Колониализм» и «дар модерности»: претензии бывшей «колонии»

Воздействие империи никогда не ограничивалось военно-полицейским диктатом, хотя она долгое время не ставила широкой задачи «русификации» (понимаемой как ассимиляция и утрата «народности»), не посягала на казахскую идентичность и не вторгалась в широко понимаемую сферу частной жизни. «Обрусение» долгое время оставалось не столько национальным, сколько просветительским и цивилизационным проектом. «Недоцивилизованность» самой Российской империи обуславливала ограниченность материальных ресурсов и слабость культуртрегерского потенциала ее агентов¹. Это не значит, что

¹ А.В. Ремнёв, Н.Г. Суворова. «Русское дело» на азиатских окраинах: «русскость» под угрозой или «сомнительные культуртрегеры» // *Ab Imperio*. 2008. № 2. С. 157–222.

империя совершенно игнорировала социокультурные задачи, не пыталась изменить облик казаха-кочевника и расширить территорию «русскости». Но даже приняв трактовку имперской политики как колониальной, мы обнаружим в ней не только покушение на национальный суверенитет и народные традиции, но и внедрение современных институтов, включая, помимо новых рационально организованных форм администрирования и суда, школу, медицину, регулярные коммуникации, телеграф, железные дороги, промышленные предприятия, банки, газеты, города с современной инфраструктурой, процессы добровольной или вынужденной седентеризации и урбанизации. Многие из того, что привнесла в казахскую степь имперская «восточнославянская метрополия», не так давно сама обретшая «европеизированное лицо», не воспринималось кочевниками как благо и далеко не всегда ценилось. Теперь многие из этих нововведений воспринимаются как нечто естественное, привычное и как будто всегда существовавшее¹.

В культурном контакте, который описывается как колониальный, казахи не были только пассивными реципиентами модернизационных действий империи, но могли вести себя активно, проявляя избирательность и адаптационную изобретательность. Они довольно часто вполне успешно манипулировали имперскими институтами и правовыми нормами (в том числе и теми традиционными структурами родовой организации, которые чиновники оформили законодательно и стремились поставить себе на службу), используя их в своих целях². Однако социокультурные институты модерна входили в традиционную среду кочевого общества гораздо медленнее, нежели технологические инновации, оставаясь уделом степных городов,

¹ А.Г. Вишневский. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. Москва, 1998. С. 280.

² Так, известный востоковед В.В. Григорьев, укрывшись за псевдонимом казахского султана Мендали Пиралиева, обвинял имперскую администрацию в излишней доверчивости по отношению к казахам и сомневался в безусловной плодотворности для них европейской цивилизации. См.: Ремнёв. Султан Мендали Пиралиев: история одной мистификации // Вестник Кокшетауского университета имени Ш.Ш. Уалиханова. 2006. № 3(12). С. 33–37.

где казахов в имперский период было крайне мало. Город представлялся казаху-кочевнику чужеродным символом бюрократического господства и капиталистической эксплуатации. При этом империя демонстрировала «толерантность» в отношении правовой культуры кочевников, «вообразив» и зафиксировав их юридические нормы как «обычное право». Такая административно-судебная сегрегация позволяла сохранять стабильность и обеспечивала пусть и сегментарное, но эволюционное внедрение современных институтов и практик в казахский социум. «Колонизуемый» в такой ситуации оказывается не пассивным получателем «дара модерна» – он стремится присвоить его и, освоив, сделать своим. Определение колониальности только через институты доминирования и подавления, неэквивалентного экономического обмена, а в сфере культуры – через замещение «своих» традиционных образцов «чужими» современными оправданно, но явно недостаточно. Впрочем, модернизация, исходящая извне, действительно могла восприниматься как изощренная форма колониальности, направленная на подавление собственной культурной идентичности.

Империя постепенно расширяла поле своего действия, что было связано с ее собственной модернизацией и отходом от традиционных авторитарных моделей. Она стремилась теперь не только к рациональности и унификации, но и к расширению своего социокультурного влияния. Вместе с тем у колонизируемых (в разных социальных стратах, региональных, этнических или конфессиональных группах) модернизация могла вызывать дифференцированные реакции: от отторжения до адаптации, а то и просто усиливала общее неприятие европейского современного универсума. Между тем сами традиционные институты, столкнувшись с модернизирующим воздействием империи и отчасти будучи встроенными в ее социально-правовую структуру, подвергались трансформации¹. Нередко модернизация как европеизация воспринималась только в качестве инструмента

¹ В. Мартин. Закон и обычаи в Степи: казахи Среднего жуза и Российский колониализм в XIX веке. Алматы, 2009; Ж. Джампеисова. Казахское общество и право в пореформенной степи. Астана, 2006.

«обрусения»¹. Такая трактовка упускала из виду, что общеимперская «верноподданность» дополнялась еще и новым понятием «гражданственности»², понимаемой, прежде всего, как государственная принадлежность и универсализация правовых и культурных норм. Проект гражданственности основывался как на старых механизмах «христианизации», так и на новых методах внедрения русского школьного образования или всеобщей воинской повинности³. «В петербургских бюрократических кругах, – описывает схожую ситуацию применительно к Закавказью Й. Баберовски, – преобладало убеждение, что русский проект европеизации отвечает интересам всех народов царской империи», а Россия стремилась реализовать на своих азиатских окраинах то, «что в свое время познала на собственном опыте в качестве прилежной ученицы европейского Запада»⁴. Советская власть со своим прогрессистским марксистско-ленинским учением в этом плане была еще более последовательна и агрессивна, вооружившись национальной концепцией «позитивного действия»⁵ и интернациональной моделью «советского народа» в качестве нового идеологического конструкта, за которым скрывалась прежняя имперская парадигма русской (россий-

¹ *Anatolii V. Remnev. Asiatic Russia: Colonization and «Russification» in the Imperial Geography of the Nineteenth to Early Twentieth Centuries // Tomohiko Uyama (Ed.). Asiatic Russia: Imperial Power in Regional and International Contexts. Tokyo, 2012.*

² См. напр.: *Л. Костенко. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. Санкт-Петербург, 1870.*

³ *Tomohiko Uyama. Particularist Empire: The Russian Policies of Christianization and Military Conscription in Central Asia // Tomohiko Uyama (Ed.). Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia. Sapporo, 2007. Pp. 23–63; А.В. Ремнёв. «Русская гражданственность», «обрусение» и имперская армия: к дискуссии о воинской повинности казахов в 70-х годах XIX столетия // Азиатская Россия во второй половине XIX – начале XX в.: проблемы региональной истории. Омск, 2008. С. 117–141.*

⁴ *Й. Баберовски. Цивилизаторская миссия и национализм в Закавказье: 1828–1914 гг. // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 341.*

⁵ *Т. Мартин. Империя позитивного действия: Советский Союз как высшая форма империализма? // Ab Imperio. 2002. № 2. С. 55–87.*

ской) гражданственности. «Советский Союз обладал сложной, противоречивой и гибридной сущностью, – подчеркивает Бавна Дэви. – До некоторой степени эта гибридность позволила ему поддерживать свое существование в течение трех четвертей столетия»¹. Но и в Российской империи государственное строительство и цивилизующая роль русских были в известной степени переплетены и не закрывали путь к более высокому статусу для представителей других народов, не исключая казахов. В таком случае мы можем говорить о процессах адаптации и степени восприятия модерности кочевой экономикой степи и казахской традиционной культурой. Но это не помогает решить вопрос, что из воспринимаемого как «колониальное прошлое» должно быть отвергнуто, а что принято и признано как «свое». Насколько готово было традиционное казахское общество к переменам и могло ли оно самостоятельно, без вмешательства экзогенных факторов, выйти на путь модернизации? Возможен ли был в принципе изоляционистский вариант, и насколько дозированными и допустимыми должны были быть внешние воздействия и заимствования, чтобы не вести к утрате собственной культурной сущности? Соединение модерна и традиционализма, продолжают утверждать многие современные казахстанские исследователи, приобретало «уродливые» формы, не стало частью «национально-хозяйственной системы», оставалось «искусственной прививкой» технологических инноваций, действующих деструктивно на культуру и психологию коренного населения, блокирующих естественное развитие нации.

На этом фоне возникают, казалось бы, весьма странные обвинения в том, что империя не выполнила (или выполнила недостаточно хорошо) свою модернизирующую (понимаемую как культурная) миссию «колонизатора». Она вела себя бесцеремонно по отношению к традиционным общественным и хозяйственным устоям. Но как тогда разделить колониализм и модернизацию? Достаточно ли признать, что колониализм являлся некой извращенной формой модернизации? А была ли

у него историческая альтернатива? Российская империя предстает не просто колонизатором, но отсталым и неэффективным колонизатором, особенно по сравнению, скажем, с Британской империей. Россия как колонизатор плохо соответствовала прогрессистским запросам ее критиков. В таком случае обвинения в колониализме сдвигаются в плоскость поиска альтернативных форм и акторов, что совершенно отрывает современную трактовку прошлого от исторического контекста и исторических реалий. Согласно распространенной в современной казахстанской историографии точке зрения, «Россия представляла собой страну с наиболее отсталым и реакционным государственным строем по сравнению с другими европейскими государствами. Национальный гнет в Российской империи был сильнее, чем в соседних странах, и выражался в полном бесправии национальных меньшинств, в том числе и казахов, преследовании национальной культуры, насильственной русификации, уродовании экономики, которая приспособлялась к потребностям русской буржуазии и царизма. Уделом многих народов было разорение и вымирание. Именно в этот период казахское общество подверглось наибольшему агрессивному влиянию чужой культуры и прошло трагический путь «модернизации» по европейскому образцу, на котором казахский народ понёс огромные, невозполнимые потери. ...Крах колониальных империй подтвердил, что колониальный вариант не был оптимальной формой усвоения достижений чужих цивилизаций. В сочетании с широко известными фактами серьезного увлечения ценностями восточных культур в современных странах Европы и Америки и особенно в связи с немалым влиянием научных традиций Востока на современную гуманитарную науку Запада можно предположить не столь быстрый, но достаточно впечатляющий процесс продвижения к универсальной человеческой цивилизации, которая вряд ли будет воплощением исключительно европейских ценностей... однако в результате грубого вмешательства экзогенных факторов в лице Российской империи казахское общество не имело возможности естественноисторического развития, теряло имеющиеся у него культурно-исторические, нравственные и прочие специфически национальные навыки

и традиции, казахский народ был лишен возможности эволюционировать в прогрессивном направлении, трансформироваться в другой народ, в другое общество, более сложной цивилизации»¹.

«Колонизаторы» и «колонизуемые»: была ли между ними «дистанция огромного размера»?

Между «колонизаторами» и «колонизуемыми» в постколониальном дискурсе оказываются историки и политики, которые в контексте постсоветской современности призваны интерпретировать и представлять прошлое. Наряду с ними наиболее влиятельными трансляторами исторического знания становятся журналисты и культурологи, рекрутируемые нередко из бывших филологов. Все они вынуждены признать, что империя была не только способом угнетения, но и направленной модернизацией, воодушевленной идеями Просвещения, гуманизма и эволюционизма, призванными справиться с архаикой и традиционализмом². Все это было органической частью имперской политики – не только ее прагматическим аспектом, но и своеобразным идеологическим ресурсом, «цивилизационной миссией» (“la mission civilisatrice”). Понимание цивилизационной роли империи открывало для формирующейся казахской интеллигенции путь если не к сотрудничеству с ней, то, по крайней мере, к приятию полезности некоторых действий властей.

В целях легитимации своих действий имперская власть обращалась к науке, которая вместо нарратива завоевания пред-

¹ А.К. Рахимбекова. Роль имперского фактора в трансформации казахского общества (XIX – начало XX в.) / Дисс... канд. ист. наук. Алматы, 2004. С. 141, 143, 145. Примечательно, что у соискательницы А.К. Рахимбековой было два научных руководителя: занимавший в то время пост директора Института истории и этнологии им. Чокана Валиханова М.К. Койгельдиев и научный сотрудник того же института Э.Ж. Валиханов.

² О сложности соотношения имперских и модернизационных процессов см.: С.И. Каспэ. Империя и модернизация: Общая модель и российская специфика. Москва, 2001.

лагала нарратив присоединения или добровольного вхождения, а также формулы «защитного империализма» и геополитического поиска «естественных границ». Уступая в цивилизационном соревновании русским (но часто не признавая этого), в «субалтерной» империи казахи могли чувствовать свое культурное превосходство, к примеру, над киргизами, а тем более над сибирскими инородцами, что позволяло им находить компенсаторные механизмы национального самоутверждения и менять дистанцию между «колонизатором» и «колонизуемым». Их отношения не сводились только к противостоянию, они рождали гибридные социокультурные формы, институты и практики, а сами отношения по линии «колонизатор» – «колонизуемый» приобретали все более объемный характер. Империи требовались переводчики, посредники, культурные медиаторы и даже «мобилизованные диаспоры» – на определенном этапе в Степи эту роль играли татары. Они осуществляли функцию перевода «чужого» в «свое». Знание о «колонизуемых», поставляемое как ими самими, так и учеными, становилось важной стратегической составляющей имперской политики. Переводчики, служащие имперской администрации, а то и просто знатоки жизни кочевников из их же собственной среды не были просто пассивными информантами, но являлись активными участниками отношений «знания – власти» в Казахской степи. Даже оппозиционно настроенная интеллигенция, включая казахскую, могла находить оправдание своей вынужденной службе империи в народнических идеалах. Не случайно на азиатских окраинах в структурах империи нередко оказывались люди, что называется, с «предосудительными формулярами»¹. Формирование национальной интеллигенции было, скорее, продуктом империи, нежели естественным процессом развития самого казахского общества². Парадоксальным являлось и то, что национальная культура (включая современный нормализованный казахский

¹ О распространенности такого явления за Уралом писал С.А. Котляревский в статье «Оздоровление». См.: Вехи. Из глубины. Москва, 1991. С. 394.

² *Peter Rottier*. Legitimizing the Ata Meken: The Kazakh Intelligentsia Write a History of Their Homeland // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 467-486.

язык и письменность на кириллице, школу, газеты) сохранялась и транслировалась во многом благодаря именно «империалистам», которые активно опирались на казахскую двуязычную интеллигенцию. Казахский язык оставался монопольной зоной национальной интеллигенции, куда «империалисты» не спешили входить, предпочитая действовать через «переводчиков». Если новая казахская элита не могла конкурировать с колонизаторами в административных и даже экономических институтах империи, то она с успехом перехватывала инициативу в духовной сфере, где самостоятельно, хотя и не без трудностей, находила сочетания традиционного и современного стандартизованными институтами, которые она внедряла в степи, и «колониальными» различиями, которые облекались не столько в национальные, сколько в конфессиональные и сословные формы. В то же время в российском обществе шло постепенное разрушение старых делений и юридических ограничений; над ними выстраивались новые социальные стратификации и карьерные траектории. В правовой сфере расовые, конфессиональные и языковые различия между людьми отходили на второй план, вытесняемые новым социально-классовым дискурсом.

Проблема «обделенности» окраин и нерусских народов (которые могли ощущать себя «колониальными») либеральными правами и демократическими институтами релятивизировалась еще и тем, что в самой Центральной России они внедрялись крайне медленно. Последний факт не позволял однозначно утверждать наличие в империи национальной дискриминации. Не случайны сложности в определении мотивов сотрудничества с империей части казахской традиционной элиты. Так, нуждаются в объяснениях военная служба Ч. Валиханова, прорусские высказывания поэта Абая, творческие контакты казахского просветителя А. Алтынсарина с известным православным миссионером Н.И. Ильминским и проч.¹ Многие русские и казахские интеллигенты были сотрудниками и научными экспер-

¹ Символичными были три имени Алтынсарина: казахское – Ибрай, мусульманское – Ибрагим и русское – Иван Данилович. *Г.Г. Косач. Ибрагим Алтынсарин: человек в потоке времени // Евразия. Люди и мифы. Москва, 2003. С. 382–403.*

тами имперских проектов и экспедиций, посвященных выяснению колонизационной емкости Казахской степи¹. В экспедиции по исследованию степных областей, выводы которой были положены в основу российской переселенческой политики, активное участие принимал один из будущих лидеров казахского национального движения «Алаш» А. Букейханов. Собранные им данные были не только востребованы империей, но и составили документальную базу для критики действий царской администрации. Непростой оказалась ситуация для национальной интеллигенции и в период восстания казахов в 1916 г.²

Европеизированная молодая казахская интеллигенция, остро воспринимавшая угрозу национальной культуре и прежде всего – языку («материнской речи») (А. Букейханов, А. Байтурсынов, М. Дулатов), напряженно искала формы гармоничного сосуществования казахов и русских в степи. Казахи, утверждал А. Букейханов, не желают отделения от России. Мы – «западники», подчеркивал он. «Наши взоры устремлены на запад. Получить культуру мы можем оттуда через Россию, при посредстве русских»³. Будучи умеренными мусульманами, они готовы были принять на себя миссию «культурных посредников» и оставаться под российским управлением, призывая казахскую молодежь учить как казахский, так и русский язык. Но даже они признавали, что образ жизни казахов как кочевников составляет суть их культуры и национальной идентичности⁴.

Важно подчеркнуть, что казахские «властители дум» были открыты русскому культурному проникновению, нередко воспринимали собственный народ как отсталый, нуждающийся в просветительстве, пусть даже и при посредстве имперских институтов. Через русскую культуру они искали выход к дости-

¹ Э.Ж. Валиханов, А.Л. Кривков, Г.Б. Хабиджанова. Русская демократическая интеллигенция в Казахстане (Вторая половина XIX – начало XX в.). Москва, 2003.

² О сложных путях формирования казахской интеллигенции см.: Д.А. Аманжолова. Казахский автономизм и Россия. Москва, 1994.

³ Цит. по: М.В. Шиловский. Сибирское областничество в общественно-политической жизни региона. Новосибирск, 2008. С. 207–208.

⁴ Martha Brill Olcott. Kazakhstan: Unfulfilled Promise. Washington, 2002. Pp. 69–70.

жениям западной цивилизации, не растворяясь в ней и не утрачивая своих национальных духовных ценностей. Это поколение критиковало имперскую политику избирательно, что приносило ему самому немало моральных страданий. В этом они были схожи с русской интеллигенцией, но их отношения с собственным народом, традиционной элитой, мусульманской конфессиональностью и секулярным научным мировоззрением были еще более сложными и отстраненными. Они пережили собственное драматическое «хождение в народ», собственное увлечение «западническими» и «восточническими» учениями.

Империя достигала признания своего доминирования, используя в качестве легитимации идеи «порядка» и «прогресса». Если «колонизуемый» соглашался с этими ценностями, декларирруемыми империей, он готов был до поры до времени сносить ее гегемонию, что придавало дополнительную внутреннюю устойчивость имперской конструкции. Сотрудничество с империей могло выглядеть соглашательством во имя «стабильности»; Россия с ее «белым царем»¹ могла не восприниматься как абсолютно чужая страна. Изживание «монархизма» у казахов происходило медленно. Столь же медленно идет переоценка ими советского прошлого, которое в глазах многих казахов не носит однозначно негативного характера. При этом вопрос о цене модернизации все чаще возникает в общественных и научных дискуссиях.

Заключение

Большинство современных авторов склонны усматривать преемственность между имперскими и советскими политическими практиками, хотя отрицают их тождественность и признают кардинальное отличие имперской идеологии от советских антиколониальных деклараций. Но гораздо труднее приходит осознание того, что современное государство связано своими корнями не только (и не столько) с традиционным кочевым

¹ В.В. Третьяков. «Белый царь»: образ монаха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. Москва, 2007.

казахским социумом, сколько с имперским и советским прошлым, которое продолжает оставаться внедренным в социальные и политические институты и практики настоящего.

История казахов, воспроизводимая в контексте постколониальности, с навязчивым перечислением национальных «стрессов» и «травм», берущих историческую память, заполнена скрытыми и явными призывами к метрополии признать свою вину. Такой нарратив опасен как потенциальной конфликтностью, так и закреплением комплекса «подчиненности», несамостоятельности, самоориентализацией, фольклоризацией культуры, экзотизацией собственного народа, что сдвигает историю казахов в сторону колониального Востока. Вопрос о причинах утраты суверенности – не только почему враг был силен или коварен, но и почему мы были так слабы и доверчивы? – уходит на второй план. Возможности Российской империи явно завышаются, ей приписывается агрессивный русский национализм, который никогда не доминировал в окраинной политике. «Колониализм» с его «даром модерности» оказывается в некоторых случаях политически неудобным, так как позволяет трактовать действия первых казахских национальных деятелей, а теперь и современных казахстанских политиков как продолжение имперской (или советской) политики модернизации, прикрытой национальной риторикой. Между тем казахи остаются наиболее пророссийски настроенным народом на всем постсоветском пространстве, может быть, уступая только киргизам.

Если казахский исторический случай поместить в широкий постсоветский контекст, станет заметно, что по своим характеристикам он гораздо ближе к Сибири, нежели к Туркестану или Кавказу. Место Казахской степи в имперской и советской географии власти оставалось промежуточным между Сибирью как «внутренней окраиной» и Туркестаном, который, возможно, больше подходил под определение колонии. Исторический опыт Казахстана также будет разительно отличаться от опыта прибалтийских республик, где вместо «колонизации» предпочитают говорить об «оккупации». В этом смысле продуктивно сопоставление исторических процессов в Казахской степи периода XIX – начала XX в. с типологически более близкими

историческими ситуациями в Башкирии, Бурятии и Якутии. В этом сравнении для колониальной идеологии остается не так много места, что заметно лишает основательности и постколониальный дискурс. Имперский период в истории Казахстана в любом варианте не может быть представлен как бинарная, черно-белая оппозиция «традиция – модерность». Да и на уровне массового сознания казахи вряд ли ощущают себя «зомбированными» русской (европейской) культурой. Евразийская природа самой Российской империи при ее социокультурной ориентации скорее на Запад, нежели на Восток, оказалась более востребованной казахским народом и его прошлыми и современными национальными лидерами. Постколониализм с его акцентами на «зависимости», «подчиненности» и социальной «приниженности», переживаемый как национальная травма, может обернуться радикальным отрицанием значения европейского просвещенческого проекта, тотальным неприятием «колониальной модерности» и ее «прогрессивного содержания». Пример Казахстана свидетельствует, что однозначное неприятие модернизации в ее имперском варианте и противопоставление ей собственного «неизвращенного» варианта национального развития невозможно. Дистиллированной национальной модернизации здесь никогда не было, да и не могло быть. Гораздо более важен в данном случае вопрос о том, как на пути ускользающей современности «догнать» ее и не превратиться в «другого».

В модерность везде вводили «сверху» и не только убеждением, но и диктатом, что подтверждает опыт Европы, не говоря уже о России. Впрочем, утверждение, что русских крестьян угнетали в империи не меньше, чем казахов-кочевников, – явно недостаточный аргумент в споре о колониализме и модернизации. В колониальных обществах, так же как и в неколониальных, перед дверью, «ведущей в гражданство и национальность, очень часто оказывался *durwan* (привратник)», который мог «придираться, бесчестить, запугивать, оскорблять и унижать – даже если он потом открывал двери»¹. Это усложняет восприятие

¹ Д. Чакрабартти. Обиталища модерности: эссе по следам Subaltern Studies // Перекрестки. 2007. № 3–4. С. 192.

тех, кого мы бы назвали «агентами империи», – они представляли собой весьма неоднородную группу, включавшую в свой состав представителей разных социальных и этнических слоев населения и очень непохожих друг на друга исторических личностей. Человек в Степи выбирал из широкого репертуара сопротивления, отказа, дистанцирования и соучастия в «имперском действии», обосновывая свой выбор либо приверженностью традиционализму, национализму, социальному прогрессу, либо групповой или личной выгодой. Было бы крайностью воспринимать империю как монолитного агента, воплощающего в жизнь злой умысел истории, а казахов представлять пассивной и страдающей стороной, не замечая того, что они сами тянулись к модерности, к ее привлекательным техническим и гуманитарным ценностям. Традиционность и модерность не только противостояли друг другу, но и взаимно перехлестывались, порождая гибридные формы в экономической, социокультурной и политической сферах, не ограничиваясь мимикрией современных институтов и созданием имитационных моделей поведения и управления. В таком случае можем ли мы, оставаясь в рамках критического анализа, провести радикальное разделение «внутреннего» и «внешнего» колониализма, «собственного» или «чужого» модернизационного воздействия? Может ли историк оставаться в рамках «деконструктивистского прочтения» постколониальной ситуации, преодолевая соблазны обвинительного и всепрощенческого подходов и выслушивая все стороны процесса? Способен ли Казахстан (а главное, есть ли у него искреннее желание) создать «современную» национальную культуру, которая бы опиралась на традиции и историю и при этом, как настаивает Парта Чаттерджи, не являлась бы западной?¹ В поисках выхода из этого цивилизационного морального противоречия Д. Чакрабартти заключает:

«...если верно, что рационализм Просвещения требует в качестве условия своей реализации современного государства и сопутствующих ему институтов – инструментов господства,

¹ П. Чаттерджи. Воображаемые сообщества: кто их воображает? С. 287.

в терминах Фуко, – и если это влечет за собой определенный вид колониального насилия (хотя насилие может быть допустимым с ретроспективной точки зрения), то нельзя некритически приветствовать это насилие и в то же время критически относиться к европейскому империализму в Индии, исключая некоторые эссенциалистские и фундаменталистские основания (например, что только индийцы имеют право колонизировать себя в интересах модерности»¹.

Между тем постколониализм в поисках выхода из методологических и этических противоречий неизбежно дрейфует в сторону гражданства, социального равенства и демократии, противопоставляя их институтам пусть и современной, но всегда отчужденной бюрократической власти, которая может быть как имперской, так и национальной. Однако в любом случае обращение к постколониальным теориям и применение их к широкому спектру национальных проектов и реакций «колонизуемого» общества расширит наше исследовательское поле в изучении прошлого, не упуская из внимания современность как его исторический результат.

Андреас Каппелер

ЮЖНЫЙ И ВОСТОЧНЫЙ ФРОНТИР РОССИИ В XVI–XVIII ВЕКАХ

Экспансия России на восток и юг в XVI–XVIII вв. была важным этапом становления империи, а одной из ее центральных проблем стала проблема постепенного расширения евразийских границ. Какие образцы политического, экономического и культурного взаимодействия и какие специфические социокультурные организационные формы возникали на этих границах? В какой степени концепт фронта помогает понять устройство царской империи? Возможно ли сравнение российского фронта с подобными феноменами, например с границей между Венгрией/Габсбургской монархией и Османской империей или с христианско-исламской границей в Испании?¹ Насколько совместим опыт российского фронта с историей европейской экспансии и присущими ей формами культурных контактов и культурных границ?² По меньшей мере попытка такого сравнения уже предпринималась в отношении североамериканского фронта³.

¹ *William H. McNeill*. Europe's Steppe Frontier 1500–1800. Chicago, London, 1964.

² *Wolfgang Reinhard*. Geschichte der europäischen Expansion. Bd. 1–4. Stuttgart u.a., 1983–1990; *Urs Bitterli*. Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. München, 1986; *Jürgen Osterhammel*. Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas // *Seaculum*. 1995. Bd. 46. S. 101–138.

³ *Dietrich Gerhard*. The Frontier in Comparative View // *Comparative Studies in Society and History* 1958/59. Vol. 1. Pp. 205–229;

Понятие фронта, введенное в научный оборот Фредериком Джексоном Тёрнером (Frederick Jackson Turner) более чем столетие назад в Америке, модернизированное и перенесенное затем Оуэном Латтимором (Owen Lattimore) и некоторыми другими исследователями на Евразию, отличается от понятия государственной границы прежде всего тем, что оно описывает переходную зону, которая, как правило, не интегрирована ни в одно из государственных образований и имеет динамический характер¹.

Фронт как инструмент исторического анализа (также и в российском случае) может быть рассмотрен с различных точек зрения:

– как географический фронт между различными климатическими и растительными зонами, в российском случае – особенно между лесом и степью;

– как социальный фронт между различными жизненными укладами и системами ценностей, особенно между оседлым населением и кочевниками или охотниками;

– как военный фронт между двумя военными объединениями;

– как религиозный и культурный фронт между различными ценностными и культурными традициями.

Исходя из доминантных функций фронта с точки зрения наступающего оседлого мира необходимо различать между военным фронтом (military frontier), фронтом интенсивной эксплуатации (extractive frontier) и поселенческим фронтом (settlement frontier). Юрген Остерхаммель (Jürgen Osterhammel) предлагает три универсальных типа культурной границы: имперская «варварская граница», национально-государственная

Неудовлетворительный анализ: *Joseph L. Wiczyński. The Russian Frontier. The Impact of Borderlands upon the Course of Early Russian History. Charlottesville, 1976.*

¹ *Frederick Jackson Turner. The Frontier in American History. New York, 1962; Owen Lattimore. The Frontier in History // Comitato internazionale di scienze storiche. X Congresso internazionale di scienze storiche Roma. Relazioni. Bd. 1. Firenze, 1955. Pp. 105–138; J. R. V. Prescott. The Geography of Frontiers and Boundaries. London, 1965; William W. Savage, Jr., Stephen I. Thompson. The Comparative Studies of the Frontier: An Introduction // The Frontier. Comparative Studies. Bd. 2. Norman, 1979. Pp. 3–24.*

территориальная граница и граница включения фронта (Erschließungsgrenze des eigentlichen Frontiers)¹. Обе классификации применимы к российскому случаю.

В исторических источниках и в основанной на них историографии ситуация фронта очень долго описывалась как постоянная конфронтация и зачастую (также и у Тёрнера), как неотъемлемая часть *mission civilisatrice* превосходящей оседлой христианской цивилизации. Современное внимание к фронтиру связано прежде всего с его опытом зоны коммуникации и взаимодополняющего экономического, социального, культурного и политического взаимодействия между обществами с различной спецификой².

В то время как европейская экспансия и ее столкновение с неевропейским миром довольно широко освещены в (европейских) источниках, культурный контакт русского фронта вплоть до первой половины XVIII в. описан только тезисно. В Московской Руси раннего Нового времени не находится практически никаких свидетельств рефлексии культурной дифференциации и конструирования культурной границы. Таким образом, мой анализ ограничивается описанием и классификацией различных типов фронта, которые сформировались в раннее Новое время. При этом я различаю две основные формы фронта: степная граница на юге и юго-востоке и лесная граница на северо-востоке и востоке. В следующих разделах я постараюсь коротко охарактеризовать оба типа.

Степная граница

Степная граница России на юге и юго-востоке была:

- географической (между лесом и степью);
- социально-экономической (между оседлым и кочевым образом жизни и формами хозяйства);

¹ *Jürgen Osterhammel*. *Kulturelle Grenzen*. S. 108-114.

² См.: *Frederik Barth* (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen at all, 1969; *Charles J. Halperin*. *The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier* // *Comparative Studies in Society and History*. 1984. Vol. 26. Pp. 442-466.

– религиозно-культурной (между христианизированными русскими и тюрко-монгольязычными мусульманами, буддистами или анимистами);

– военно-политической.

Этот фронтир играл со времен средневековой Киевской Руси одну из центральных ролей в историческом опыте восточных славян¹. Если поначалу полоса расселения восточных славян простиралась вплоть до степи, то начиная с XII в. она смещается на север и запад. В результате монгольского завоевания Руси и установления господства степи над оседлыми восточными славянами юго-восточный фронтир потерял свое основное значение как военная граница. Только после распада Золотой Орды в XV в. начинается обратное движение русских в направлении степи. Великий князь московский, претендовавший на наследство Золотой Орды, выстроил засечные черты и укрепил сторожевые заставы для отражения татарских набегов. В период между серединой XVI и концом XVII вв. военная граница постепенно сместилась в направлении степи. Гарнизоны пограничных крепостей комплектовались из московских служилых людей недворянского происхождения – казаков и стрельцов. Территория по эту сторону пограничной линии постепенно осваивалась русскими поселенцами. Распашка русскими поселенцами незащищенной степной территории к северу от Черного и Каспийского морей началась только с конца XVIII в. До этого степное пространство продолжали контролировать кочевые империи – наследники Золотой Орды: Крымское ханство (исламизированные крымские татары) и Ногайская Орда (ногайские татары), а с XVII в. к ним добавилось Калмыцкое ханство (лама-

¹ The Frontier in Russian History (= Russian History. 1992. Vol. 19) – основной упор на Средневековье, за исключением: *Michael Khodarkovsky*. From Frontier to Empire: The Concept of Frontier in Russia, Sixteenth – Eighteenth Centuries // *Ibid*. Pp. 115–128; *Denis J.B. Shaw*. Southern Frontiers of Muscovy // *James H. Bate and R.A. French* (Eds.). Studies in Russian Historical Geography. Vol. 1. London et al., 1983. Pp. 117–142. Ср. также с недавно опубликованной монографией *Michael Khodarkovsky*. Russia's Steppe Frontier. The Making of a Colonial Empire, 1500–1800. Bloomington, Indianapolis, 2002.

исты – калмыки)¹. В раннее Новое время кочевники превосходили русских в военном отношении и не допускали заселения плодородного черноземья, за исключением окраинных областей и речных долин. Поэтому, в отличие от динамически продвигающейся границы (Тёрнер), русский степной фронтир представлял собой только медленно продвигающуюся военную границу.

С одной стороны, взаимоотношения русских и степных кочевников носили конфликтный характер: набеги кочевников и превентивные удары оседлого населения. Кочевники и полукочевые крымские татары нападали на русских и украинских крестьян, разоряли их имущество и уводили тысячи людей, которых затем продавали в рабство. С другой стороны, степной фронтир был зоной интенсивного коммерческого и дипломатического взаимодействия. Так, например, русские поселенцы и кочевники в равной степени зависели друг от друга: одни нуждались в продукции кочевого скотоводства (прежде всего в лошадях), а другие охотно приобретали у поселенцев зерно, оружие и ткани.

Пограничные сообщества вольных казаков

Начиная с конца XV в. вдоль рек на степной границе (Днепр, Дон, Волга, Терек и Яик) формировались специфические пограничные сообщества вольных казаков. Я не рассматриваю случай приднепровских казаков, поскольку они не относятся к российскому контексту, а связаны с польско-литовской и украинской историей.

На начальном этапе формирования к казакам принадлежали татарские воины – термин *qazaq*/казак (свободный человек) имеет татарские корни². Но очень скоро в этих сообществах стали преобладать православные восточнославянские крестьяне и

¹ Общий контекст см.: *Andreas Kappeler*. Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München, 1992. S. 25–56.

² *Günther Stökl*. Die Entstehung des Kosakentums. München, 1953; *Peter Rostankowski*. Siedlungsgeschichte und Siedlungsformen in den Ländern der russischen Kosakenheere. Berlin, 1969; *Carsten Goehrke*. Die russischen Kosaken im Wandel des Geschichtsbildes // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 1980. Bd. 30. S. 181–203.

горожане, бежавшие на степную границу от налогового бремени и крепостной зависимости. Здесь они, по меньшей мере на какой-то период, были вне досягаемости Московского государства и помещиков. Они проживали в укрепленных поселениях, расположенных на берегах рек, занимались рыболовством, пчеловодством и охотой и периодически совершали (пиратские) набеги на степных кочевников, крымских татар и османов. В культурном, бытовом и экономическом укладе казаков соединялись элементы оседлой восточнославянской и кочевой культур. Казацкие сообщества оставались на всем протяжении раннего Нового времени открытыми для нерусских степных кочевников. С XVII в. они стали приютом для староверов, преследуемых Московским государством и православной церковью.

Казацкие войсковые объединения, у которых в XVII в., по меньшей мере на Дону, наблюдаются тенденции государственного строительства и этногенеза, создали военную демократию, которая фундаментально отличалась от ранненовоярусской московской автократии¹. Собрание всех казаков (сечевоу кругу, казацкое коло, рада) принимало важнейшие решения и выбирало предводителя, атамана. Казаки, у которых уже на ранних стадиях наблюдались процессы социальной дифференциации, соответствовали в некотором отношении идеалу мобильного, равноправного пограничного сообщества фронтирного типа. Тёрнероуский тезис о фронтуре, выполняющем в базисном обществе функцию социального фильтра, можно применить к России, поскольку основная масса казаков состояла из беглых.

Московское государство использовало казаков как пограничную стражу, а позднее и как наемников. Их следует отличать от так называемых служилых казаков, которые направлялись московским царем в качестве «служилых людей по прибору», в первую очередь, в пограничные гарнизоны. Правда, обе категории казаков не всегда поддаются четкой идентификации.

¹ См. об этом: *Udo Gehrman*. Die Wiedergeburt der Kosaken: Regionaler Traditionalismus und ständischer Patriotismus im Spannungsfeld Rußlands // *Andreas Kappeler* (Hg.). Regionalismus und Nationalismus in Rußland. Baden-Baden, 1996 (= Nationen und Nationalitäten in Osteuropa 4). S. 199–223, здесь S. 199–206.

В противоположность служилым казакам свободное казачество вело вплоть до середины XVIII в. независимое от Московского государства существование. Казаки, которых вслед за Хобсбаумом можно рассматривать как социальных бандитов¹, являлись главным источником социальной и политической смуты в Московии. Из их среды вышли предводители и ударные войсковые отряды всех основных народных восстаний в России раннего Нового времени, как, например, во время восстаний под предводительством волжского казака Степана Разина (1670–71 гг.) или донского казака Емельяна Пугачева (1773–75 гг.). Наряду с нерусскими народами окраин, к ним присоединялась также и часть служилых казаков. Идеал свободного казачества играл важную роль в призывах восставших к зависимому русскому населению, которое сразу переводилось в контролируемых восставшими областях в категорию казаков. Таким образом, военно-демократическая организация казаков в раннее Новое время представляла альтернативу крепостничеству и автократии.

Россия и степные кочевники

Отношения России со степью в XVI–XVII вв. – например, ее взаимоотношения с кочевавшими к северу от Каспийского моря исламизированными ногайцами – хорошо отражены в источниках².

Традиционные набеги кочевников на русские территории, приносившие рабов и скот, вызывали ответные набеги русских казаков в степь. Но гораздо важнее были регулярные дипломатические и коммерческие отношения. Во второй половине XVI в. в Москву ежегодно направлялось посольство ногайских

¹ *Eric J. Hobsbawm. Bandits. Harmondsworth, 1985.*

² *А.А. Новосельский. Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М.-Л., 1948; Б.-А.Б. Кочкаев. Ногайско-русские отношения в XV–XVIII вв. Алма-Ата, 1988; Andreas Kappeler. Moskau und die Steppe. Das Verhältnis zu den Nogai-Tataren im 16. Jahrhundert // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1991. Bd. 46. S. 87–105; В.В. Третьяков. История Ногайской Орды. М., 2001.*

татар, которое насчитывало более ста человек. Его сопровождали торговцы, поставлявшие в Россию лошадей (свыше 20 000 в год) и вывозившие готовые изделия, оружие, предметы роскоши и зерно.

Московия была заинтересована в ногайских татарах как в превосходной военной кавалерии. Многочисленные подразделения ногайцев состояли на службе у Московского государства и сражались в качестве вспомогательных войск во время военных конфликтов с Речью Посполитой и Швецией. Некоторые татарские аристократы полностью перешли на русскую службу, как, например, два сына князя Юсуфа во второй половине XVI в., которым были пожалованы большие владения в центральных областях России с сотнями русских крестьянских дворов. Только во второй половине XVII в. эти мусульманские князья, предки российско-княжеского рода Юсуповых, перешли в православие.

Изначально дипломатические отношения между Московским государством и ногайскими татарами носили равноправный, партнерский характер. Между тем русская политика в рамках борьбы за наследие Золотой Орды была нацелена на подчинение кочевников. С точки зрения Москвы, принесение ногайскими князьями в 1557 г. и позднее клятвы о подчинении свидетельствовало об окончательном признании ими верховенства московских царей. Однако с точки зрения ногайцев речь шла только о временных союзах, которые могли быть расторгнуты в любой момент. Столь различные правовые представления: оседлое патримониальное и кочевническое-данническое – сосуществовали параллельно и характеризовали еще в XVII и XVIII вв. отношения России с калмыками и казаками. В рамках этого сосуществования воспроизводились почти все описанные выше образцы отношений¹.

Не много известно о культурном обмене; есть основания полагать, что религиозная граница между христианством и исламом или ламаизмом затрудняла интенсивный культурный трансфер. Единственным исключением в раннее Новое время

¹ *Michael Khodarkovsky. Where Two Worlds Met. The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771. Ithaca, London, 1992; Martha Brill Olcott. The Kazakhs. Stanford, Calif., 1995. Pp. 28–53.*

была смешанная культура казаков, о которой, однако, очень мало известно. Несмотря на наличие религиозной границы, христианская Россия оставалась на удивление открытой по отношению к исламу. Таким образом, «святая Русь» терпимо воспринимала в составе своего дворянства мусульман, которым принадлежали крестьяне, исповедовавшие христианство¹. Подобная терпимость по отношению к исламу, насколько мне известно, не имела аналогов в Европе раннего Нового времени и отличает российскую ситуацию, например, от испанской.

Данную особенность можно объяснить традиционным прагматическим сотрудничеством Великого княжества Московского с исламизированной Золотой Ордой, которой оно подчинялось на протяжении более чем двух столетий. В ходе попыток завладения наследием Золотой Орды Россия продемонстрировала толерантное отношение к татарской аристократии, особенно к князьям-Чингизидам, и кооптировала их как мусульман в высшие дворянские слои. Похожая ситуация наблюдалась и после московского завоевания Казанского и Астраханского ханств в середине XVI в., когда московский царь даровал представителям исламской элиты земли с русскими крестьянами. В отличие от этого, русским помещикам запрещалось закрепощение мусульман и язычников. Хотя русская православная церковь и пропагандировала христианизацию мусульман, она добивалась лишь временной и спорадической поддержки государства². В целом религиозная политика Москвы в XVI и XVII в. оставалась гибкой и прагматичной. Приоритетными вопросами оставались укрепление власти над нехристианскими подданными и экономическая эксплуатация их территориальных ресурсов, но ни в коем случае не религиозная или языковая гомогенизация.

¹ *Hans-Heinrich Nolte*. *Religiöse Toleranz in Rußland 1600–1725*. Göttingen, 1969; *idem*. *Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Rußland 1600 – 1725 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1969. Bd. 17. S. 494–530; *Andreas Kappeler*. *Rußlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert*. Köln, Wien, 1982.

² *Andreas Kappeler*. *Rußlands erste Nationalitäten*.

Лесная граница в Сибири

По сравнению со степной границей лесной фронтир имел более размытые контуры. В истории российской экспансии он не разделял географические зоны, а воплощал прежде всего борьбу человека с природой, с тяжелым климатом северной Евразии. Постепенное освоение лесов на севере и северо-востоке монахами, крестьянами и князьями было центральной темой средневековой истории Руси. Поскольку плодородные черноземные почвы на границе со степью контролировались кочевниками, малоплодородные земли на севере оставались единственным объектом колонизации. Специфическая форма русского продвижения на чужие территории возникла на северо-востоке в Новгородской городской республике. В поисках ценной пушнины новгородцы завоевали весь север России вплоть до Урала и обложили данью финно-угорских охотников¹.

Непосредственно за этим последовало завоевание и освоение Сибири². В конце XVI и в XVII вв. русские охотники-промысловики, первопроходцы, торговцы и солдаты в поисках ценной пушнины и благородных металлов проникали в лесные области по ту сторону Урала. Как правило, ими двигал частный интерес. В конце XVI в. большую роль в освоении зауральских территорий сыграла купеческая семья Строгановых, а позднее инициатива перешла к первопроходцам, среди которых можно назвать Пояркова или Хабарова. И только потом в Сибирь приходит Московское государство со своими служилыми людьми, которые официально завоевывали земли и строили на них остроги. С первого же похода Ермака ведущая роль в государственном освоении Сибири закрепилась за служилыми казаками различ-

¹ См.: *Janet Martin*. *Treasure of the Land of Darkness. The Fur Trade and its Significance for Medieval Russia*. Cambridge, 1986; *Andreas Kappeler*. *Ethnische Minderheiten im alten Rußland (14.-16. Jahrhundert): Regierungspolitik und Funktionen // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1986. Bd. 38. S. 131–151.

² *George V. Lantzeff, Richard A. Pierce*. *Eastward to Empire. Exploration and Conquest on the Russian Open Frontier, to 1750*. Montreal, London, 1973; *Alan Wood* (Ed.). *The History of Siberia. From Russian Conquest to Revolution*. London, New York, 1991.

ного происхождения и категорий. Продвигаясь по рекам, малочисленные русские войска за несколько десятилетий пересекли всю малозаселенную Сибирь и дошли до побережья Тихого океана. Если на юге русскому освоению степи препятствовали кочевники, то на востоке русская экспансия была остановлена Китайской империей, находившейся под властью Маньчжурской династии. Нерчинский договор 1689 г. установил границу между обеими империями.

Экспансия имела экономические цели, прежде всего – ясак, которым облагались коренные этносы. Таким образом, в отличие от степной границы, речь здесь шла не о военном фронтире, а о фронтире усиленной эксплуатации (*extractive frontier*).

В противоположность медленно наступающей степной границе, лесная граница в XVII в. формировалась по классической схеме Тёрнера – стремительно. Шло постепенное заселение Сибири русскими крестьянами, так что уже для XVII в. можно говорить о поселенческом фронтире (*settlement frontier*) на юго-востоке Сибири в районах с благоприятным климатом и плодородными почвами.

Отношение русских к коренным народам Сибири

Между русскими и коренными народами, жившими в лесных регионах Севера и Сибири, пролегла четкая социальная и религиозно-культурная граница. Христиане, представлявшие оседлую культуру пашенных земледельцев, противостояли языческим охотникам и скотоводам¹. Основная масса коренных народов сопротивлялась московскому завоеванию и подчинению. После разгрома единственного государственного образования, западносибирского Кучумского ханства, малые кланы и роды уже не имели никаких шансов в противостоянии с хорошо вооруженными, готовыми на все русскими отрядами. Поначалу формы подчинения коренных народов были достаточно

¹ *James Forsyth. A History of the Peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony 1581–1990. Cambridge, 1992; Yuri Slezkine. Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca, London, 1994. Pp. 11–45.*

гибкими, так что им удавалось сохранять свое самоуправление, социальный строй и ценности. Хотя центр, заинтересованный в регулярном получении ясака, неоднократно требовал уважительного обращения с нерусскими народами, источники полны сообщений о произволе и эксплуатации со стороны представителей власти на местах. Столкновения русских промысловиков, казаков, торговцев и управленцев с нерусскими охотниками напоминают подобные столкновения на американском и канадском фронтах, где хорошо вооруженные европейцы вели жестокую войну с коренным населением, разрушали их естественную среду обитания, истребляли пушного зверя и силой оружия, спаиванием и распространением заразных болезней подрывали их традиционное социальное устройство.

По сравнению с американским фронтиром и другими заморскими территориями, открытыми и осваиваемыми европейскими государствами, дистанция между европейцами и коренным населением Сибири была значительно короче. Уже в Средние века русские находились в контакте с этносами Севера, и между ними не пролегали ни моря, ни горные массивы. Русские также принадлежали к лесным народам и успешно сочетали свое главное занятие – земледелие – с лесными промыслами. Вера в силы природы и духов имела широкое распространение среди русских христиан. Коренные народы Сибири очень редко характеризуются в источниках XVII в. как дикари или варвары и перечисляются каждый по их этнонимам или именуется сообща, с учетом их важнейшей функции (пушной дани), ясачными людьми, а иногда и иноземцами¹.

Очень редко в XVII в. нехристианские верования становились критерием сегрегации; термин «иноверцы» утвердился только в XVIII в. В отличие от большинства заморских колоний европейских государств, в Сибири долгое время отсутствовал фактор христианизации. Как и в случае с мусульманами, Москва не занималась миссионерством среди анимистов, проживавших на подчиненных территориях. Ценностные системы сибирских шаманистов остались незатронутыми, что напоминает ситуа-

цию с анимистами – финно- и тюркоязычными этносами Средней Волги после разгрома Казанского ханства в середине XVI в.¹

Сибирский фронтир стал зоной взаимной аккультурации благодаря относительной географической, экономической и культурной близости. Русские мужчины часто брали в жены представительниц коренных народов, что подразумевало переход женщин в православие. Русские поселенцы овладевали сибирскими языками и усваивали местные обычаи. На северо-востоке Сибири немалое количество русских ассимилировалось с тюркоязычными якутами².

Русские в Сибири

На фронтире интенсивной эксплуатации (*extractive frontier*) в северной и восточной Сибири возникли многочисленные небольшие пограничные сообщества, включавшие служилых людей, казаков, охотников-промысловиков, торговцев и искателей приключений. Всех их отличал дух первооткрывательства, высокая приспособляемость к сложным природным условиям и местным культурам.

Русские крестьяне юго-западного поселенческого фронта (*settlement frontier*) Сибири, число которых в ходе XVII в. постепенно росло, отличались от массы крестьян европейской части России³. Их социополитическая организация не знала помещичьего землевладения и крепостного права. В социальной структуре русского населения Сибири отсутствовало, таким образом, поместное дворянство и крепостное крестьян-

¹ *Hans-Heinrich Nolte*. Religiöse Toleranz; *Andreas Kappeler*. Rußlands erste Nationalitäten.

² *Yuri Slezkine*. Arctic Mirrors. S. 43-45, 97-99; *Willard Sunderland*. Russians into Jakuts? "Going Native" and Problems of Russian National Identity in the Siberian North, 1870s-1914 // *Slavic Review*. 1996. Vol. 55. Pp. 806-825.

³ *Terence Armstrong*. Russian Settlement in the North. Cambridge, 1965. Pp. 59-98; *В.А. Александров и Н.Н. Покровский*. Власть и общество. Сибирь в XVII в. Новосибирск, 1991; *Carsten Goehrke*. Das "andere" Rußland: Zu Sibiriens Stellenwert in der russischen Geschichte // *Berliner Jahrbücher für osteuropäische Geschichte*. 1995. H. 2. S. 123-150.

ство. Лично свободные крестьяне платили подати государству и выполняли определенные повинности, такие как, например, подводная. Типичная для центральной России передельная община плохо приживалась в Сибири. Это непосредственно сказывалось на экономическом менталитете сибирских крестьян, которых, в отличие от крестьян центральной России, характеризовали собственничество, инициатива и предпринимательская активность. Старожилы Сибири пользовались большей свободой и имели бóльший экономический достаток, чем крестьяне центральных областей России. С конца XVII в. в Сибирь стали переселяться старообрядцы, бежавшие от преследования государства и церкви. Кроме крестьян, в Сибирь попадали изгнанники и преступники, число которых, начиная с XVII в., постоянно росло¹.

В целом русское население Сибири в раннее Новое время существенно отличалось от своих соплеменников, проживавших в центральных регионах. В силу чрезвычайной удаленности от центральной власти и небольшой плотности заселения население Сибири пользовалось большей свободой передвижения, и контроль государства был здесь гораздо слабее, чем в центральных областях. В России сформировался миф о твердом, независимом, самостоятельном, инициативном сибиряке², который в контексте концепции фронта Тёрнера иногда может служить основанием для сравнения промысловиков, солдат и поселенцев на евразийском «Диком Востоке» с европейскими пионерами на североамериканском «Диком Западе». В Сибири не сформировалось самоуправления, которое бы выходило за рамки отдельно взятой общины и отличалось в институцио-

¹ До сих пор отсутствует обзорная работа по истории Сибири, которая бы учитывала современное состояние исследований. Ср.: История Сибири с древнейших времен до наших дней. Т. 1–5. Л., 1968–1969; *Ludmila Thomas. Geschichte Sibiriens. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Berlin, 1982; *W. Bruce Lincoln. Die Eroberung Sibiriens.* München, Zürich, 1996. См. также относительно недавнее исследование: Сибирь в составе Российской империи / сост. и ред. А.В. Ремнев, Л.М. Дамешек. М., 2007.

² *Galya Diment and Yuri Slezkine (Eds.). Between Heaven and Hell. The Myth of Siberia in Russian Culture.* New York, 1993; *Carsten Goehrke. Das “andere” Rußland.*

нальном плане от московских образцов, как это было, например, у казаков. Сибирские казаки, как правило, состояли на службе у московского царя, также как и казацкие войска на южной границе Сибири, созданные государством некоторое время спустя. Тем не менее сибирские служилые казаки выработали определенные традиции самоуправления, которые на протяжении некоторого времени сочетались с фронтирным менталитетом поселенцев¹. Таким образом, здесь наблюдается взаимодействие двух типов фронта.

Интеграция фронта с начала XVIII в.

Европеизация России, которая началась в середине XVII в. и была ускорена Петром Великим, изменила правила игры на российском восточном и южном фронтах. На правах европейской державы Россия восприняла идеи прогресса и *mission civilisatrice* среди отсталых язычников Востока. Крещение объявляется непременным условием просвещения, а понятие «иноверцы» сменяет собирательный термин «иноземцы». Россия восприняла также представление о цивилизационном превосходстве Европы и открыто следовала примеру западноевропейской миссионерской политики, стремясь избавиться от упреков в веротерпимости к многочисленным нерусским подданным империи, которая рассматривалась в просвещенной Европе как симптом отсталости. Начиная с XVIII столетия проводилась целенаправленная принудительная и полупринудительная (с использованием материальных стимулов) христианизация многочисленных анимистов Сибири и Средней Волги. Миссионерская волна затронула также мусульман и буддистов, но большинство из них смогло сохранить свою веру. Экономическое благополучие мусульманских помещиков оказалось подорванным после того, как государство в период между 1682 и 1718 г. лишило их всех вотчин, заселенных земледельцами-христианами. Кроме того, при отказе от крещения они утрачивали свой дворянский статус и приписывались к государственным крестьянам или

¹ В.А. Александров и Н.Н. Покровский. Власть и общество. С. 76–85, 309, 351–352.

купечеству. В то же время большая часть татарских служилых людей была переведена в категорию лашманов, которые занимались лесозаготовкой для российского флота¹.

Одновременно произошло изменение условий на российском степном фронтире. Военное превосходство кочевников было сломлено – одни за другими в политическую и экономическую зависимость от России попадают ногайцы, калмыки, крымские татары и казахи. Военный фронт на юге России постепенно эволюционирует в поселенческий (*settlement frontier*), имперская «варварская граница» – в освоенную границу (*Erschließungsgrenze*), и начинается заселение восточнославянскими крестьянами плодородного степного черноземья. Наступило время ожесточенной борьбы между восточнославянскими поселенцами и кочевниками за обладание землями на севере степной зоны, которые использовались кочевыми скотоводами в качестве летних пастбищ. В то же время поселенцы не превращались больше в казаков, а оставались на положении крестьян, некоторая часть которых (в европейской части России) были крепостными.

Новая ситуация на степной границе делала излишней военную службу казаков, и в конце XVIII – начале XIX в. казачьи формирования были интегрированы в состав русской армии в качестве иррегулярных войск. Свободное казачество приручили, и из квазидемократической альтернативы и очага социальной смуты оно превратилось в верного слугу царизма: парадоксальным образом его использовали в качестве усмирителя социально-политических и социально-экономических протестов эпохи модерна. Несмотря на описанные изменения, как у казаков, которые получили статус привилегированного военного сословия, так и у (русских) поселенцев Сибири сохранялись социополитические и ментальные особенности, отклонявшиеся от общерусской нормы.

Таким образом, форсированная европеизация России (начиная с Петра Великого) и ее военная экспансия в степных регионах на юге привели к качественным изменениям фронта.

¹ *Hans-Heinrich Nolte*. *Religiöse Toleranz*; *Yuri Slezkine*. *Arctic Mirrors*. Pp. 47–71; *Andreas Kappeler*. *Rußlands erste Nationalitäten*. S. 270–287.

Рецепция идеи прогресса и европейской *mission civilisatrice* увеличили разрыв между оседлыми русскими христианами и (кочевым) нерусским населением степей и лесов. Аристократия кочевников уже не рассматривалась как равноправный партнер, а коренное население Сибири с собственными, как правило, равнозначными русским, способами лесного промысла и системой ценностей лишилось прежнего доверительного к себе отношения. Под воздействием современных нормативных моделей поступательной эволюции человечества от стадии охотников, собирателей и кочевых скотоводов к высшей стадии оседлых земледельцев охотники и кочевники стали рассматриваться как нецивилизованные дикари, находящиеся на низшей стадии развития. Их нужно было цивилизовывать, превращать в оседлых крестьян и мирных граждан¹. Вместе с потерей фронтиром своего значения как зоны контакта и взаимодействия росла и дистанция между оседлыми русскими христианами и нехристианскими кочевыми этносами Азии. Политику на своей азиатской границе Россия строила, исходя из принципиального признания цивилизационного превосходства Европы². Классический фронт как зона военной конфронтации, экономического и культурного контакта сменился строгим идеологическим фронтиром в головах людей. Решающим критерием сегрегации в XIX в. становится не инаковере, а чуждые формы повседневной жизни и раса. Об этом свидетельствует новое понятие «инородцы», сменившее «иноверцев», которым обозначались не только кочевники и охотники, но и оседлое мусульманское население Центральной Азии и еврей³.

¹ См.: *Marc Raeff*. Uniformity, Diversity, and the Imperial Administration in the Reign of Catherine II // *Osteuropa in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift für Günther Stökl zum 60. Geburtstag. Köln, Wien 1977. S. 97–113; *Dov B. Yaroshevsky*. Attitudes towards the Nomads of the Russian Empire under Catherine the Great // *A.G. Cross and G.S. Smith* (Eds.). *Literature, Lives, and Legality in Catherine's Russia*. Nottingham, 1994. Pp. 15–24.

² *Mark Bassin*. *Russia between Europe and Asia*.

³ *John W. Slocum*. Who, and When, Were the Inorodtsy? The Evolution of the Category of "Aliens" in Imperial Russia // *Russian Review*. 1998. Vol. 57. Pp. 173–190; *Andreas Kappeler*. *Rußland als Vielvölkerreich*. S. 140–141, 166, 174, 225.

Российский фронтирный опыт обнаруживает запаздывание России по сравнению с остальной Европой, запаздывание, причиной которого была долгая открытость культурной и религиозной границы между русскими и кочевниками или нехристианскими этносами. Хотя Россия, начиная с XVIII столетия, сознательно перенимала европейские ценности и критерии сегрегации, мусульмане, буддисты и часть анимистов смогли избежать христианизации, равно как и многочисленные крещеные нерусские народы сумели сохранить свои формы повседневной культуры и этническую идентичность вплоть до середины XX в.

Тёрнеровский тезис фронта и Россия

Можно ли использовать аналитический потенциал тёрнеровского влиятельного и спорного тезиса о фронтире, который уже почти столетие вдохновляет американскую историографию, для объяснения истории России? Совершенно очевидны параллели американской и российской истории, особенно в том, что касается географических условий (сложный климат, наличие свободного пространства, открытая граница), подстегивавших мобильность населения. Еще до Тёрнера известный русский историк Сергей Соловьёв характеризовал историю России как историю «колонизирующегося государства» и выделял открытость пространства и связанную с ней мобильность населения в качестве центральных элементов развития России. Его не менее известный ученик, Василий Ключевский, а также другие русские историки разделяли эту точку зрения. В этой связи примечательно замечание Марка Бэссина (Mark Bassin), который обращает внимание на то, что лояльный подданный и легитимирующий автократию историк Соловьёв, в отличие от Тёрнера, связывает этот аспект не с позитивными чертами национального характера, а с полуазиатской квазиоседлостью и вытекающей из нее отсталостью России по сравнению с другими европейскими государствами¹.

Тем не менее вполне закономерен вопрос о возможности интерпретации азиатской степной и лесной границы России раннего Нового времени в тёрнеровском ключе. Свободное казачество и русские поселенцы в Сибири обладали схожими с американскими поселенцами чертами, такими как вольнолюбие, дух первооткрывательства, смелость, индивидуализм, стремление к самоуправлению и равноправию. В обоих случаях огромную роль играли религиозные меньшинства и секты. Эти пограничные сообщества в раннем Новом времени представляли альтернативу сословно-автократическому Московскому государству и могут рассматриваться (подобно аналогичным сообществам в Северной Америке) как зародыши политической демократии¹. Однако эти специфические социополитические структуры и ментальности функционировали исключительно на пограничных территориях и в Сибири и не смогли распространиться на всю Россию. Напротив, расширяющееся абсолютистское государство «настигло» в XVIII–XIX вв. периферийные сообщества, установило над ними свой контроль и интегрировало их, по меньшей мере частично, в сословный строй империи.

Как у казаков, так и у сибиряков вплоть до середины XX в. сохранялись элементы отличной от центра социополитической культуры и фронтирного менталитета. Не случайно все значительные регионалистские движения поздней империи начинались как раз среди донского казачества и сибирских интеллектуалов². Их удалось подавить только в советское время. Несмотря на предпринимаемые в последние годы попытки возрождения фронтирного менталитета, они не выходят за рамки жанра фольклорного шоу и интеллектуальных прожектов.

¹ Ср. подходы: *Dietrich Gerhard: The Frontier in Comparative View; Joseph L. Wiczynski. The Russian Frontier.*

² *Carsten Goehrke. Zum Problem des Regionalismus in der russischen Geschichte. Vorüberlegungen für eine künftige Untersuchung // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1978. Bd. 25. S. 75–107.*

Елена Безвиконная

**ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО СТЕПНОГО
КРАЯ: ОМСКАЯ ОБЛАСТЬ И ПРОБЛЕМА ГРАНИЦЫ
В ГОСУДАРСТВЕННОМ СТРОИТЕЛЬСТВЕ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (20–30-Е ГГ. XIX В.)**

В первой половине XIX в. подошел к своему логическому завершению один из этапов процесса строительства Российского имперского пространства. Имперскую политику этого донационального периода можно охарактеризовать как совокупность военно-административных, социально-экономических и идеологических мероприятий, направленных на регулирование отношений между центром и окраинными территориями. Попытки наиболее эффективных методов управления регионами продолжались на всем протяжении XVIII в. и эволюционировали от установки на централизацию и унификацию власти до использования децентрализаторских элементов. Интегрируя вновь присоединенные внешние окраины (Закавказье, Сибирь, Степной край и др.) в имперскую модель административного управления, самодержавие избегало унификаторского подхода по отношению к ним, стремясь учитывать региональные особенности. Вместе с тем в имперской политике присутствовала тенденция к постепенной модернизации принципов управления, судебной системы, социально-экономических отношений на окраинах по образцу центральных провинций. Фактически применительно к XIX в. речь идет об оформлении нового направления имперского администрирования – региональной политики, требующей дифференцированных подходов к каждой административно-территориальной единице.

Неотъемлемой составляющей завершающего этапа интеграции окраин в империю являлось утверждение четких государственных границ как гаранта имперской безопасности и территориального единства. Совершенно очевидно, что попытка российского самодержавия установить границы в Степном крае во многом была результатом переноса европейского дискурса геополитики на азиатскую почву (о чем ярко свидетельствует язык публикуемых ниже документов, в частности, попытка рационализации пространства Степного края с помощью маркировки природных рубежей и соотнесения административной единицы с характером населения). Но специфика географических условий азиатской России, образ жизни населения региона, сложность геополитической ситуации (столкновение различных империй) обусловили потребность в дифференцированном подходе к понятию «граница».

Предложенная А. Рибером классификация «границ» достаточно удачно вписывается в реалии Степного края начала XIX в. В данном случае можно говорить о трех взаимосвязанных типах границ. Прежде всего – граница политическая (в терминологии офицера Генерального штаба, сотрудника Русского географического общества М.И. Венюкова – «действительная» государственная граница¹), представляющая линию военных крепостей и форпостов. Последние рассматривались в качестве этапов продвижения в Центрально-Азиатский регион (см. ниже Представление генерал-губернатора Западной Сибири И. А. Вельяминова военному министру А. И. Чернышеву от 23 марта 1835 г.). Определение границ Омской области демонстрирует важность соотношения политической границы с границей культурно конструируемых метарегионов – европейского и азиатского. Наконец, социально-экономический тип границы образуется в результате столкновения двух жизненных укладов – оседло-земледельческого и кочевого скотоводческого. Основанные на различных социально-правовых нормах (обычном праве и унифицированном законодательстве), эти жизненные

¹ М.И. Венюков. Обзорение русско-азиатских границ. Б.м., 1873. С. 27.

уклады с начального момента своего взаимодействия порождают многочисленные противоречия и конфликты¹. Используя терминологию современной геополитики, данную типологию возможно объединить в сложносоставной феномен «азиатской границы»², под которой понимается нестабильное, постоянно изменяющееся пространство, выступающее как база для последующего расширения имперской территории. Применительно к Сибири и Степному краю еще более адекватным кажется определение «евразийская» (а не «азиатская») граница. В книге такого представителя российского евразийского движения, как П. Савицкий, она определяется как укрепленная линия, то появляющаяся, то исчезающая³. Действительно, с начала XVIII в. самодержавная власть, руководствуясь преимущественно необходимостью защиты южных территорий государства от набегов казахских кочевников, инициировала строительство «линий» военных укреплений (Сибирская, Иртышская, Колыванская и др.). Последние представляли собой крепости и форпосты, расположенные на достаточно большом расстоянии друг от друга⁴. Например, Сибирская линия протянулась на достаточно протяженном пространстве от Бухтарминской до Звериноголовской крепости. Практика возведения отдельных оборонительных укреплений, которые впоследствии превратились в административные центры Сибири и Степного края, позволила имперскому центру определить направления последующей экспансии. Н.Ю. Замятина охарактеризовала данную политику

¹ С.Г. Кляшторный, Т.И. Султанов. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000. С. 294–295.

² Д.Н. Замятин. Моделирование геополитических ситуаций (на примере Центральной Азии во второй половине XIX в.) // Полис. 1998. № 2. С. 64–76.

³ П. Савицкий. Континент Евразия. М., 1997. С. 317–321. Использование понятия «евразийская граница» в интерпретации П. Савицкого не означает, что оно всесторонне характеризует данное сложное явление. Но оно отражает реальность столкновения двух противоположных миров, культурных сообществ, которые взаимодействуют друг другом, а не пытаются тотально навязать свои принципы существования.

⁴ М. Венюков. Международные вопросы в Азии // Русский вестник. 1877. № 6. С. 488–489.

как стратегию «оцентрирования территории»¹. Эта стратегия заключалась в создании отдельных административных опорных пунктов (городов, укреплений) с целью утверждения позиций империи в регионе. Основывая военные пункты, государство утверждало свое право на данное пространство, формировало соответствующую имперскую идеологию, умозрительные, а впоследствии и вполне реальные представления о его принадлежности и полной зависимости от имперского центра. Организация военно-административных единиц значительно опережала процессы торгово-промышленного проникновения в Степной край.

В начале XIX в. потребность завершения имперского строительства, опыт управления другими национальными окраинами, отсутствие возможности локализовать пограничные конфликты силами иррегулярных войск заставили самодержавие перейти к юридическому оформлению статуса Степного края, продвижению «линии» военных укреплений в пределы степной зоны. «Устав о сибирских киргизах» от 22 июля 1822 г.² способствовал не только систематизации принципов управления, судопроизводства, социально-экономических отношений, но и законодательно оформил стратегические планы самодержавия в отношении государственной границы в регионе. § 317 Устава гласил: «Сибирские линии в значении стражи не составляют учреждения на всегдашние времена, но по мере распространения порядка в занимаемых киргизами землях, стража сия продвигается вперед и, наконец, должна кончить постоянным утверждением себя на действительной государственной границе». Под «действительной государственной границей» понимались «естественные пределы», т.е. реки и горные хребты. С точки зрения подавляющего большинства российских чиновников – представителей центральной и сибирской администрации, степная зона не обеспечивала надежных границ для государства, а кочевое население не представляло значительного экономического интереса

¹ Н.Ю. Замятина. Модели политического пространства // Полис. 1999. № 4. С. 29–41.

² Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ-1). Т. XXXVIII. № 29127. СПб., 1830.

для империи¹. Военный историк, чиновник, сторонник теории «естественных границ» А.И. Макшеев рассматривал процесс проникновения российского имперского пространства в степь как «неудержимое стремление русского народа и российской цивилизации двигаться на восток» под влиянием закона исторической необходимости². Представленные в рубрике «Архив» материалы, связанные с проведением военно-топографического обозрения Омской области в 1832 г. (обозрение проводилось штабс-капитаном Генерального штаба М.П. Бутовским по инициативе начальника Главного штаба генерал-лейтенанта П.П. Сухтелена), свидетельствуют о том, что за основу разделения региона были взяты «естественные пределы», т.е. реки, озера, горные хребты, которые могли стать вехами для постановки пограничных знаков. Совершенно очевидно единство взглядов центральной и сибирской администраций по вопросу о целях дальнейшей имперской экспансии в Центральной Азии. Фактически стратегической целью имперской политики России являлось продвижение в регион до границ с Китаем и Афганистаном. Статус пограничных опорных пунктов постепенно должен был перейти от крепостей, расположенных на Сибирской линии, к административным единицам внутри Степного края – окружным приказам. Для осуществления столь трудной задачи была учреждена новая административно-территориальная единица – Омская область.

Переходный и динамичный характер этого «рубежа» обусловливался присутствием на территории Омской области постоянных и иррегулярных войск, предоставлением областному начальнику гражданских, военных и даже дипломатических полномочий. Основными задачами областной администрации, прежде всего областного начальника, стали: проведение четких пограничных линий между Омской областью и Томской и Тобольской губерниями (императорский указ от 26 января

¹ А.В. Ремнёв. «Естественные границы» империи и степь в геополитической конструкции М.И. Венюкова // Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов (XVIII – XIX вв.). Тезисы докладов и сообщений II Международной научной конференции. Омск, 2001. С. 7.

² Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 400. Оп. 1. Д. 4733. Л. 8.

1822 г.)¹; организация внутренних округов и их разграничение; формирование системы внешних округов с учетом социальной обстановки в Степном крае. Представленные в рубрике архивные материалы свидетельствуют о том, что проблема проведения точных границ между данными территориальными образованиями не была окончательно разрешена вплоть до упразднения Омской области в 1838 г. Представленный в 1826 г. проект военно-топографического обозрения области, составленный генерал-квартирмейстером Михаилом Петровичем Бутовским, начал реализовываться лишь с 1832 г., и то не в полном объеме. Регулярно возникающие противоречия между администрациями Тобольской и Томской губерний и Омской области по вопросу о ведомственной принадлежности отдельных населенных пунктов и укреплений, ограниченность финансовых средств не позволяли окончательно разрешить вопрос о северо-западных и восточных границах области, но свидетельствовали о значительной доле самостоятельности губернской и областной власти в решении пограничных вопросов. Что касается южных пределов Омской области, то они вовсе не были обозначены. Единственное ограничение состояло в том, что областному ведомству подчинялись казахи Средней орды. В силу кочевого характера жизнедеятельности населения Степного края возможность очертить даже приблизительные контуры будущей государственной границы сводилась на нет. Предпринимаемые Генеральным штабом и сибирской администрацией попытки уточнить примерные границы кочевков казахов обычно сводились к проведению топографической съемки отдельных частей региона, крепостей и близлежащих кочевий.

Совершенно очевидно существование некоторых различий в установках центральной и региональной администраций по вопросу об интенсивности продвижения Российской империи в Степной край. Первоначальный энтузиазм сибирского руководства в деле скорейшей организации окружной системы (первые два округа – Кокчетавский и Каркаралинский – были созданы уже в 1824 г.) достаточно быстро сменился более осторожной и

¹ ПСЗ–1. Т. XXXVIII. № 28892. СПб., 1830.

продуманной политикой. В течение последующих нескольких лет (1825–1830 гг.) было решено отказаться не только от открытия новых окружных приказов, но и от проведения статистического учета населения уже созданных¹. Социальные конфликты в кочевом обществе, народные движения (военные действия, грабежи, нападения на российские крепости) под руководством Саржана и Кенесары Касымовых, Сартая Чингисова и др., вызванные внутриродовыми противоречиями казахской аристократии, угрозой со стороны среднеазиатских ханств, попытками российской администрации внести элементы европейской рациональности в образ жизни кочевников, обострение противоречий между казахами и казаками, отношения с Китайской империей заставляли областное руководство действовать постепенно и не торопиться с окончательным решением вопроса о границах между округами. Таким образом, южные окраины Омской области в 20–30-х гг. XIX в. были представлены отдельными административно-военными укреплениями (окружными приказами) с определенным штатом чиновников и отрядами казаков. Между отдельными приказами зачастую полностью отсутствовало взаимодействие, что существенно осложняло процесс принятия управленческих решений в масштабах области. Областная администрация, убедившись в невозможности проведения четких пограничных линий между отдельными округами, предпочла сосредоточиться на организации эффективной работы приказов, отложив решение вопроса о границе на более дальний срок.

Несомненно, что особенности степного рельефа, отсутствие естественных преград, отделяющих Российское государство от соседних территориальных образований, неизбежно толкали самодержавие к расширению своих пределов, даже вопреки требованиям здравого смысла. Огромные финансовые затраты, с которыми был сопряжен процесс формирования имперского пространства², окупались достижением территориальной целостности и конкурентоспособности государства на между-

¹ Государственный архив Омской области (ГАОО). Ф. 3. Оп. 1. Д. 36. Л. 374.

² Ю.В. Олейников. Природный фактор геополитической стратегии России // Философия и общество. 1997. № 6. С. 129.

народной арене. В этом отношении Омская область исполнила роль административного центра в процессе продвижения империи в Центрально-Азиатский регион, подготовила почву для последующего проведения военных мероприятий, в результате которых удалось решить и проблему установления более определенных южных границ империи. Сложность поставленных задач, громадность пространства, которое предполагалось реорганизовать, столкновение разнообразных геополитических интересов обусловили противоречивость и незаконченность административных преобразований в Степном крае. Омской области была уготована роль стратегического ориентира, «опытного образца» в процессе последующего освоения региона империей. Прекращение функционирования данной административной единицы в соответствии с положением «Об отдельном управлении сибирскими киргизами» от 6 апреля 1838 г.¹ означало движение политической границы Российской империи от Сибирской линии вглубь степного геополитического пространства. Оно также означало сохранение глубоких внутренних границ социально-культурного свойства на вновь приобретенной территории, которые и позволяют говорить об имперском характере российской истории.

Публикуемые ниже документы хранятся в Государственном архиве Омской области (ГАОО), в третьем фонде Главного управления Западной Сибири. Они включают рукописные материалы преимущественно официального делопроизводства (рукописные тексты расшифрованы автором публикации). Основным критерием подбора документов явилась степень раскрытия в них вопросов пограничного устройства Российской империи в Степном крае, а также взглядов сибирской и центральной администраций на эти вопросы. Несмотря на то, что эти документы высоко востребованы исследователями – как российскими, так и западными, – предлагаемый мною аспект их рассмотрения с точки зрения имперского видения «естественных», символических, политических и социально-экономических границ раскрывает новые возможности их использования.

¹ ПСЗ-2. Т. XIII. № 11122. СПб., 1839.

ДОКУМЕНТЫ ИЗ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА ОМСКОЙ ОБЛАСТИ

I

Предложения Об открытии Омской области

Приемля основанием учреждение для Управления сибирских губерний, в 22 день июля 1822 года Высочайше утвержденное, предполагается об открытии новой Омской области, сделать следующее:

§ 1. Торжественное открытие Управлений Омской области, общего и частного, в прилагаемом при сем под лит. А, расписании поименованных, назначается сего года ноября в 8 день.

§ 2. С того времени все чиновники в сию Область Высочайше утвержденные по представленной власти Генерал Губернатором назначенные, равно и областным начальством избранные, в прилагаемом при сем под лит. Б, расписании поименованные, по приведении их на верность службы Его Императорскому Величеству к присяге, вступают в отправление их обязанностей, Высочайше утвержденным о Сибирских Губерниях Учреждением¹ и всеми существующими государственными узаконениями постановленных.

§ 3. По открытии областных Управлений, общего и частных, каждое из них должно донести ближайшему своему новому высшему по нем начальству о совершении открытия и о принятом действии своих обязанностей.

§ 4. Действия Областного Управления общего и частных, по открытии их, заключаться будут по узаконениям формальным образом в отношении только линейных внутренних округов²;

¹ Речь идет об «Учреждении для управления сибирских губерний» от 22 июня 1822 г. (ПСЗ-1. Т. XXXVIII. № 29125. СПб., 1830), дополнением к которому послужили уставы «Об этапах в Сибирских губерниях», «О ссыльных», «Об управлении инородцев», «О сибирских киргизах», «О сибирских городских казаках» и др.

² В соответствии с «Учреждением для управления сибирских губерний» в Омской области было учреждено четыре внутренних

к устройению же на таком положении внешних из сибирских киргизов, по особенному об них Высочайше утвержденному Уставу¹, приступить впредь по мере удобств, какие изысканы и представлены для сего лучшими, по предварительному рассмотрению касающихся к оным обстоятельству, ближайшему обозрению местных положений и по соображении всех видов к достижению возможных способов учредить их порядком, могущим служить к твердому восстановлению благосостояния сего народа и к настоящей пользе; а до того оставаться за линейным киргизам на прежнем положении, по местному удобству, под зависимостью и надзором ближайших на линии окружных начальств, коим предоставлено действовать к сохранению между ними тишины и спокойствия кроткими и благоразумными средствами, сообразно с правилами в Уставе об них начертанными; в случае каких либо беспорядков, или важных происшествий, по которым нужно будет принять меры к пресечению зла и доставлению в обидах по жалобам удовлетворения следствием и расправою, донести областному начальству и поступать по его разрешению.

§ 5. Границы Области сообразно с примерною картою², включают все воинские посты и заселения на линии³ и в близком от оной расстоянии лежащие. По сему все земли и уголья, коими городские жители и воинские команды донныне пользовались, так же земли и уголья принадлежащие селениям округа: Петропавловский, Омский, Семипалатинский и Усть-Каменогорский. Процесс создания внутренних округов завершился к началу 1824 г.

¹ Внешние округа Омской области предполагалось создать непосредственно в казахской степи, примыкающей к линии крепостей и форпостов. Организация и деятельность данных административно-судебных единиц регулировалась «Уставом о сибирских киргизах» от 22 июля 1822 г.

² Примерная карта границ области стала приложением к императорскому указу от 26 января 1822 г. «О разделении сибирских губерний на Западное и Восточное управления» (ПСЗ-1. Т. XXXVIII. №28892. СПб., 1830). К сожалению, обнаружить эту карту в Государственном архиве Омской области не удалось.

³ Сибирская линия была основана в первой половине XVIII в. и представляла собой отдельные крепости и форпосты.

в Область Омскую входящие, остаются в тех самых границах, как городовые обыватели, водворенные казаки, солдаты, крестьяне и станичные киргизы владеют оными ныне¹ с наступлением же в будущем 1824 году весны, для назначения постоянных границ Области от Тобольской и Томской Губерний, натуральною чертой, а где удобно живыми урочищами и постановлением знаков, отправятся на места, как от оных Губерний, так и от Области чиновники, которые снабжены будут подробными по сему предмету наставлениями².

§ 6. Округи внутренние заключают в себе, тоже сообразно с примерною картою, от границ Тобольской и Томской Губерний, все места на линии и близ оной, в область входящие, в нижеследующем пространстве, начиная с правой стороны линии: округ Петропавловский: от редута Сибирского до крепости Полуденной, выключительно с оными. Округ Омский: от редута Атмасского, выключительно с оными. Округ Семипалатинский: от редута Татарского до редута Талицкого включительно

¹ Перечисленные в документе сословия на протяжении XVIII–XIX вв. претерпели существенное изменение своего статуса и правового положения. Городские обыватели (с 1775 г. мещане) занимались преимущественно ремеслом, мелкой торговлей и иногда незначительными земельными наделами. Казачество Сибири разделялось на две категории: городовые, превратившиеся к началу XIX в. в административно-полицейских служителей, и приграничные, входившие в состав Отдельного Сибирского корпуса. Крестьянское сословие представлено категорией государственных крестьян, в состав которых с 1720-х гг. вошли черносошные крестьяне, а также некрестьянское население, занимающееся сельским хозяйством (ямщики, монастырские крестьяне, отставные солдаты, «гулящие люди» и т.д.). Наконец, категория станичных (внутренних) киргизов появилась в Сибири в результате распространившейся практики переселения кочевников на правый берег реки Иртыш на протяжении XVIII–XIX вв., которой для кочевков выделялись земельные угодья по согласованию с крестьянской общиной и местной сибирской администрацией.

² Действительно, корпусным обер-квартирмейстером Дьяконовым по указанию генерал-губернатора Западной Сибири в течение 1824 г. была проведена инструментальная съемка правого и левого флангов Сибирской линии, что позволило составить новую карту области, которая и была утверждена императором 15 сентября 1827 г.

с оными. Округ Усть-Каменогорский: от форпоста Шульбинского, за устье речки Берель, к вершинам реки Бухтармы до Китайских владений¹.

§ 7. Округи сии образуясь известным назначением их пространства, соответственно местному расположению на линии казачьих полков (кроме 9 и 10-го, расположенных в Томской губернии)² вмещают в себя все заключающиеся на том пространстве города, крепости, редуты, форпосты и прочие заселения, в прилагаемой при сем под лит. Б, Ведомости именованных, со всеми в оных обывателями, купцами, мещанами, торговцами Азиатскими, иноземцами, крестьянами, казаками, отставными солдатами и станичными киргизцами. По сей ведомости означается число станиц, соответственно расположению эскадронов, коими должны управлять командиры их, о заселении внутри линии и близ оной, где живут крестьяне, образуются особые волости, расположение коих по местному обозрению представлено Окружным начальникам <...>

§ 9. Со дня открытия Управления Омской области общего и частных (о чем известиться и чрез публичные ведомости) прекращается действие начальств Тобольской и Томской Губерний на места и жителей в новое ведомство области Омской поступающих; а во всех потребных случаях Губернские и окружные начальники и присутственные места сносятся с начальством областным и окружным и Присутственными местами Омской области на общих правилах.

§ 10. По открытии Области и частных учреждений, обязаны они заняться немедленно составлением о всем ведению и

¹ До момента заключения Пекинского договора 1860 г. никаких четко фиксированных географических пределов на западной части русско-китайской границы не существовало. Архивные документы позволяют рассматривать в качестве таковых цепь китайских пикетов, протянувшихся за Тарбагатаем, в районе Тянь-Шаня и Кашгарии. См. подробнее: Границы Китая: история формирования. М., 2001.

² Границы внутренних округов устанавливались в соответствии с расположением полков Сибирского казачьего войска, т.е. по полковому признаку.

управлению каждого предоставленном подробных ведомостей и доставлением оных по порядку к ближайшему своему начальству, для составления общего статистического по новому области устройству описания.

§ 11. С открытием областного Управления, дела существующей Пограничной Комиссии¹, поступают в оное, сообразно их роду, одни по заграничным сношениям в канцелярию областного Совета, а другие исковые и уголовные в Областной суд; чиновники же ее размещаются к должностям в числе прочих показанных по расписанию упомянутому в §2.

Полковник Броневский².
(ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 127. Л. 81–86)

¹ С 1816 г. в городе Омске действовало особое учреждение – Пограничная комиссия, полномочия которой заключались в разрешении взаимных противоречий среди казахских кочевников по их просьбе. Данная комиссия стала прообразом окружной системы управления, созданной в Степном крае в соответствии с «Уставом о сибирских киргизах» (*И.Ф. Бабков*. Воспоминания о моей службе в Западной Сибири, 1859–1875. СПб., 1912. С. 309–310).

² Полковник Семен Богданович Броневский (1786–1858) – первый омский областной начальник (1823–1824), организатор окружной системы управления, участник Кавказских войн (1803–1808), генерал-губернатор Восточной Сибири (1835–1837). См. подробнее: Из воспоминаний первого омского областного начальника С.Б. Броневского. Вступительная статья, подготовка текста к печати и комментарии А.В. Ремнёва // Известия Омского государственного историко-краеведческого музея. 1999. № 7. С. 276–299.

II

**Донесение областного начальника Генерал Губернатору
Западной Сибири¹ П.М. Капцевичу от 13 мая 1824 г.**

В бытность мою за границую в Совете Омского Общего Областного Управления рассматривалось донесение Омского Окружного начальника² последовавшее с представления к нему управляющего Омским земским судом о невошедших в Областное Ведомство крестьянских селениях состоящих от линии не менее чем в 30-ти верстах³; о чем Председательствующий тогда в Совете представил ко мне в копии журнал, предоставляющий войти с представлением Главному Начальству, с испрошением от оногo на определенное расстояние от линии назначения Областной черты разрешения. Согласясь во всем с положением Областного Совета, приемлю смелость представить на уважение к Вашему Высокопревосходительству с оногo список и покорнейше прошу: разрешить меня в решительном положении Областной черты от состоящей линии в Ведомства Губернские; при чем смею присоединить, что настоящее от Губернских мест в

¹ Генерал-губернатор Западной Сибири первой половины XIX в. выступал главой местного сибирского управления и наделялся обширными административно-хозяйственными, финансовыми и судебными полномочиями. Под его непосредственным надзором находилась администрация губерний, округов, волостей, городов и других единиц, в том числе и омский областной начальник. При генерал-губернаторе действовал Совет Главного управления Западной Сибири, наделенный совещательными функциями. На протяжении XIX в. отмечается тенденция к увеличению его влияния в качестве политической фигуры, обеспечивающей государственную безопасность в пределах генерал-губернаторства, усилению его личной власти. Это приводит к усложнению отношений с губернаторами и расширению ведомственного присутствия министерств в регионе. См. подробнее: *А.В. Ремнёв. Генерал-губернаторская власть в XIX столетии. К проблеме организации регионального управления Российской империи // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук. Омск, 1997. С. 79–85.*

² Начальник Омского внутреннего округа полковник Безносиков поддержал инициативу крестьян, обратившихся в суд с просьбой определить их ведомственную принадлежность.

³ Речь идет о двух крестьянских волостях – Лузинской и Кулачинской.

Область причисление крестьянских селений и по собственному моему удостоверению неудобно: ибо многие селения, которые от линии далее, причислены к области, а ближние остались в Губернском Ведомстве; бывшие у одного прихода, или принадлежа одной церкви раздроблены и некоторые выселки из деревень имея общие связи родства и владея смежно землями и угодьями тоже разлучены теперь разделом в разные ведомства; и потому если как предположено означить новую черту Области, то она весьма будет неровна и от того неминуемо произойдут в землях у крестьян споры, как Совет в своем положении изъясняет. Буде же решительно благоугодно будет Вашему Высокопревосходительству приказать Областную черту назначить повсеместно от линии в прямом направлении не далее 30-ти или 40 верст, тогда крестьяне Областные и Губернские будут уверены в постоянном черты проложении и предстоящие недоразумения и тяжбы о угодьях отвращены будут; да и киргизцам, переходящим на зимовку и верноподданным доставится удобство кочевать на землях ведомства Областного и не переходить в соседственные Губернии, где уже власть надзора по силе Сибирского учреждения со стороны Областного Начальства не простирается. Впрочем я полагаю еще со своей стороны всю не заселенную степь между Иртыша и Чановских озер, равно между Обью и Иртыша лежащую определить в Область, которая оставаясь в диком состоянии и натурою как бы назначена для кочевых народов, где они и действительно в большом количестве со своими стадами находятся; предаю сие впрочем Начальственному Вашему благоусмотрению.

Гвардии полковник Броневский
(ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 127. Л. 162–163)

III

Отношение Томского гражданского губернатора Фролова к Генерал-Губернатору Западной Сибири П. М. Капцевичу от 31 октября 1824 г.

Исправляющий должность Омского областного начальника, в следствие положения Областного Совета в представлении к Вашему Высокопревосходительству от 13 мая сего года за № 179 испрашивал разрешения на распространение черты Области с прилегающими к оной Губерниями в прямом направлении по линии на 30 или 40 верст и о включении в границы области всей незаселенной степи между Иртыша и Чановских озер равно между Обью и Иртышом лежащей <...>

По рассмотрении такового представления полковника Броневского ко мне от Вашего Высокопревосходительства препровожденного, я долгом поставляю изложить по сему предмету мнение мое на Главнначальственное Ваше усмотрение.

Омская область по смыслу Высочайшего учреждения оной, будучи составлена преимущественно для лучшего устройства киргизкайсаков средней орды, а также киргизов внутри линии кочующих¹, должна включать в себя не только крестьянские селения, кои состоят в смежности в линию, что представляло бы затруднительность в Управлении их посторонним начальством. Посему не представляется особенной надобности во включении в границы Области многих крестьянских селений, кои как выше изъяснено составляют только побочную цель учреждения оной. <...>

(ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 127. Л. 172–175)

¹ В соответствии с «Учреждением для управления сибирских губерний» 1822 г. юридически закреплялось существование такой категории казахских кочевников, как «внутренние киргизы». Последние на протяжении XVIII – начала XIX в. регулярно переходили Сибирскую линию и кочевали на внутренней стороне реки Иртыш в поисках защиты от родовых междоусобиц и внешней агрессии среднеазиатских государственных образований. На них распространялись основные положения «Устава об управлении инородцев». Впоследствии, с 1854 г., казахи, проживающие во внутренних округах, были подчинены особому управлению.

IV

Сведения о предполагаемом военно-топографическом обозрении Омской области (14 декабря 1826 г.)

Чтобы произвести сие обозрение со всевозможною верною и подробностью, то сообразив что пространство оной заключает в себе не менее 600.000 квадратных верст, что она обитаема только кочующими киргизами, кроме внутренних округов, что местоположение в оной большей частию гористое и дикое, что есть большие пространства в оной вовсе необитаемые и безводные, – я полагаю для сего обозрения удобнее всего употребить <...>¹: оно может быть сделано не более как в три года, следующим образом:

Обозрение 1-го года должно состоять в том, чтобы приняв за основание Сибирскую линию снятую инструментально в прошедших годах, определить границу Омской области, главнейшие места в оной и связь инструментальных линий. Таким образом в 1-м годе будет сделана главная инструментальная сеть всей области, в которую в следующие годы будут вноситься все подробности военно-топографического обозрения. Для определения сей сети, я полагаю в 1-й год командировать пять партий, каждую с эндометром в следующие места: – 1-я партия должна отправиться в крепости: Бухтарминскую вдоль возле Китайской границы, мимо озера Нар-Зайсана и определив место в котором из сего озера вытекает река Иртыш, продолжать идти вдоль возле Китайской границы мимо г. Чугучака, по реке Караталу до того места, где чрез оную пролегает главная караванная дорога в Кашгарию; от сего места и сею же дорогою обратно до города Семипалатинска.

<...>

2-я партия должна отправиться из города Семипалатинска купеческой дорогой идущей в Ташкент и Кокандию, до реки Чуй, впадающей в Сыр-Дарью, и от того места чрез Каркаралинский округ и чрез урочище Баянаул до крепости Ямышевской. 3-я партия отправится из крепости Ямышевской до источника реки Ишим, и от одного мимо озер Тент и Кызылак до города Омска. 4-я партия отправится из Омска, чрез Кокчетавский внешний округ

до того места, где речка Кинкул впадает в реку Ишим, отсюда вверх по реке Ишиму до источника оной; от него пройти возле хребта гор Алгинских до источника реки Кинкул. 5-я партия отправится из города Петропавловска вверх по реке Ишиму, до того места где в сию реку впадает речка Кинкул; отсюда вверх по сей речке до источника оной, от коего пройти возле хребта гор Алгинских по направлению к реке Тоболу и дойдя до сей реки пройти вниз по правому берегу оной до крепости Звериноголовской. <...>

Кроме подробного топографического обозрения сей области, чтобы иметь всевозможные сведения об оной в отношении политических и торговом, отклонив однако же все вредные для правительства толки китайцев, киргизов и других соседних народов, которые все вообще мнительны и столько же любопытны, должно строго внушить всем чинам в партиях находящимся, что цель сего обозрения относится единственно только к разным открытиям и исследованиям по части ботаники, минералогии, медицины и вообще по ученой части. Того же чиновника Квартирмейской части, которого угодно будет начальнику назначить для осмотру и поверки производства обозрения всех партий, поставить в непременную и главную обязанность приобретать с большей осторожностью всевозможные сведения в отношении политическом и торговом, как то: узнавать истинное мнение киргизов и соседей о предполагаемом открытии округов и вообще о новом их устройстве; будет ли оно полезно для распространения торговли Российской во внутри Азии; неизвестны ли там какие действия англичан касательно торговли и других предметов; какого рода сведения собирают англичане, ибо как известно, некоторые из них были около южных границ Омской области; не откроются ли какие другие способы, которыми бы можно мирно и успешно достигнуть полезной для России торговли; имеют ли вновь приобретаемые киргизы искреннюю доверенность к российским купцам и к частным начальствам, а если нет, то почему именно, и чем более оную можно приобрести и пр. и пр. <...>

Штабс-капитан, Генерал-квартирмейстер Главного штаба
Его Императорского Величества Михаил Бутовский.
(ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 642. Л. 3–4)

V

Проект О военно-топографическом обозрении
Омской области (декабрь 1826 г.)

<...> Между тем, как все сии пять партий в первый год будут заниматься составлением инструментальной сети верно и по возможности подробно, дабы в последствии времени удобные места можно было вносить в оную глазомерную рекогносцировку – остальные топографы при съемке Сибири стоящие, в тот же год должны производить подробную глазомерную рекогносцировку на пространстве покрытом на сей карте синею краской. Рекогносцировка сия должна производиться, начиная от округа Каркаралинского, во все стороны на всем пространстве: следовательно в 1-й год должна быть кончена инструментальная сеть всей Омской области и часть глазомерной рекогносцировки.

Во 2-й год все топографы при съемке Сибирской состоящие, должны производить глазомерную рекогносцировку, начиная от округа Кокчетавского во все стороны на пространстве покрытом на сей карте желтой краской; и наконец, в 3-й год, глазомерная рекогносцировка должна производиться силами же топографов, начиная от древнего здания Кузу-Курпеш, во все стороны на пространстве покрытом на сей карте розовою краскою. <...>

Штабс-капитан Михаил Бутовский
(ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 642. Л. 7–10)

VI

Отчет об управлении Западной Сибири за 1823 год

Часть первая
Об устройстве вообще

Отделение 1.
Образование Управлений

**§ 5. ОБРАЗОВАНИЕ И ОТКРЫТИЕ УПРАВЛЕНИЯ
ОМСКОЙ ОБЛАСТИ**

<...> До открытия Омской области, Генерал-Губернатор озачен был приуготовительными мерами главнейшие к определению границ ее с таковою правильностью, чтобы входящие в состав ее жители имели все удобства к их зависимости, а местные начальства – к управлению вверенными им частями без малейшего столкновения от сторонних начальств. Сие столь обширное дело было тем более затруднительным, что губернские карты будучи токмо примерными при проверке их показывали во многих местах не то, что есть в натуре. Наконец произведенная корпусным обер-квартирмейстером инструментальная съемка правого и левого фланга Сибирской линии дала возможность составить верную карту Омской области с определением границ ее от Тобольской и Томской губерний¹.

При очертании границ Омской области согласно с присланной Сибирским комитетом картою оказалось, что крепость Звериноголовская с редутом Алабужским, состоящая в конце Оренбургской линии, входят в черту Омской области по положению их на правом берегу реки Тобола, непосредственно примыкаясь к Сибирской линии. Река сия образуя естественную границу между Оренбургской и Сибирской линиями, подала причину к предложению о присоединении той крепости и редута к Сибирской линии; но на предложение сие Высочайшего соизволения не последовало. <...>

¹ Данное утверждение не соответствует реальной действительности, поскольку и в 1835 г. отсутствовали точные границы между Омской областью и Тобольской и Томской губерниями (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 568).

Главное препятствие к открытию в киргизских степях округов встретилось от не имения верной и подробной карты степей сих, не довольно еще известных по географическому своему положению. Карта сия никогда не была столь необходима, как в настоящем случае сколько для руководства при образовании внешних округов, столько же в отношении к другим видам, от точной известности киргизской степи произойти могущих. Все сие побудило Генерал-Губернатора признать необходимым приступить к рекогносцировке степей киргизских и даже в нужных пунктах к инструментальной их съемке, о предположениях сих с объяснением имеющихся здесь средств к исполнению, представлено Начальнику Главного штаба Его Императорского Величества от 13 марта 1823 года для исходотайствования Высочайшего на то соизволения.

(ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 228)

VII

Список с представления господину Военному министру, командира Отдельного Сибирского корпуса и Генерал-Губернатора Западной Сибири от 23 марта 1835 года

<...> С того времени, назначенные Высочайше утвержденным уставом о сибирских киргизах: разграничение земель и определение новой линии остается без исполнения. Первое из них необходимо как для многих общих по управлению внешними округами отношений, так и для частной пользы киргиз и прекращения между ними распрей нередко возникающих от споров о принадлежности земель, а во втором, по неизвестности мне видов правительства в отношении пределов с владениями Средней Азии, я должен ограничить свои суждения следующим:

<...> Сибирские крепости сохраняют только название крепостей, но в сущности не соответствуют названию: ибо признаки древних укреплений время от времени исчезают; а потому я не находя прямой пользы от существования упомянутых крепостей кордонного ведомства в настоящем их положении и

встречая подобно предместникам моим затруднения в расходовании сумм на возведение в них прочих зданий могущих быть впоследствии оставленными, а вместе с тем полагая, что благовременное основание крепостей на вновь избранных пунктах, совершенно сообразных с местностью в военном и политическом отношениях Западной Сибири, весьма неизлишне – считаю полезным: как по изложенным мной причинам так и для ограждения отдаленных волостей верноподданных киргизов от набегов Ташкенцев¹ и других хищных скопищ, приступить по благоусмотрению Правительства, к учреждению линии впереди внешних округов, которые уже открыты, но для того полагал бы предварительно нужным: разграничение земель Сибирских и Оренбургских киргизов и возобновление рекогносцировки Киргизской степи: тем более что все верноподданные киргизы средней орды по объявлении им намерения и исполнения бывшей рекогносцировки не показывали ни малейшего недовольства, и вообще всякое новое неотяготительное для них действие наших войск внутри их округов, считают доказательством покровительства. <...>

Штатные же крепости Омскую, Петропавловскую и Усть-Каменогорскую или вместо ее Бухтарминскую как ближайшую к китайской границе и могущую способствовать к развитию в этом крае торговли, я почитал бы полезным иметь всегда в должном виде и с достойным гарнизоном; а как устройство внешних округов увеличившее Омскую область более нежели 775 тысяч квадратных верст и полумиллионом народа делает эту часть Западной Сибири весьма значительною, как по близости азиатских владений ведущих с Россией торговлю, так и по расположению в ней части войск Сибирского Отдельного Корпуса,

¹ Население Ташкенского бекства – среднеазиатского полугосударственного образования, поглощенного в первом десятилетии XIX в. Кокандским ханством. Основными занятиям населения явились торговля и грабеж. Российская администрация термином «ташкенцы» зачастую называла все народы, проживающие за озером Балхаш, за исключением бухарцев – жителей Бухарского эмирата. См. подробнее: История народов Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней / под ред. К.З. Ашрофян. М., 1989. С. 387.

то для лучшего удобства в управлении, совершенствования благоустройства и скорейшего течения дел считаю также необходимым: чтобы Корпусная квартира и Главное Управление Западной Сибири находились в Омске, составляющем центр лучшей и более населенной ее части – средоточие между Тобольском и Томском.

Генерал от инфантерии Вельяминов¹
(ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 568. Л. 231–236)

VIII

Журнал Совета Главного Управления Западной Сибири от 22 декабря 1838 г.

Совет Главного Управления Западной Сибири во исполнение словестного предложения Г. Генерал Губернатора², имел рассуждение о назначении срока для упразднения Омской области и находя: что хотя Г. Министр Внутренних дел до сего времени не сделал никакого отзыва, в следствие отношения Его Сиятельства, от 20-го июля № 83 на счет перечисления селений и станиц по новому расписанию, согласно предполагаемому с уничтожением Омской области преобразованию Тобольской и Томской губерний <...>

По всем сим соображениям, Совет Главного Управления полагает:

1) Закрывать Омскую область 1-го января 1839 г.

2) В следствии сего предложить ГГ. Томскому Гражданскому Губернатору, состоящему в должности Тобольского Гражданского Губернатора,³ Управляющему Омской области⁴

¹ Иван Александрович Вельяминов – генерал-губернатор Западной Сибири (1827–1834).

² Должность западносибирского генерал-губернатора с 1836 по 1851 г. исполнял Петр Дмитриевич Горчаков.

³ Полковнику Ф. Бергу.

⁴ Обязанности областного начальника в 1838 г. исполнял Иван Дмитриевич Талызин, который в 1834 г. занимал данную должность.

и исполняющему должность Пограничного начальника сибирских киргизов¹, исполнить без умедления и во всех частях разослать к ним Положение Главного Управления 17-18 ноября № 107, о средствах передачи дел и сумм по упраздненной Омской области и о всех распоряжениях по сему предмету, донести Г. Генерал Губернатору Западной Сибири.

3) В 1-е число Января наступающего года, открыть управление сибирскими киргизами с распространением сего управления на все подчиненные ему части.

4) Об упразднении Омской области и присоединении городов и округов по новому распределению согласно Высочайшему Указу 6-го Апреля сего года, равно о разграничении селений и станиц к сим округам, согласно прилагаемому расписанию², поручить Томскому гражданскому губернатору и Тобольскому состоящему в должности Гражданского Губернатора, оповестить всех жителей Западной Сибири через печатные объявления.
<...>

8) О закрытии Управления Омской области донести чрез Г. Генерал Губернатора Правящему Сенату и уведомить ГГ. Министров.

Подлинное подписали М. Никулищев, А. Полетаев,
В. Протопопов, Я. Капустин, Н. Соловьев и Е. Шакурин.

¹ Полковнику Фалецкому.

² Основные положения нового административного деления были изложены в положении «Об отдельном управлении сибирскими киргизами» от 6 апреля 1838 г. Внутренние округа Омской области присоединялись к Тобольской и Томской губерниям, а внешние образовывали отдельную Область сибирских киргизов.

Анатолий Ремнёв, Олеся Сухих

КАЗАХСКИЕ ДЕПУТАЦИИ В СЦЕНАРИЯХ ВЛАСТИ: ОТ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ МИССИЙ К ИМПЕРСКИМ ПРЕЗЕНТАЦИЯМ

Азию надо бить по загривку и по воображению.
Лорд Биконсфилд

Российская империя, растянувшаяся между Европой и Азией, плавно перерастающая из Запада в Восток, видевшая свою геополитическую миссию в передвижении этнографической границы Европы и Азии к Тихому океану, старалась соблюдать четкую дистанцию между европейским и азиатским, между западным и восточным. Сам Петербург, по едкому замечанию Астольфа де Кюстина, был тем местом, «где Европа показывает себя Азии, а Азия – Европе»¹. Однако в этих «показах» в рамках политических и социокультурных контактов на азиатском направлении Российская империя всегда стремилась позиционировать себя как старшего партнера. С конца XVIII столетия под влиянием идей европейского Просвещения в отношении властей и имперской элиты к азиатским народам империи зримо нарастают ориенталистские мотивы. Ориентация на Европу не могла не привести к заимствованию европейского взгляда на Восток как культурно уступающий Западу. Цивилизационная деятельность среди казахов и прочих «диких» народов расценивалась как особая имперская миссия России, историческая судьба, predeterminedенная ее географическим положе-

нием¹. Идеология Просвещения позволяла признать равными европейцам только оседлых мусульман, тогда как кочевники считались отсталыми, находящимися на более низкой ступени развития, народами, которые еще нужно цивилизовать². К концу XIX столетия ориенталистский дискурс все заметнее влиял на российскую имперскую идеологию и сценарии власти³.

В Европе имперская идея превосходства и главенства над азиатским и африканским миром получила символическое отражение в организации всемирных выставок, этнографических музеев, юбилейных торжеств и праздников по поводу коронаций монархов. Последние, по словам Э. Хобсбаума, напоминали триумфы императоров Древнего Рима. Торжественные демонстрации лояльности зависимых и покоренных народов выливались в поражающие воображение красочные военные парады: «сикхи в тюрбанах, усатые раджпутанцы, улыбающиеся, но сдержанные гурки, спаги и высокие черные сенегальцы олицетворяли мир варваров, призванных служить цивилизации»⁴. Британская империя в этих сценариях стремилась не только подчеркнуть свое могущество и тем самым сплотить нацию, но и продемонстрировать превосходство Запада над Востоком. Россия отчасти переносила эти сценарии власти на свои подмостки, демонстрируя могущество империи собственным подданным и окружающему миру, но при этом не оставляя надежд на «обрушение» своих инородцев. Таким образом, с одной

¹ В Российской империи казахов именовали киргиз-кайсаками, киргизами или просто ордынцами, а территорию их проживания – Степью или Киргизской степью. Последняя разделялась на Младшую, Среднюю и Большую (Старшую) орду (жуз). Об имперской цивилизационной миссии См.: S. Becker. Russia Between East and West: The Intelligentsia, Russian National Identity and the Asian Borderlands // Central Asian Survey. 1991. Vol. 10. No. 4. Pp. 47–64. В русском переводе см.: Ab Imperio. 2002. № 1. С. 443–469.

² А. Каппелер. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2. С. 132.

³ О возможностях ориенталистского подхода к изучению Российской империи, в частности, см. в специальной дискуссии на страницах журнала Ab Imperio (2002. № 1).

⁴ Э. Хобсбаум. Век Империи. 1875–1914. Ростов н/Д., 1999. С. 103–104.

стороны, российская власть должна была осознать и каким-то образом концептуализировать свой имперский статус, выработав комфортный для себя и остального мира образ. С другой стороны, власть должна была выработать соответствующий язык общения со своими нерусскими подданными, который помог бы им осознать все выгоды пребывания в империи и проникнуться уважением и почтением к своему новому отечеству.

В этой связи особенно важен церемониал коронаций, поскольку, являясь идеализированной моделью государственного устройства, он символически закреплял место каждого подданного в имперской политической концепции¹. Идеологическое основание для присутствия инородческих депутатов на коронационных торжествах было заложено во время правления Екатерины II, так как именно тогда важным элементом государственной символики стал образ многонациональной империи. Прямые параллели с Римской империей призваны были возвысить Россию и ее монарха до статуса наследников высших ценностей классического Запада². Именно ко времени правления Екатерины II относится появление первых по-настоящему просвещенческих проектов в отношении казахов, предполагавших имперское вмешательство в их административно-правовое и хозяйственное состояние³.

¹ Подробнее анализ коронации российских императоров как символического действия по отношению к российским инородцам см.: *Ричард С. Уортман. Символы империи: экзотические народы в церемонии коронации российских императоров // Новая имперская история постсоветского пространства / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семёнова. Казань, 2004. С. 409–426.*

² *Р. Уортман. Сценарии власти. Москва, 2002. Т. 1. С. 186–188.*

³ Мы имеем в виду проекты преобразований в Младшей и Средней казахских ордах 1780–1790-х гг., предлагавшиеся последовательно Г.А. Потемкиным, О.А. Игельстромом и Я. Боувером. Об этих проектах подробнее см.: *Н.Е. Бекмаханова. Формирование многонационального населения Казахстана и Северной Киргизии (последняя четверть XVIII – 60-е годы XIX в.). Москва, 1980. С. 92; М. Вяткин. Очерки истории Казахской ССР. Ленинград, 1941. С. 199; Н.Б. Нарбаев. Государственный совет и Казахстан (60–90-е годы XIX в.). Москва, 1993. С. 28; Б.С. Сулейменов, В.Я. Басин. Казахстан в составе России в XVIII – начале XX века. Алма-Ата, 1981. С. 116–118; История Казахстана. Алматы, 2000. С. 228–230.*

Особую сложность представляет реконструкция «культурного языка» самих азиатских депутатов, представлявших казахское население в диалоге с империей вообще и на коронационных торжествах – в частности. Сложно увидеть их глазами то, какой представала для них Российская империя; сложно понять, как влиял на интерпретацию российского имперского текста имевшийся у них исторический опыт взаимодействия с Китайской империей и государствами Центральной Азии. Что прочитывали казахские представители в сценариях власти «Белого царя»¹, как принимали навязываемый им образ, как осмысливали впечатления от организованных для них «культурных экскурсий» в «цивилизацию», что транслировали, вернувшись на родину? Все эти вопросы чрезвычайно сложно поддаются анализу, поскольку империя стремилась монополизировать не только язык репрезентации, но и право оценивать успешность коммуникации в имперском пространстве². И до сих пор история казахов в Российской империи остается по преимуществу историей, рассказанной «другими», с точки зрения соответствия «другой» культурной норме. В этом проявился колониальный аспект имперского дискурса, характеризовавшегося сложной динамикой отношений азиатских народов с Россией³.

¹ О сложностях исследования такой темы см.: В.В. Трепавлов. «Большой хозяин». Русский царь в представлениях народов России XV–XVIII веков // Отечественная история. 2005. № 3. С. 124–136.

² Конечно, казахские депутаты не были столь далеки от европейской цивилизации (тем более в ее российском варианте) и наивны, как описываемые А.Б. Давидсоном африканские посланцы в Лондоне. Впрочем, сценарий имперской презентации, сочетавший стремление не только удивить, но и запугать, в британском случае включал: прием у королевы Виктории в пышной королевской резиденции в Виндзоре, присутствие рослых лейб-гвардейцев в красочной форме, мероприятия на военно-морской базе в Портсмуте, маневры сухопутных войск с артиллерийской стрельбой, демонстрацию новейшего оружия, военных трофеев, запасов золота и даже театр и зоопарк. Этот перечень поражает своей принципиальной схожестью с тем, что могли видеть азиатские гости российской столицы. См.: А.Б. Давидсон. Сесил Родс – строитель империи. Москва, 1998. С. 153–173.

³ Уже на начальном этапе вхождения казахов в состав Российской империи использовался апробированный в Поволжье, Ногайской степи

В поисках модуса взаимодействия: восточная дипломатия и российский церемониал власти в Казахской степи

Официальные посещения казахами российской столицы имели место уже на начальном этапе их внешнеполитических контактов с Московским царством. Первые посольские связи с Российским государством попытался наладить казахский хан Хакназар в 1571–1572 гг., однако более успешной оказалась попытка хана Тавакула (Тевеккель, Тауекел), который в 1594 г. отправил в Москву депутацию¹, результатом чего стало ответное русское посольство к казахам в 1595 г. и выдача им грамот от имени царя Федора Иоанновича². О том, как Москва того времени принимала кочевников, можно судить на примере ногайских послов. По приезду в столицу ногайских послов размещали, как правило, в специально отведенном для них помещении – Ногайском дворе, первое упоминание о котором относится к 1535 г. Во время приема русский самодержец выслушивал от послов речи, которые обычно соответствовали содержанию вручавшихся тут же грамот, после чего в случае своего расположения к иноземцам совершал восточный приветственный обряд, сочетавший объятие и рукопожатие. Перед отбытием послов

и Сибири набор дипломатических средств, включавших обещание покровительства в обмен на лояльность, признание подданства, предоставление гарантий торгового сотрудничества и внешнеполитическое посредничество. При этом заключенные акты о принятии покровительства до сих пор рождают различные интерпретации: одни исследователи рассматривают их как военно-политический союз, другие – как систему вассальных или протекторатных отношений, а третьи – как колониальные акты и предпосылки политики «обрусения» и социокультурного поглощения. Менялись не только акторы этого процесса, мотивация их действий, но и символическая нагруженность сценариев власти.

¹ История Казахстана: народы и культура. Алматы, 2001. С. 134.

² См.: Грамота царя Федора Ивановича хану Тевеккелю о принятии казахов в подданство Московского государства. 1595 г. // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. Сб. документов и материалов. Алма-Ата, 1961. С. 8–10; Грамота царя Федора Ивановича сыновьям хана Тевеккеля, султанам Шахмухаммеду и Кучуку о принятии казахов в подданство Московского государства. 1595 г. // Там же. С. 10–11.

на родину для них устраивался прощальный прием с вручением ответных посланий. Существенным элементом церемонии было вручение так называемых «поминок» – выплат и подарков, предназначенных правителю, от имени которого прибыло посольство. Они могли включать в себя меха, шубы, сукно, оружие, моржовую кость, ремесленные изделия и т.п. Таким образом, с помощью «поминок» Москва рассчитывала привлечь на свою сторону симпатии кочевых правителей, упрочить связи с ними, предотвратить грабительские набеги на российские земли¹.

После посольства казахского хана Тавакула связи Российского государства с казахами были прерваны и возобновились вновь только в конце XVII в., но долгое время оставались на уровне контактов кочевников с представителями местной русской власти в Тобольске или Уфе². Однако известно, что в 1725 г. в Санкт-Петербург прибыло посольство от старшин Младшей казахской орды во главе с Койбагарой Кобяковым, которые желали заключить отношения протектората с российским императором. Тогда инициатива кочевников ни к чему не привела, российское правительство посчитало невыгодным оформление казахов в подданство России ввиду возможного осложнения отношений с Джунгарским ханством³.

Вместе с тем казахи не оставляли надежд обрести в лице России сильного союзника против джунгар, и в 1730 г. хан Младшей казахской орды Абулхаир отправил от своего имени новое посольство в Петербург. Посланники Абулхаира вновь поставили перед российским правительством вопрос о покровительстве со стороны России⁴ и на этот раз добились утвердительного

¹ В.В. Трепавлов. История Ногайской Орды. Москва, 2001. С. 606–608.

² История Казахстана: народы и культура. С. 137–139; Б.С. Сулейменов, В.Я. Басин. Казахстан в составе России в XVIII – начале XX века. Алма-Ата, 1981. С. 30–33.

³ История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). Алматы, 2000. Т. 3. С. 113–114.

⁴ Выписка Коллегии иностранных дел о приезде в Санкт-Петербург послов от хана Малого жуза Абулхаира для переговоров о принятии российского подданства. 1730 г. // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. С. 35–37.

ответа, закрепленного соответствующими документами¹. Нет оснований полагать, что церемония приема посланников Абулхаира существенно изменилась по сравнению с XVI в. Пожалуй, можно говорить лишь о некотором акцентировании превосходства российской власти, утверждавшейся в своем имперском статусе (Анна Иоанновна теперь была не просто царица, но глава империи, признанной Европой). В частности, трудно себе представить, чтобы российская императрица стала обниматься с казахскими посланцами. Неравенство отношений выражалось и в том, что к казахскому посольству во главе с сыном хана Абулхаира Ерали (1734 г.) с речью обратилась не императрица, а вице-канцлер А.И. Остерман².

В конце XVIII в. у казахских ханов и султанов сохранялась практика посылки благодарственных посольств в российскую столицу после принятия их просьб о российском подданстве или удовлетворения каких-то требований (например, возвращения пленных)³. Видимо, одной из целей снаряжения подобного рода делегаций было получение жалованья, наград и подарков от российского императорского престола, на которые последний в таких случаях не скупился⁴. Но важнейшей функцией подарков, ускользавшей от русских чиновников, было то, что они способствовали утверждению и даже повышению авторитета кочевого правителя в глазах его сородичей и подданных, а также беспокоивших их соседей по Центральной Азии.

¹ Грамота императрицы Анны хану Абулхаиру и всему казахскому народу о принятии их в российское подданство. 1731 г. // Там же. С. 40–41; Грамота императрицы Анны о принятии казахского народа в российское подданство и отправлении посольства в Казахстан во главе с переводчиком Коллегии иностранных дел М. Тевкелевым. 1731 г. // Там же. С. 41.

² Ответная речь государственного вице-канцлера А. Остермана на приеме казахского посольства императрицей Анной. 1734 г. // Там же. С. 103.

³ См., например: Текст речи посла султана Барака-батыра С. Бекбашева на приеме у императрицы Елизаветы и ответ Елизаветы. 1743 г. // Там же. С. 275.

⁴ Так, в 1788 г. на приезд казахских делегаций было ассигновано 11 тыс. руб. *И.С. Иванов*. К столетнему юбилею Внутренней (Букеевской) киргиз-кайсацкой орды // История Букеевского ханства. 1801–1852 гг.: Сб. документов и материалов. Алматы, 2002. С. 902.

Благодарственные депутации могли снаряжаться и от казахской знати, уже давно принятой в российское подданство. Сведения об одной из таких депутаций находим в записке, представленной симбирским и уфимским губернатором О.А. Игельстромом на имя Екатерины II в 1789 г. Так, он сообщает, что в 1788 г. казахские старшины безо всякого понукания и поощрения с его стороны выразили желание отправить к высочайшему двору своих депутатов «с благодарностию от лица всех их за излианныя на них высочайшия милости и за учреждение расправ»¹. Интересные подробности этого происшествия содержатся также в записке, поданной полковником Д.А. Гранкиным несколькими месяцами ранее. Последний сообщает, что депутаты от казахов были званы в Петербург еще в прошлом 1787 г., однако тогда «по несогласию прибыть намерения не имели», а нынче согласились только потому, что получили через муллу от местных властей денежное поощрение в размере 300 рублей серебром. Кроме того, из записки Гранкина узнаем, что мулла, который читал послание депутатов к высочайшему двору перед народом, совершил подмену, то есть прочитан публично был один документ, а приложение печатей султанами сделано к другому. При этом в послании, зачитанном народу, содержалась воля «ея величества есть быть ханом Каипу, а Айчуваку – начальником над Семиродским родом», а сделана эта подмена была, по утверждению доносившего о ней муллы Сеит-бека Мухаметева, единственно «чтобы согласились султаны Акаиб и Айчувак детей своих депутатами послать»². Сам Игельстром, правда, утверждал, что никаких денег на подкуп депутатов не давал и мулла на подмен посланий не подговаривал³. Очевидно, мы имеем дело с непониманием казахами единства целей и задач центральной и местной власти в России и надеждой до последнего на милость ее императорского величества в противовес не устраивавшим их действиям местной власти

¹ Объяснение барона О.А. Игельстрома императрице Екатерине II в ответ на обвинения, выдвинутые полковником Д.А. Гранкиным. 1789 г. // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. С. 119.

² Там же. С. 105–106.

³ Там же. С. 119–120.

в лице Игельстрома. Именно он в 1786–1787 гг. провел в Младшей казахской орде крайне непопулярные среди казахской знати и народа реформы, которые предусматривали, в том числе, ликвидацию в орде ханской власти¹.

Помимо посольств и официальных дипломатических документов империя в отношении казахов использовала и традиционную в политике на Востоке практику аманатства. Аманатство (удержание своеобразных почетных заложников) наряду с подписанием договора, присягой на верность («шерти») и обязательством платить ясак входило в практики взаимодействия Российского государства с народами Поволжья и Сибири начиная еще с XV в. Как показывает Майкл Ходарковский, договоры, заключаемые русской властью с туземной знатью этих регионов, никогда не воспринимались Москвой (и тем более – имперским Петербургом) как взаимные обязательства, но лишь как «клятва верности нехристианских народов московскому сюзерену». Эти договоры, как и присяга на верность, изначально были нацелены на то, чтобы трансформировать статус ранее независимых народов и стать началом их политической интеграции в состав Российского государства². Аманаты, как и ясак, становились при этом способом более осязаемой демонстрации подчиненного положения новых подданных³. Традиция взятия аманатов была заимствована русскими из тюркско-ордынской практики, которая, в свою очередь, восходила к мусульманской традиции отношений с кочевниками. Арабские халифы содержали в качестве заложников представителей знатных кочевых родов, которые проживали определенное время при дворе, после чего заменялись своими родственниками⁴. Известно, что в XVI в. аманатов давали России ногайцы. Они выбирались по жребию

¹ История Казахстана. Алматы, 2000. Т. 3. С. 228–230.

² *Michel Khodarkovsky*. “Ignoble Savage and Unfaithful Subjects”: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia // *Russia’s Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*. Bloomington, 1997. Pp. 13–14. См. также: *Idem*. *Russia’s Steppe Frontier. The Making of a Colonial Empire, 1500–1800*. Bloomington, 2002. Pp. 53–56.

³ *M. Khodarkovsky*. “Ignoble Savage and Unfaithful Subjects”. P. 15.

⁴ *В.В. Третьяков*. История Ногайской Орды. Москва, 2001. С. 626.

и уговорам родственников и по приезде в Россию поселялись на Закладном дворе, чаще всего сроком на год, пока их не сменяли другие.

В отношении казахов практика взятия аманатов сохранялась вплоть до 1780-х гг. В грамоте, выданной Абулхаиру по случаю его принятия в российское подданство, ничего не говорилось об обязательстве давать России аманатов. Тем не менее отправленный в 1731 г. к хану переводчик Махмет Тевкелев (известный также под православным именем Алексей Иванович) получил от Коллегии иностранных дел инструкцию, которая предписывала ему, в частности, «прощупать» казахского хана на предмет его готовности к выполнению данного требования. И если хан к «даче на Уфу аманатов будет весьма не склонен», рекомендовалось на него не давить и «только стараться, чтоб он, Абулхаир-хан, с протчими начальными пункты подписали и жили в верности»¹. Абулхаир, видимо, оказался «весьма не склонен к даче аманатов», однако отправил в Санкт-Петербург новое посольство от своего имени, которое возглавили его 50-летний старший брат и 11-летний сын Абулхаира Ерали² (Ерали был вторым по старшинству сыном Абулхаира после Нурали). Можно утверждать, что хан Младшей казахской орды отправлял своих родственников исключительно в роли «посланцев», которые должны были выразить российской императрице благодарность от имени Абулхаира за то, что тот удостоился высочайшей ее императорского величества «протекции и принятия в вечное подданство».³ Тем не менее российская сторона восприняла ситуацию по-своему, и Ерали был удержан в качестве заложника верности своего отца, то есть фактически стал первым казахским аманатом в России. В аманатах поочередно

¹ Инструкция Коллегии иностранных дел переводчику М. Тевкелеву, отправленному во главе посольства к хану Абулхаиру для принятия присяги на подданство России. 1731 г. // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. С. 42–43.

² Письмо хана Абулхаира императрице Елизавете с просьбой о возвращении его сына из аманатов. 1743 г. // Там же. С. 298.

³ Речь султана Ерали в Санкт-Петербурге на приеме у императрицы Анны. 1734 г. // Там же. С. 103.

побывали сыновья хана Абулхаира султаны Ерали, Ходжахмет, Айчувак и Адиль, а также некоторые из сыновей хана Нурали (старшего сына Абулхаира, ставшего ханом Младшей казахской орды после смерти отца в 1748 г.), включая султана Пирали. К сожалению, нам практически ничего не известно об условиях проживания казахских аманатов в России. Видимо, обычной практикой была поездка аманатов в Санкт-Петербург, где их ожидали обязательные (одна – по приезде и одна – перед отъездом) аудиенции у ее (его) императорского величества с вручением подарков, а также осмотр столичных достопримечательностей. После чего аманатов препровождали обратно в провинцию, сначала – в Уфу, позже – в Оренбург, где в их распоряжение предоставлялась квартира. Всем необходимым они обеспечивались за счет казны и имели доступ в местное благородное общество¹. Итак, казахские аманаты могли быть вынужденными гостями российской столицы, являясь в глазах русской власти живым залогом верности своих отцов российскому престолу. Вероятно, их, как и всяких чужеземных гостей, знакомили с достопримечательностями Петербурга, однако в случае казахских аманатов власть вряд ли стремилась показать им «империю»².

¹ О возможности доступа живших в России представителей казахской знати в светское дворянское общество свидетельствуют условия содержания в Уфе хана Младшей казахской орды Нурали после его бегства из степи в 1785 г. См. Объяснение барона О.А. Игельстрема Екатерине II в ответ на обвинения, выдвинутые полковником Д.А. Гранкиным. 1789 г. // Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). Москва, 1940. Т. 4. С. 126.

² Примечательный образ аманата – казахского султана Арсалана в Петербурге – представил в первой половине XIX в. читающей российской публике Ф.В. Булгарин в популярном романе «Иван Иванович Выжигин». Польщенный вниманием жителей столицы к своей особе, Арслан вскоре должен был уяснить горькую истину: внимание к нему сродни интересу к любой другой диковине. В итоге у Арсалана окрепло стремление как можно скорее «возвратиться в степи и забыть обо всем виденном и слышанном, как о сновидении». Вряд ли, конечно, переживания булгаринского Арслан-султана имели какое-то отношение к действительным переживаниям казахских аманатов, приезжавших в столицу России. Булгарин лишь воплотил свойственную для романтического жанра «поэтику побега» от лицемерия и условностей

Таким образом, при явном неравенстве отношений российских властей и казанских ханов и нарастающем к XVIII в. колониальном аспекте этих отношений они оставались «взаимовыгодными» и имели свою логику для каждой стороны. В условиях ограниченных военных и экономических ресурсов империи важной составляющей ее политики становилось символическое подчинение местной элиты. Вместе с тем внутренняя нестабильность кочевого социума и сохранявшаяся система престолонаследия заставляли казахских ханов и султанов искать дополнительную легитимацию своей власти не только в факте принадлежности к сословию чингизидов, в богатстве и военном могуществе, но и во внешнем признании их прав на высокий статус. Именно этим объясняется их желание получить подтверждение претензий на ханский престол со стороны правителей Китая, Хивы и России. Поездки в Хиву, Пекин или Петербург, высочайшие грамоты и конфирмации, награды, богатые и демонстративные дары (шубы, халаты, сабли, украшения, а то и просто деньги) становились средством политического воздействия на соплеменников и соперников. В этом символическом противостоянии столиц к концу XVIII в. Петербург явно лидировал. Не случайно казахские ханы так дорожили знаками внимания со стороны России и были требовательны в своем стремлении лично или через посланников представиться императорскому двору. Империя же внимательно следила

светского общества, сдобрив ее «инородческой» экзотикой. Следует заметить, что произведения Ф.В. Булгарина, как и журнал О.И. Сенковского «Библиотека для чтения», активно внедрявшего восточную тему в общественную практику, пользовались особой популярностью у знающих русский язык казахов. А. Терещенко. Следы Дешт-Кипчака и Внутренняя киргиз-кайсацкая орда // История Букеевского ханства. 1801–1852 гг. Алматы, 2002. С. 859. О роли художественной литературы и науки в российском ориенталистском дискурсе на примере Кавказа и Средней Азии см.: S. Layton. Nineteenth-Century Russian Mythologies of Caucasian Savagery // Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917. Bloomington, 1997; В.О. Бобровников. Ориентализм в литературе и политике на Северном Кавказе // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Омск, 2005; С.Н. Абашии, В.П. Наливкин. «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Кризис ориентализма в Российской империи? // Там же.

за составом казахских депутатий, а то – как отмечалось в ответе на просьбу хана Младшего жуза Жанторе – «легко может стать, как многие из азиатских с весьма ограниченными понятиями пожелают быть в столице»¹. Особая роль при этом отводилась переводчикам, которые набирались главным образом из татар. Именно этим посредникам в имперской политике, знающим языки обоих народов и понимающим «языки» обеих культур, поручалось оценивать искренность желания казахских родов вступить в подданство России, выяснять, не кроется ли «в этом один замысел султанов, желающих, может быть, ради тщеславия своего воспользоваться только тем, чтоб отправить депутацию к высочайшему Двору и быть награжденными..., или они надеются на отряды казаков, которые, как они полагают, помогут им возвращать ограбленное у них»².

Помимо депутатий в Петербург важным элементом диалога внутри империи постепенно становятся церемонии возведения в ханское звание, празднества, устраивавшиеся в связи с этим для казахов в самой степи³. Уже в 1749 г. сын Абулхайра Нурали просил Петербург утвердить его в ханском достоинстве, несмотря на то, что он был избран казахским обществом. Нурали искал дополнительных источников укрепления собственной власти среди казахов, но своей инициативой дал повод русской стороне к переосмыслению традиционных взаимоотношений с казахской элитой. Хотя грамота, адресованная Нурали по поводу его конфирмации, риторически была выдержана в традиционном тоне, сама церемония его утверждения, прошедшая фактически полностью по сценарию русской

¹ Цит. по: Ж.К. Касымбаев. Государственные деятели казахских ханств в XVIII – первой четверти XIX вв. Т. 3. Хан Жанторе (1759–1809). Алматы, 2001. С. 54.

² Западно-сибирский генерал-губернатор П.М. Капцевич – мулле Тасбулату Бекбулатову, 9 июня 1822 г. // А. Букейхан. Избранное. Алматы, 1995. С. 215.

³ См.: Т.И. Султанов. Поднятые на белой кошке. Потомки Чингиз-хана. Алматы, 2001. С. 68–71; О. Сухих. Как «чужие» становятся «своими», или лексика включения Казахской степи в имперское пространство России // Вестник Евразии. 2005. № 3 (29). С. 5–29.

власти¹, а также факт назначения ему жалования в 1755 г. говорят о начале целенаправленного встраивания казахских ханов в служебную имперскую иерархию. Российский церемониал утверждения нового хана наряду с традиционным азиатским обрядом включал в себя чтение муллой документа («патента») от верховной имперской власти, присягу хана, стоявшего на коленях, целование им Корана, приложение к присяге печати и передачу знаков «царской милости» (шубы, шапки, сабли, награды). Символическое утверждение превосходства империи в ритуале возведения в ханское достигало апогея в военном параде, открывавшемся пушечными и ружейными залпами, громом литавр, барабанов и военных труб, последовательным произнесением тостов за ее (его) императорское величество, за наследника, за их верноподданных, за российский генералитет и российскую армию и лишь в конце – за новоизбранного хана и казахский народ. Количество залпов соответствовало важности тоста: 21 выстрел звучал за августейшую семью, 15 – за генералитет и победоносное российское войско, 7 – за хана и 5 – за казахскую орду. Народный аспект церемониала воплощался в богатом обеде для всех присутствующих гостей, дополненном праздничными гуляниями и традиционными состязаниями. Этот синтетический церемониал, сочетавший элементы имперского величия и местных традиций, должен был, по замыслу его авторов, надлежащим образом воздействовать на «впечатлительных и честолюбивых дикарей», внушая им уважение к России².

¹ Описание церемонии см.: Донесение оренбургского губернатора И.И. Неплюева Коллегии иностранных дел о церемонии публичного избрания султана Нурали ханом. 1749 г. // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. С. 475. Схожий сценарий был официально прописан и для возведения на ханство султана Джангира в 1824 г. См.: Церемониал на возведение султана Джангира Букеева в ханское достоинство // История Букеевского ханства. 1801–1852 гг. Алматы, 2002. С. 242–244.

² Подробнее см.: О.Е. Сухих. Империя напоказ, или имперский опыт воспитания верноподданнических чувств у казахской знати в XVIII–XIX вв. // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Омск, 2005. С. 142–154.

В дальнейшем элементы этого церемониала были перенесены на выборы старших султанов, преданность которых на первых порах очень беспокоила власти. В «Уставе о сибирских киргизах» 1822 г. предусматривалось устраивать ежегодные праздники для казахов, во время которых следовало производить выборы старшего султана (раз в три года), объявлять обо всех полученных султанами, старшинами и другими казахами особенных отличиях и высочайших наградах. В перечень имперских атрибутов власти входили, помимо церемонии возведения в должность, присяги и клятвы на Коране, казенное жалование, офицерские и даже генеральские чины, право ношения мундира и знаков отличия, награды¹ и подарки, золотые и серебряные печати, почетные халаты и возможность получения российского дворянства². В окружных приказах обязательно помещался государственный герб, портрет царствующего российского монарха, зеркало, а в религиозный мусульманский ритуал включалась специальная молитва за царя³. Описание церемонии открытия казахского окружного правления, составленное чиновником Ф.А. Камаевым, позволяет судить о том, какой смысл закладывали в церемониал имперские власти:

«Народ киргизский, успокоенный введением порядка и упоенный забавами, с неописанною на лице каждого самодовольственною радостью ежедневно большими толпищами приезжает в Приказ, изъявляя преданническую благодарность свою за то участие, которое в них принимает Российское начальство. [...] Они с неимоверным удовольствием и благоговенным любопытством, взирая на портрет Государя Императора, поставленный

¹ Примечательно, что самими казахами имперские ордена долго воспринимались не как награда за личные заслуги, а как почетный знак, который можно передать по наследству и носить потомкам награжденного.

² Полное собрание законов (ПСЗ). Т. 1. № 29127. § 44–47, 51–52. По данным Всероссийской переписи 1897 г., среди казахов насчитывалось уже 876 потомственных дворян и 94 личных. См.: История Казахстана: народы и культуры. Алматы, 2001. С. 182.

³ Очевидно, практика молитвы за царя была перенесена в Степь с Кавказа. См.: А.П. Берже. Молитва для мусульман на Кавказе, составленная в 1820 г. А.П. Ермоловым // Русская старина. 1881. № 10. С. 454.

в присутственной комнате, рассматривают драгоценные черты Августейшего Монарха, величие коего для них непостижимо»¹.

Традиция независимой ханской власти не соответствовала подобному пониманию отношений между империей и ее коллективными подданными, поэтому все попытки восстановить ханскую власть решительно пресекались. Так, султан Младшего жуза Арынгазы, отправившийся в 1821 г. в Петербург добиваться ханского звания, был сослан в Калугу, где и закончил в 1833 г. свою жизнь. После смерти в 1819 г. хана Валихана его сын Губайдулла Валиханов столкнулся с решительным противодействием российских властей, не желавших допустить его избрание ханом. Ему не позволили получить ханское звание и от Цинской империи. Несмотря на дальнейшие попытки восстановить свое право на ханскую власть через казахские делегации в Петербург, Губайдулле Валиханову пришлось удовольствоваться лишь должностью старшего султана Кокчетавского округа². Попытки восстановить ханство путем вооруженной борьбы жестоко подавлялись, в том числе и при посредничестве конкурирующих кланов степной аристократии. Исключение было сделано для Букеевской (Внутренней) орды, где ханская власть имела откровенно октроированный характер и сохранялась до 1845 г. благодаря демонстрациям лояльности хана Джангира (Жангира). Но и там, несмотря на то, что империя признала старшего сына хана Джангира Сахиб-Гирея законным наследником, ханская власть была в конечном счете ликвидирована³.

¹ Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 338. Оп. 1. Д. 162. Л. 221–222.

² Ж.О. Артыкбаев. Материалы к истории правящего дома казахов. Алматы, 2001. С. 165–173.

³ Астольф де Кюстин, присутствовавший на свадьбе великой княгини Ольги Николаевны и герцога Лейхтенбергского в Петербурге, среди гостей заметил и хана Джангира: «на нем был длинный, расшитый золотом халат и остроконечный колпак, также сверкающий золотыми блестками. Этот царек-раб, поставленный в двусмысленное положение завоевательной политикой его покровителей, счел уместным явиться на церемонию и просить императора всея Руси принять в число его пажей своего двенадцатилетнего сына, которого он привез в Петербург, дабы обеспечить его будущность. Этот падший властитель, оттеняющий

**Власть, государственность, суверенитет:
диалоги с империей**

Главным событием имперского сценария власти XIX в., предполагавшим присутствие представителей народов, подвластных российскому монарху, становятся коронации. Первые присутствие делегатов от азиатских инородцев, в том числе и от казахов, фиксируется на коронации Николая I в 1826 г., что было связано с утратой этой церемонией исключительно элитарного характера. По мысли Ричарда Уортмана, именно в это время начала внедряться европейская модель государства как нации, господствующей над подвластными народами¹, достигшая своего апогея к концу царствования Романовых. Наряду с представителями от черкесов, кабардинцев, грузин, армян, калмыков и других народов казахская знать, одетая в свои национальные одежды, должна была ожидать появления коронованного государя в массе остальных подданных на площади перед Успенским собором. По замыслу организаторов, национальные делегации представляли как свой народ, так и всю империю, «слившуюся в единую политическую сущность России»². Хорошо известно о поездке на коронацию Николая I хана Букеевской орды Джангира. Он был осыпан милостями нового монарха, вернулся в степь с богатыми подарками (в том числе с саблей, украшенной драгоценными камнями) и получил 10 тыс. руб. на устройство дома, в котором мог бы жить со своей женой Фатимой, дочерью оренбургского муфтия, воспитанной в европейском духе³.

славу властителя торжествующего, напомнил мне о Древнем Риме». *Астольф де Кюстин*. Россия в 1839 году. Москва, 1996. Т. 1. С. 167–168. Сахиб-Гирей обучался в Пажеском корпусе, фактически находился на положении аманата, после смерти отца получил княжеский титул, но в 1849 г. скончался. Примечательно, что после смерти хана Джангира поступило специальное предписание удерживать его наследника в Петербурге.

¹ Р. Уортман. Символы империи. С. 414.

² Р. Уортман. Сценарии власти. Т. 1. С. 383.

³ М.Я. Киттары. Ставка хана Внутренней киргизской орды // История Букеевского ханства. 1801–1852 гг.: Сб. документов и материалов. Алматы, 2002. С. 838.

Коронационные торжества должны были продемонстрировать всему миру могущество и многообразие империи, а азиатские подданные становились лишь частью такой презентации, в которой Россия стремилась утвердить свой статус великой империи в ряду других европейских колониальных держав. В то же время коронация все еще оставляла надежду казахским султанам на возможность восстановления ханской власти, расширения и закрепления своих привилегий. Судя по всему, султаны полагали, что им удастся добиться большего в Петербурге, нежели в Омске или Оренбурге. Российские власти, обеспокоенные слухами о том, что китайцы намереваются восстановить ханскую власть в степи, также сохраняли заинтересованность в лояльности казахов и сотрудничестве с их элитой¹. Так, ходатайствуя в 1827 г. о разрешении отправить в Петербург казахскую депутацию, омский областной начальник С.Б. Броневский сообщал генерал-губернатору, что цель ее состоит в получении лично от императора высочайшей грамоты, которая гарантировала бы права казахского народа. Это, по мнению местного начальства, может успокоить казахов, встревоженных административными преобразованиями в Степи. Вместе с тем русским чиновникам Кокчетавского приказа было поручено секретным образом выяснить, не имеется ли у депутатов других целей? Только по прибытии казахов в 1830 г. в Петербург вполне прояснились их намерения. Помимо традиционных прошений о чинах, наградах и тарханах, у них имелись и особые требования:

1. возведения Старших Султанов Правителей в Ханское достоинство, 2. оставления в противном случае звания Старших Султанов наследственным в роде, ныне облеченных оным Султанов: Турсуна Чингисова и Аблая Аббасова, и 3. присвоения княжеского достоинства всем Султанам, происходящим от родов Вали Хана и Букей Хана.

¹ Н. Коншин. Материалы для истории Степного края // Памятная книжка Семипалатинской области на 1900 г. Семипалатинск, 1900. Вып. IV. С. 57–58.

Другие просьбы касались отмены некоторых положений «Устава о сибирских киргизах». Один из влиятельных казахских представителей, Аблай Аббасов, настаивал:

«Чтобы владение землею, водою и лесом осталось навсегда за ними (киргизами), чтобы в Кокчетавском округе, ему подвластном, укреплений, деревянных домов не строить, пашен не пахать, мечетей и школ не заводить, Ахунов и Указных мулл не определять, ибо у кочующих киргизов муллы есть; ежели в каждом селении и будут муллы, то приказать им находится при старших и волостных Султанах, при Биях и Старшинах, в должности писарей; и позволить детей своих не отдавать учиться в школы. Сверх сего с Султанских детей ни солдат, ни повинностей (ясака) не взимать, тяжбы обоюдные позволить решать между собою по древним обычаям Султанами и Биями, а не по Российскому обыкновению на бумаге и следствиями...»¹

Азиатский комитет, в котором рассматривались просьбы депутатов, отклонил их, но «признал полезным все лица, Депутации составляющие, наградить приличным образом, дабы отпустить их довольными как благосклонным приемом, так и знаками Монаршего к ним благоволения». Старшие султаны Аблай Аббасов и Турсун Чингисов были награждены золотыми медалями, на которых был изображен портрет императора, с алмазами на голубой ленте для ношения на шее. Кроме того, им было выдано по 300 руб. серебром, Аблаю Аббасову подарен перстень с бриллиантами, а Турсуну Чингисову – кинжал. Не остались без наград и другие члены депутации. В числе наград и подарков числились: золотые медали на александринской и анненской лентах, денежные вознаграждения и богатая казахская одежда от Кабинета Его Императорского Величества. По возвращении домой многие из них получили офицерские чины. Однако казахские депутаты, очевидно, остались недовольны таким результатом и стали настаивать на вторичном приеме у императора, заявляя, что им якобы было обещано восстановление ханской власти в Степи. Однако в новом приеме им было отка-

зано, а МИД поспешил сообщить западносибирскому генерал-губернатору И. А. Вельяминову все обстоятельства дела,

«дабы Вы еще более убедились, сколь во всех действиях киргизов сих заметно какое-то Азиатское коварство. Отправившись с тем, чтобы объявить всеподданнейшую преданность Высочайшему Престолу, они без ведома местного Главного Начальства и скрыв от онаго все намерения свои взошли с разными просьбами, большая часть коих противна и Уставу о киргизах и всем видам нашего Правительства»¹.

Кроме того, Вельяминову стало известно, что Аблай Аббасов (сказавшись больным, он демонстративно не заехал в Омск и отправился прямо в Кокчетав) негодовал, так как ему не дали чин подполковника, и намекал на то, что это будет неблагоприятно воспринято казахским населением.

Напряженной оставалась ситуация в южных районах, где процесс имперской интеграции казахов находился в самой начальной стадии, а внешний фактор мог представлять ошутимую угрозу. Здесь российские власти проявляли особую осторожность и были более внимательны к требованиям казахской аристократии. Закрепление подданства все еще оставалось для них важной задачей. Так, к примеру, организаторам отправки казахской депутации предписывалось обязательно привезти в Петербург вышедшего из хивинских владений султана Буре Тявкина. Противостояние с Хивой заставляло Россию внимательно относиться к прохивинским симпатиям казахской элиты. Показательна в этом контексте история не признанного российским престолом Каипгали-хана, мечтавшего о ханском титуле. В составе свиты хана Джангира он ездил в 1826 г. на коронацию Николая I, где получил золотую медаль на анненской ленте, но уже в следующем году взбунтовался, был арестован и заключен в оренбургскую тюрьму. После нескольких лет противостояния российским властям он бежал в Хиву, где получил фирман «хана западных казахов», а в 1837–1838 гг. поддержал оппозиционное России движение Исатая Тайманова и Махамбета Утемисова.

¹ ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. д. 410. Л. 244.

Снова бежал в Хиву, но на этот раз в середине 1850-х гг. уже хивинскими властями был лишен ханского звания¹.

Со временем посещения степной аристократией имперской столицы начинают связываться с куда менее амбициозными задачами. Султан Найманской волости Старшего жуза Сарт Ючин в конце 1826 г. обратился с просьбой о поездке в Петербург, чтобы лично засвидетельствовать свое верноподданство императору². Видимо, поездку он рассматривал как аргумент в споре со своим конкурентом на должность старшего султана Худамейдином³. В преддверии поездки в Петербург Сарт Ючин пожаловался на своего соперника и попросил прислать в свои кочевья казаков для охраны. Омский областной начальник поспешил дать Сарту Ючину хорошие рекомендации, подчеркнув, что он много способствовал российской торговле в крае и в 1817 г. был награжден золотой медалью. Вместе с тем Броневский отметил и то, что Сарт Ючин имеет звание гуна от китайского правительства. Ючин был готов ехать на свои деньги, но в Петербурге посчитали возможным привезти его на казенный счет. Депутация состояла, помимо самого Ючина, из пяти человек (одного бия, двух старшин, муллы и переводчика татарина Файзуллы Сейфулина). В качестве сопровождающего с ними поехал начальник отделения омского областного управления Сушин, а в качестве почетного конвоя – два казака. Сушину была дана инструкция, в которой предписывалось «иметь бдительное попечение о спо-

¹ *И.В. Ерофеева*. Символы казахской государственности (позднее Средневековье и Новое время). Алматы, 2001. С. 141–143.

² Примечательно, что в это же время в отправке в Петербург своего сына с поздравлением Николаю I по случаю восшествия на престол было мягко отказано султану Старшего жуза Сюку Аблайханову. Правда, в награду за верность ему были посланы подарки и высочайше извещено, что «движение Ваше к засвидетельствованию верноподданнической преданности приемлется в полное уважение и что всего более Вы можете доказать свое усердие к престолу Его Величества удержанием подведомственных Вам киргизов в должном повиновении и тишине». См.: Омский областной начальник Сент-Лоран – султану Сюку Аблайханову, 26 сент. 1827 г. // *А. Букейхан*. Избранное. Алматы, 1995. С. 202.

³ *Н. Коншин*. Материалы для истории Степного края // Памятная книжка Семипалатинской области на 1900 г. Семипалатинск, 1900. Вып.

койном препровождении депутации и необходимом в пути отдохновении, требуя в городах и селениях нужного пособия от местных начальств». Поездка состоялась в 1828 г. и носила видимость дипломатической миссии от казахского населения, «не вполне находящегося в российском подданстве»¹. Главной целью поездки было стремление получить лично от императора гарантии (высочайшую грамоту) неприкосновенности земель, возможности вести судопроизводство по своим законам, освобождение от ясака (или уменьшение его размера) и от других повинностей. Одно из требований предполагало возможность регулярно апеллировать к верховной власти и направлять в столицу раз в 3–5 лет депутации. Кроме того, Ючин был обеспокоен проблемами укрепления личной власти и стремился получить должность старшего султана Аягузского округа².

Султан, правитель Восточной части Младшего жуза, Ахмед Джантюрин в 1848 г. обратился с просьбой о поездке в Петербург, чтобы представиться императору, ссылаясь на уже установившуюся практику. Он был приглашен зимой 1849/50 г.³ Очевидно, право приема императором рассматривалось как традиционное отличие, местные власти должны были подтвердить его сведениями о заслугах перед Россией кандидата на поездку. Во время поездки в Петербург в 1850 г. Джантюрин получил чин полковника, а его свита – более низкие чины, ордена и подарки. В 1855 г. в составе депутации от Среднего жуза, следовавшей в Петербург для изъ-

¹ Термин из «Устава о сибирских инородцах», применяемый в основном к чукчам. В начале XIX в. наряду с калмыками казахи могли именоваться даже «иностранцами». Советский историк Н.Г. Апполова ввела для характеристики термин «неустойчивые подданные». См.: А.Ю. Быков. Истоки модернизации Казахстана (проблема седентаризации в российской политике XVIII – начала XX века). Барнаул, 2003. С. 85.

² Примечательно, что другой его соперник за эту должность, Сиванкул Ханхожин, не получив назначения, начал переговоры с китайскими властями о переходе в их подданство. Е.В. Безвиконная. Социальные движения в Степном крае (20–30-е гг. XIX в.) в контексте политических инициатив Российской империи в регионе // Проблемы этнического сепаратизма и регионализма в Центральной Азии и Сибири: история и современность. Барнаул, 2004. С. 168.

³ ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3519. «О поездке в Петербург султана-правителя Восточной части Джантюрина Ахмета (1848–1851)».

явления его императорскому величеству чувства верноподданнической преданности за особое попечение о благе киргиз-кайсацкого народа, был старший султан Чингис Валиханов (отец известного казахского просветителя Чокана Валиханова). В ознаменование особого благоволения его императорского величества он также был произведен в полковники и награжден орденом Св. Станислава II степени для мусульман.

Итак, к началу XIX в., когда ханская власть в Степи ликвидируется, в отправке депутаций в Петербург все еще сохраняются политические мотивы, нередко скрывааемые от местных властей. Однако в торгах о политическом суверенитете на передний план постепенно выходят не политические, а личные цели: закрепление наследственной передачи должности старшего султана, получение тарханства или российского дворянства, освобождение от налогов и повинностей, получение чинов и должностей в системе местного управления. Откликаясь на настояния казахской элиты, имперские власти все жестче регламентируют отношения степной аристократии с Петербургом, делегируя некоторые символические полномочия столицы региональным центрам – Оренбургу и Омску. В XIX в. именно здесь под контролем генерал-губернаторов принимались основные политические и управленческие решения, а апелляция казахов к верховной власти стала рассматриваться как исключительная мера, на которую требовалось особое разрешение. В «Уставе о сибирских киргизах» 1822 г. специально разъяснялось, что теперь посылка особых депутаций в Петербург становится излишней. При этом за султаном номинально оставалось право посылать депутации в столицу за счет самих казахов, но только с разрешения главного местного начальства. На средства казны депутации могли быть направляемы лишь по инициативе самих российских властей¹. Однако и в этот период известны примеры, когда в результате длительных переговоров с Петербургом и настояний местного высшего начальства депутации направлялись в столицу за казенный счет, что подтверждало

¹ ПСЗ. Т. I. № 29127. § 280–283. Вместе с тем в «Уставе о сибирских инородцах», степень интегрированности которых в Российскую империю была выше, чем у казахов, таких положений не содержалось.

заинтересованность российских властей не столько в договорных отношениях, сколько в демонстрациях верноподданства. Особую чувствительность империя продолжала проявлять к тем казахским султанам и родоначальникам, которые недавно заявили о своем желании войти в состав России и принять имперские институты косвенного управления.

**От этнографической презентации разнообразия
к национализирующему нарративу: имперский
монологизм**

Качественно меняется функция столичных визитов казахских депутатов лишь с середины XIX в. Примерно с 1840-х гг. берет свое начало практика приглашения в Петербург казахских делегаций с экскурсионными целями. К этому нововведению непосредственное отношение имели оренбургские власти. «Положение об управлении оренбургскими киргизами» 1844 г. признало полезным посылать в столицу тех или иных почетных киргизов, а в 1847 и 1850 гг. последовали первые опыты оренбургских властей в этом направлении¹. Прецедент экскурсионной практики следует искать с деятельности хана Букеевской орды Джангира. Известный своими симпатиями к русским властям и желанием преобразовать образ жизни своих подданных на европейских началах, он, отправляясь в Петербург, Москву и другие крупные российские города, имел обыкновение брать с собой значительную свиту из одноплеменников, «чтобы там наглядным образом познакомить их с лучшим бытом: обратить внимание на качество и улучшение костюмов, и чистоту в домах»². Своего старшего сына Сахиб-Гирея он отправил в Пажеский корпус, не жалел средств на его образование и внимательно отслеживал его успехи. Другие казахские султаны, ориентированные на интеграцию в имперскую элиту, также предусмотрительно давали

¹ А. Артемьев. Несколько заметок о киргизской степи оренбургского ведомства // Журнал Министерства внутренних дел. 1859. Т. 38. № 10. Отд. 3. С. 9.

² М.С. Бабаджанов. Заметка киргиза о киргизах // Северная пчела. 1861. № 4. С. 15.

своим детям европейское образование, направляя их учиться в Оренбургский и Омский кадетские корпуса.

Изначально русские власти рассматривали экскурсионные поездки казахской знати в столичные города как цивилизаторскую деятельность по двум основным направлениям: первоочередным было намерение развить в казахах стремление к улучшению степного хозяйства на началах земледелия и промышленности, в связи с чем особо предусматривалось посещение ими в столицах мануфактурных и фабрично-заводских предприятий, образцовых ферм и соответствующих учебных заведений¹; с другой стороны, речь шла о показе азиатским путешественникам величия и могущества Российской империи. Реализации последней задачи должны были способствовать аудиенции у императора в Зимнем дворце, участие в различных торжественных процессиях (шествие святых икон, церемониальная поездка императорской семьи в Александро-Невскую лавру, бракосочетания членов императорской фамилии), посещение театров, загородных императорских резиденций (Царское село, Петергоф), музеев (Эрмитаж, Кунсткамера), а также прогулочные экскурсии по городу и, наконец, переезд по железной дороге через половину территории России. Сопровождение казахской делегации во время поездки вменялось в обязанность пристава, игравшего при них роль гида и снабженного генерал-губернаторской инструкцией, предписывавшей ему определенный образ действий. Интересно, что первые подобные инструкции (1847 и 1850 гг.) требовали обращать особое внимание на предметы, имеющие отношение прежде всего к усовершенствованию хозяйственной и промышленной деятельности. Результат получился удручающий: султаны и бии ничего не понимали (а может быть, и не хотели понимать), начинали скучать и про-

¹ Так, в программу казахской делегации в Петербурге в 1850 г. входило, в частности, посещение Монетного двора, Александровской мануфактуры, Арсенала, Главной конюшни, Стеклянного завода, земледельческой школы, Лесного и Технологического институтов, телеграфа, осмотр паровой машины. А. Артемьев. Указ. соч. С. 12–13; Л.Н. Плотников. По поводу статьи «Путешествующие киргизы» // Русский вестник. 1860. Т. 30. Декабрь. С. 268–269; Рапорт пристава при киргизах Антонова. 1850 г. // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1291. Оп. 82. Д. 8. Л. 126.

силы избавить их поскорей от утомительных поездок на фермы и заводы. Неудивительно, что степное хозяйство не претерпело после их туров ни малейших изменений. В связи с тем, что акцент в экскурсионных поездках казахской знати делался на «хозяйственно-практические» задачи, у русских властей возникло ощущение бесполезности и нецелесообразности подобных цивилизаторских мер. В результате эта практика была прервана и возобновилась лишь в конце 1850-х годов, когда было решено поменять акценты при организации экскурсий.

С продвижением имперской границы к югу политическая ситуация в Степи заметно изменилась. К середине XIX в. казахские земли оказались включенными в основном в состав двух генерал-губернаторств: Оренбургского и Западно-Сибирского, перешли из ведения МИД в подчинение МВД или МГИ. Росло русское население в степи, и империя была готова распространить ряд либеральных реформ на управление и судостроительство казахов. И.Ф. Бабков, свидетель и участник разработки административно-пограничных комбинаций того времени, справедливо заметил: «С учреждением Туркестанского Генерал-Губернаторства вся Киргизская степь, как Оренбургского, так и Сибирского ведомства, сделалась уже внутреннею областью Империи»¹. Казахи были взяты, по его словам, в кольцо, выход из которого теперь был труден, что делало излишними компромиссы в отношениях с казахской элитой. Политика сотрудничества с традиционной элитой (султанами-Чингизидами) сменяется более масштабным социальным проектом, который предусматривает ставку на широкие слои казахского общества, активное внедрение прямых имперских институтов управления, русскую колонизацию и социокультурную адаптацию казахов². Степной край постепенно превращался в своего рода

¹ И.Ф. Бабков. Воспоминания о моей службе в Западной Сибири. 1859–1875. СПб., 1912. С. 307.

² Важным этапом в административно-правовой русификации стали Временные правила 1868 г. об управлении степными областями. См. новейшее исследование на эту тему: Е.В. Безвизонная. Административно-правовая политика Российской империи в степных областях Западной Сибири в 20–60-х гг. XIX в. Омск, 2005.

«внутреннюю окраину», а казахи уже не числятся среди «уважаемых врагов» (выражение К. Мацузато) империи. Все это неизбежно должно было внести коррективы в имперский сценарий власти, в котором казахи превращались из актеров в статистов. Степная угроза, казалось, стала достоянием истории, о которой лишь вскользь вспоминали в новых имперских и национальных интерпретациях и презентациях.

Официальные поездки казахских депутатий теперь приурочивались к важным событиям (военным победам империи и торжественным датам, вроде празднования тысячелетия России) и были, главным образом, связаны с коронационными торжествами. Семантика этих поездок не могла не отражать изменения в самоосмыслении власти, характерные для царствования Александра II, когда династическая идея начинает национализироваться. Сословность, как основная идентификационная категория, дополняется национальностью. Этническое и конфессиональное многообразие империи, скрепленное верноподданством, подвергается «обрусительной» корректировке. В этих условиях коронация становилась не только актом демонстрации могущества монархии, преданности ей всех сословий, единения царя и народа, но и своего рода этнографической выставкой, представлявшей культурное многообразие Российской империи и ее цивилизационное превосходство над примитивными азиатскими племенами¹. Этнографический колорит сценария власти должны были подчеркивать костюмы, не случайно организаторы коронационных торжеств настаивали на присутствии инородцев непременно в национальных одеждах².

Сам Александр II, очевидно, воспринимал своих азиатских подданных совершенно в ориенталистском духе, усвоенном им еще во время экскурсионной поездки в Западную Сибирь, устро-

¹ См.: Н. Найт. Империя напоказ: всероссийская этнографическая выставка 1867 года // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 111–131.

² Так, штаб-ротмистру Сейдалину в 1882 г. было отказано в участии в коронационной церемонии только потому, что он, как офицер, обязан был быть в мундире и не мог выполнить предписанной демонстрационной функции. ЦГА РК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2079. О назначении депутатов от Тургайской области для присутствия на коронации (1882–1883). Л. 6.

енной для него как для наследника престола в 1837 г. Среди прочих народов империи ему представлялись специально собранные в Тобольске казахские султаны. Они показались наследнику престола «ужасными уродами» [“*devinables animaux*” – настоящие животные (франц.)]. Казахский аул он нашел «в самой ужасной бедности, в полудиком положении, дети у них совсем голые». Не обошлось и без церемоний: представление уже в Оренбурге хана Джангира и других казахских султанов, осмотр казахских аулов, знакомство с «хорошенькими» женами одного из султанов, привыкание к вкусу кумыса, который ему первоначально показался гадким, торжественный обед для казахов («для них приготовлена была конина, на которую они, как упыри, бросились»). После всего этого устроили конные скачки, борьбу силачей, пляски, песни («музыка их удивительна, просто дудки, в которые они очень кричат»), раздачу призов и подарков, фейерверк¹. Впечатления наследника в известной степени были типичны для довольно значительной части русского общества. Осматривая позднее в Москве этнографическую выставку 1867 г., император с удовольствием вспоминал это путешествие по империи и гордился своим, как ему казалось, хорошим знанием ее народов.

Присутствие азиатских инородцев на коронации Александра II в 1856 г. однозначно воспринималось очевидцами не только как визуальная демонстрация величины и разнообразия империи, но и как свидетельство упрочения связи между нерусскими подданными азиатских окраин Российской империи и русским царем, как доказательство цивилизующей роли Российского государства². В середине XIX в. вопрос о послании, которое империя направляет своим подданным, считался важным, что отразилось в метком восклицании английского корреспондента “*The Times of London*” У. Рассела: «Какое воспоминание о величии и могуществе России унесут эти люди с собой к своим диким племенам!»³ Действительно, к этому времени русскими властями уже хорошо осознавался не только статусный,

¹ Венчание с Россией. Переписка великого князя Александра Николаевича с императором Николаем I. 1837 год. Москва, 1999. С. 57, 66, 68.

² Р. Уортман. Сценарии власти. Т. 2. С. 60–61.

³ Современная летопись // Русский вестник. 1856. Сентябрь. С. 171.

символический, но и цивилизующий, воспитательный эффект, который должно/могло производить зрелище коронационных торжеств на «полудиких азиатов». Кочевой мир степи становился своего рода ориенталистским зеркалом, в котором Россия хотела видеть желаемый европейский образ себя самой, а присутствие на коронационных торжествах азиатских народов оттеняло европейскость и цивилизационное превосходство русских.

Одним из идеологов подобных «сценариев имперской власти» был ученый-востоковед В.В. Григорьев, совмещавший научную деятельность с практической управленческой¹. Еще в 1840 г. он заявлял: «Призвание России в отношении к племенам Азии – сохранить их, устроить и просветить». Будущий управляющий оренбургскими казахами продолжал:

«Россия призвана воспитать или перевоспитать, возродить или переродить большую часть народов этой части света, подвластных уже ей или соседственных, передать им все, чем благоденствует и возвеличивается сама, возвысить их до себя, уподобив себе, и слить в одно великое, святое семейство!»²

Накануне коронации Александра II в письме на имя оренбургского и самарского генерал-губернатора В.А. Перовского В.В. Григорьев, ходатайствуя об отправке казахских депутатов, утверждал, что «эта мера в десять раз будет действительнее для внушения ордынцам расположения и уважения к России, чем десять военных экспедиций и всевозможных циркуляров комиссии». По мысли автора письма, великолепие императорского двора, многочисленность и блеск войск, множество городов, которые казахские султаны увидят в пути, – все это будет способствовать обращению их в смиренных подданных и утвердит в мысли, что Россия намного богаче и величественнее Хивы,

¹ Неслучайно именно В.В. Григорьев стал одной из ключевых фигур, вокруг которых разгорелась дискуссия о возможностях ориенталистского подхода к истории Российской империи. О нем см.: *N. Knight. Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // Slavic Review. 2000. Vol. 59. No. 1. Pp. 74–100.*

² *В.В. Григорьев. Об отношении России к Востоку. Одесса, 1840. С. 7–8. Схожее рассуждение см. также: А.И. Макушев. Путешествие по Киргизским степям и Туркестанскому краю. СПб., 1896. С. 2–3.*

однозначно склонив их мнение в пользу России¹. Актуальность этой задачи становится еще яснее, если иметь в виду отбушевавшие в 1830–1840-е гг. в казахской степи восстания и ту роль, которую играли в них среднеазиатские ханства:

«Несколько благообразных фигур в расшитых золотом высоких шапках и парчовых или бархатных с богатым галуном кафтанам не повредили бы... эффекту торжества. Издержек больших это не потребует. Что же касается... правительственного значения подобной посылки, то я нисколько не сомневаюсь, что эта мера будет действительнее для внушения ордынцам расположения и уважения к России, чем десять военных экспедиций в Степь и всевозможные циркуляры... Киргизы, бывшие в Петербурге и видевшие великолепие двора нашего, многочисленность и блеск войск, множество городов и пр. и пр., возвращались (бы) в Орду совсем не теми уже людьми, какими выезжали из нее, и перемена эта выражалась (бы) потом благотельно в их служебной деятельности (В.В. Григорьев)².»

На этот раз делегатов выбирало исключительно местное начальство, и они были направлены в столицу за казенный счет. Коронация впервые рассматривалась не как единичный акт, а как модель и начало целенаправленных систематических акций, цель которых – формировать «правильное» воображение азиатских подданных империи.

Именно в этом свете были пересмотрены приоритетные задачи экскурсионных туров в Петербург для казахской знати. В 1859 г. оренбургский генерал-губернатор А.А. Катенин, очевидно, с подачи своей правой руки В.В. Григорьева в письме на имя товарища министра иностранных дел И.М. Толстого обосновывал предложение возобновить казахские депутации в Петербург тем, что они будут формировать у казахской знати соответствующий образ Российской империи:

¹ Черновик письма Григорьева о желательности присутствия на торжествах коронации Александра II делегации от киргизов. 1856 г. // РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 56. Л. 1.

² Цит. по: М.А. Батунский. Россия и ислам. Москва, 2003. Т. II. С. 560–561.

«Периодический вызов в Санкт-Петербург этих полудикарей был, между прочим, мерой весьма полезной, и, как теперь видно, имел весьма хорошие последствия. Чего именно недостает многим из влиятельнейших сынов степи, чтобы сделать их вполне верными и преданными подданными, – это сознания величия и могущества России. Человек необразованный судит по преимуществу на основании свидетельства глаз, а потому неудивительно, что большинство ордынцев, зная Россию и судя о ней только по Оренбургу, Троицку и Уральску, думает, что мы не много сильнее Хивинцев, а Бухарский Эмир будет, по их понятиям, могущественнее Государя Российского. Чтобы вывести добрых людей из этого заблуждения, не представляется лучшего и вернейшего средства, как некоторым из них, умнейшим и способнейшим действовать на остальных, показывать Россию лицом к лицу, провезя их от Оренбурга до Санкт-Петербурга и обратно через Москву, Нижний Новгород, Казань и другие города и поразив их в обеих столицах зрелищем парадов, театральных представлений, фабричной деятельности, arsenалов и других коллекций, чтобы те из Киргизов, которые прошли такой курс наглядного ознакомления с Россией, возвращались в степь с совершенно другими понятиями, нежели с какими оставляли ее, и распространением этих понятий, посредством рассказов весьма много содействовали утверждению в степи уважения к силам России, а потому и покорности распоряжениям Правительства»¹.

Организаторы экскурсий настаивали, чтобы их участники везли с собой национальную одежду². Сопровождавшим ордынцев в Петербург чиновникам давалась составленная все тем же В.В. Григорьевым инструкция³, напоминавшая, что экскурсантов нужно поразить «могуществом и блеском Империи». В инструкции специально перечислялись символы имперскости,

¹ РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 1. Л. 1–2.

² Десять портретов почетных киргизов // Иллюстрация. 1860. Т. 5. № 115. С. 232.

³ ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2983. Л. 89–94.

которые обязательно следовало показать казахам в имперской столице: Эрмитаж, Таврический и другие дворцы, Арсенал, Литейный двор, Монетный двор, Минералогический музей Горного корпуса, Императорская публичная библиотека, Зоологический музей, Кунсткамера, Императорский ботанический сад, Императорская академия художеств, Императорский стеклянный завод и другие замечательные места столицы. По вечерам предусматривалось посещение театров или гуляние на островах (Елагин, Каменноостровский); сверх того требовалось совершить поездки в Кронштадт, Петергоф, Царское село, Павловск, Гатчину, осматривая там все, что достойно любопытства. На обратном пути на 7–9 дней планировалась остановка в Москве, где в обязательную программу посещений входили Грановитая палата, дворцы, фабрики и другие достопримечательности.

«В Петербурге и Москве озаботитесь, чтобы ордынцы могли получать мясо с магометанского рынка и вообще об устройстве кухонной части по их вкусу и привычкам».

Инструкция требовала передвигаться между городами только на поезде, который и для русских тогда был еще мало знакомым средством передвижения:

«вы постараетесь, чтобы киргизы, Вам порученные, совершили путь с всевозможными удобствами, время свое в Петербурге и Москве проводили с пользой и удовольствием и чтобы поездка их в обе столицы оставила им приятное и благодарное воспоминание»¹.

Приставу предписывалось особо беречь казахов от холеры. В его обязанности входила даже помощь в покупке подарков.

Как правило, в состав депутатий включались представители казахской элиты (султаны, бии, старшины), на деле подтвердившие свою лояльность и преданность империи, или те из влиятельных лиц, кто еще сомневался в могуществе империи. В составе казахской делегации, посетившей российскую столицу в 1860 г., было 15 человек, включая таких высокопостав-

¹ Там же. Д. 2929. Л. 96–98.

ленных и образованных казахов, как султан-правитель западной части Области оренбургских казахов Мухаммед-Гали Тяукин и советник Временного совета управления Внутренней казахской ордой Мухаммед-Салих Бабаджанов¹. Конечно, организаторы экскурсий не могли предвидеть реакцию степных жителей. Порой она оказывалась для них совершенно неожиданной. Так, например, М.С. Бабаджанов совершенно не понял, зачем столь значительные деньги тратятся на такую пустую забаву, как театр². Театральные представления не произвели на казахов особого впечатления, за исключением разве что балета³. Во время экскурсии по Ботаническому саду вознегодовал султан Илекей, которому не понравилось, что всё только показывают и не дают пробовать на вкус:

«Бывало, придешь, говорит, в любой сад в Хиве – сейчас тебе, с разными вежливостями, подадут сочную дыню, которая так сама, еще в руках, и тает; подадут огромную кисть чудного винограда, урюку, шапталы, али-бухары: ну и чувствуешь, осязательно понимаешь положительную пользу садов, их тень, их прохладу, их пользу на снесь человеку; а тут что? только на водку с нас взяли, а растолковать опять-таки ничего не растолковали⁴».

Мало что поняла казахская знать при осмотре коллекций Эрмитажа, Кунсткамеры, Горного корпуса, не проявила интереса к усовершенствованным земледельческим орудиям, работе фабрично-заводских предприятий, телеграфа. Однако многие вещи произвели на степняков действительно громадное впечатление: переезд по железной дороге из Оренбурга в Москву, из Москвы в Петербург и из Петербурга в Царское село, изящество, богатство и роскошь императорских дворцов, выправка

¹ П.И. Небольсин. Путешествующие киргизы // Русский вестник. 1860. № 9. С. 41–42.

² М.С. Бабаджанов. Заметки киргиза о житье-бытье и участи его родичей // Санкт-Петербургские ведомости. 1861. № 136. С. 1.

³ Л.Н. Плотников. По поводу статьи «Путешествующие киргизы». С. 270.

⁴ П.И. Небольсин. Путешествующие киргизы. С. 48.

и блестящие мундиры гвардейцев во время парада, поездка на пароходе в Кронштадт, экспонаты Арсенала, огромный молот на заводе по отливке частей для паровых машин, механизм изготовления денег на монетном дворе. Много приятных минут доставили им роскошные столичные магазины, где экскурсанты закупали подарки для своих бесчисленных родственников¹. Поскольку цель, сформулированная в инструкции 1860 г., состояла именно в том, чтобы поразить воображение казахских гостей, а не способствовать, как было в прежних инструкциях, прогрессивному развитию степного хозяйства, Л.Н. Плотников считал свою задачу выполненной вполне успешно².

В 1873 г. в столицу прибыла депутация зайсанских казахов, недавно вошедших в состав России. Поэтому для них старый сценарий демонстрации верноподданства все еще имел актуальность. Восприятие этих гостей столичными наблюдателями (в данном случае – популярным журналом «Нива») пронизано явными ориенталистскими коннотациями. Они характеризуются как коварные, лживые и ленивые, но при этом журнал высказывает надежду на их склонность к цивилизации:

«трудно представить полнейшее отсутствие опрятности в отношении носа и рта – при блеске и великолении их наряда. Бархат, яркоцветный атлас, шелк, богатство золотых шнуров и позументов, шитые золотом ермолки, обложенные соболем шапки, блестящие сабли, цепочки и значки бияров (судей), большие золотые и серебряные медали – все это производит необыкновенное впечатление. До представления Государю Императору члены киргизской депутации почти нигде не показывались, кроме парада в Зимнем Дворце, а 7 января имели счастье представляться Его Величеству и до сих пор еще на молитве повторяют милостивый ответ «Белого Царя» на их приветственные речи»³.

¹ П.И. Небольсин. Там же. С. 48–49; Л.Н. Плотников. По поводу статьи «Путешествующие киргизы». С. 269–270, 276.

² Л.Н. Плотников. Там же. С. 272–273.

³ Нива. 1873. № 5.

Однако уже на коронации Александра III данная казахская делегация была не столь многочисленной, и от всех ее участников требовалось знание русского языка. Вообще отбор депутатов на сей раз был более тщательным, и российские власти откровенно диктовали свои условия. От Акмолинской и Семипалатинской областей отобрали по четыре казаха и по одному крестьянину, одного таранчинца и одного дунганина с тремя слугами и переводчиком. Кандидатуры депутатов согласовывались в Земском отделе МВД, где казахов курировал их соотечественник Губайдулла Джангеревич Чингиз-хан¹. На всех были представлены характеристики, где специально указывалось сословное происхождение, вероисповедание, особые заслуги на службе империи и награды (медали, почетные халаты²). По-прежнему считалось, что присутствие на коронации возбудит в депутатах «энергию и беззаветную готовность» для полезной деятельности во благо империи. Однако основным критерием отбора была степень «интегрированности» депутата в империю и его пригодность для цивилизаторских усилий. В развернутой справке канцелярии степного генерал-губернатора отмечалось:

«Из приведенной краткой характеристики избранных в депутаты лиц видно, что в пользу всех их говорят следующие личные качества: 1, несомненное влияние каждого на свою народную среду, 2, испытанная в ряде оказанных нашему Правительству полезных услуг преданность Великому белому Царю и 3, сравнительная привилегированность положения и интеллигентность развития каждого из них для своей среды. Всякое из приведенных достоинств как нельзя лучше соответствует

¹ Этот потомок хана Джангира стал видным имперским чиновником и влиятельным экспертом по кочевым народам. О его экспертной роли при разработке избирательного закона в Государственную думу см.: Р.А. Циунчук. Думская модель парламентаризма в Российской империи: этноконфессиональное и региональное измерения. Казань, 2004. С. 137. См. также: С. Дмитриев. Российские дворяне Чингис-ханы // Родина. 2004. № 2. С. 69.

² Официально были утверждены в качестве награды почетные халаты 1, 2 и 3 разрядов из бархата с позументом.

даваемому упомянутым лицам по случаю коронавания Их Императорских Величеств назначению. Так, влияние избранных депутатов на народные массы будет способствовать развитию и укреплению в последних мысли, что правительство наше, предпочитая отличить допущением представительствовать при великом празднике всей России [...] те же авторитеты из среды туземцев, которых возводит на эту ступень и народный глас, и оказывая тем самым достойное внимание заслуживающим таковое отдельным личностям, всегда проникнуто духом уважения и поддержки лиц, стремящихся в своих действиях не к единоличной пользе, а к народной и всеобщее государственной пользе и потому отличаемых и самим народом. Кроме того, свидетельство пред народом несомненно авторитетных личностей о величии и славе России, которое они могут дать по возвращении, убедившись воочию, рядом ослепительных и величественных в своем блеске и осуществляемом событии, торжестве, на коих в единодушном восторге соединится вся Россия в лице отдельных представителей многомиллионной семьи своих верноподданных из бесчисленных народностей и племен и радость созерцания коих разделят представители почти от всех государств мира, – в несокрушимости могущества и неиссякаемости благ и духовной силы громадно по количеству народа и беспримерной по силе Империи. Подобное же свидетельство укрепит колеблющиеся умы, в особенности перешедших и переселяющихся еще к нам и теперь туземцам Кульджинского района¹, не твердых еще в своих намерениях и слепо лавирующих между возможностью пользоваться русским покровительством или же остаться в китайском подданстве, разъяснив им все счастье и выгоды быть сынами несокрушимого государства и верноподданными могучего Царя предпочтительно пред всякою другой властью²».

¹ Речь идет о переселившихся в Российскую империю кочевниках при демаркации в 1881 г. границ с Китаем.

² ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 86 «О назначении депутатов в Москву для присутствия при коронации Александра III (1882)». Л. 185–186.

На коронации Николая II в 1896 г. представителей от степных областей было еще меньше – три депутата от казахов (по одному от области) и по одному депутату от таранчей и дунган¹. В циркуляре министра внутренних дел по этому случаю предписывалось, чтобы в состав делегаций включили представителей различных народностей и племен и чтобы они явились в одежде их племени с должностными знаками и отличиями. Были согласованы и подарки, которые делегаты могли преподнести императору. На серебряном блюде для хлеба-соли была сделана надпись «От инородцев Степного генерал-губернаторства» и изображены щит с короной и вензель Николая II. Участие азиатских представителей в церемониальном шествии должно было вызывать восхищение империей, имеющей в своем составе столь гордых представителей «нашей Азии». Россия представляла себя силой, действующей во имя прогресса на Востоке², а церемонии с участием азиатских депутатов и других инородцев должны были демонстрировать единство и сплоченность народов империи во главе с русской нацией. В этом новом контексте казахские депутаты имели шанс символически слиться с российским крестьянским населением, ассимилировавшись в едином имперском гражданстве и идентифицируя себя прежде всего через верноподданность монарху. Хотя прежний экзотический аспект сохранял свою смысловую нагрузку и визуально презентировал идею имперского разнообразия, у самих казахов участие в имперском сценарии «народного самодержавия» и знакомство с империей в ходе экскурсий должно было рождать

¹ ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 706 «О коронавании Николая II». Примечательно, что его впечатления от своих азиатских подданных уже имеют совершенно иной характер, чем у его деда в 1837 г. Возвращаясь из поездки по странам Востока в 1891 г., будущий император посетил в окрестностях Омска специально для него устроенный (как своего рода выставочный этнографический павильон) казахский аул, где был восторженно встречен казахами, с удовольствием наблюдал конные состязания, слушал пение акынов и любовался нарядами. Такие же впечатляющие встречи сопровождали его и среди бурят. Э.Э. Ухтомский. Путешествие Государя Императора Николая II на Восток (в 1890–1891 гг.). СПб.; Лейпциг, 1897. Т. III. С. 178–182.

² См.: Р. Уортман. Символы империи. С. 424–425.

не столько ощущение подчиненности империи как внешней силе, сколько осознание органической принадлежности к ней. Несмотря на культурные отличия казахов от русских крестьян и казаков, во второй половине XIX века непроходимая грань между ними постепенно стирается. В перспективе она мыслилась преодолимой посредством «обрусения»¹.

Наконец, азиатские участники последней коронации, а затем и масштабного празднования 300-летия Дома Романовых были призваны олицетворять обновленную геополитическую евразийскую конструкцию. Середина XIX в. ознаменовалась всплеском общественного внимания к Азии и формированием новых политико-географических образов «Русского Востока». Старые идеологические формулы не могли дать удовлетворительного объяснения имперской экспансии, которая вышла далеко за пределы очерченного прежней исторической традицией пространства. Все это порождало потребность в новом масштабе политического мышления, которое требовало глобальной концептуализации исторической роли России в мире. Многие из тех, кто непосредственно соприкоснулся с Востоком, начинают мыслить категориями политической географии. Важную роль в формировании нового политического мировоззрения сыграли российские историки (М.П. Погодин, С.М. Соловьёв, В.О. Ключевский), путешественники (многие из них были офицерами Генштаба), наряду с научными целями часто преследовавшие и чисто разведывательные (П.П. Семёнов-Тян-Шанский, М.И. Венюков, Н.М. Пржевальский), а также теоретики-«восточники» (В.С. Соловьёв, Э.Э. Ухтомский). Князь Э.Э. Ухтомский, сопровождавший в 1891 г. наследника престола – будущего императора Николая II – в поездке по странам Востока и Азиатской России, активно пропагандировал свои идеи о том, что из всех европейцев азиатам ближе и понятнее всего русские, что на Востоке – «наша коренная родина», а «пестротканая Россия» есть «предопределенный покровитель и главарь» Азии².

¹ А.И. Миллер. Русификации: классифицировать и понять // *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 133–148.

² Э.Э. Ухтомский. Путешествие Государя Императора Николая II на Восток (в 1890–1891 гг.). Ч. 5 (Наша Азия). С. LVIII, 65, 75–76. О нем и в

Великая миссия России на Востоке, становление «Русской Азии», восточническое прочтение «теории официальной народности» и представление о том, что азиатские народы охотно подчиняются «Белому Царю», должны были повлиять на новое прочтение прошлого, настоящего и будущего империи. «Весь Восток симпатизирует России, – уверял Николай II бурят Жамсаран Бадмаев¹, – и русского царя называют на Востоке, как русские подданные-инородцы, так и чужеземцы, Белым Царем-богатырем». Вот почему азиатские народы с таким восторгом встречали наследника «Белого Царя» во время его путешествия по Востоку. Исторический экскурс во времена татаро-монгольского ига и покорения Сибири должен был подчеркнуть близость самодержавия, православия и русской народности к Азии. Политика самодержавия на востоке империи была проникнута «духом евангельского учения», уверял Бадмаев, благодаря чему не только «инородцы самой европейской России, но и инородцы отдаленной Сибири считают себя русскими, несмотря на ясный облик нерусско-славянского происхождения»².

В династический самодержавный сценарий новые национальные и евразийские темы входили не без проблем, а имперская идеология никогда не была продуманным и завершенным проектом. Империя напряженно искала ответы на национальные и модернизационные вызовы, трансформируя традиционные сценарии власти и формы ее легитимации, стремясь поразить своим великолепием и могуществом новых азиатских подданных, сделать их не просто союзниками, но частью имперского общества, что выразилось в переходе от ритуалов верноподданничества к презентациям империи. Кочевники-казахи, маркируемые в имперском дискурсе через «дикость», «отсталость» и «невежество», были благодатным материалом для такого рода символических практик и кандидатами на «обрусе-

целом о новой имперской идеологии движения на Восток подробнее см.: *David Schimmelpenninck van der Oye. Toward the Rising Sun: Russian Ideologies of Empire and the Path to War with Japan. DeKalb, 2001.*

¹ Крестник императора Александра III, в православии – Петр Александрович.

² П.А. Бадмаев. За кулисами царизма. Минск; Москва, 2001. С. 67, 78.

ние». Культуртрегерские и национальные задачи возлагались на плечи русских крестьян-переселенцев, которые, как считалось, постепенно превратят Степь и ее население в неотъемлемую и органическую часть России.

Однако эти сценарии в начале XX в. уже не срабатывали, несмотря на то, что монархия искала новые средства влияния на формирующуюся национальную интеллигенцию, а имперский Петербург сохранял свою символическую доминанту, оставаясь «местом в физическом пространстве, где сконцентрированы высшие позиции всех полей (политических, экономических, социальных, культурных. – А.Р., О.С.) и большая часть агентов, занимающих эти доминирующие позиции»¹. К концу XIX – началу XX вв. помимо традиционной казахской элиты в Петербурге появились казахские студенты высших учебных заведений², общественные и культурные деятели, думские депутаты, ставшими игроками на новом политическом поле империи. Власти пытались влиять и на них, рассчитывая на их лояльность и демонстрируя российский цивилизационный потенциал. В новых политических условиях, особенно после революции 1905 г., интеллектуалы – выходцы из казахской степи формировали иные политические сценарии, представленные преимущественно в национальном и социальном нарративах. Именно эта среда дала «актеров», которым предстояло действовать в многонациональном советском «театре» власти и играть похожие, хотя и не тождественные, роли в иных политических постановках.

¹ П. Бурдые. Социология политики. Москва, 1993. С. 42.

² В столицу стали привозить и учащуюся молодежь из Азиатской России. Так, по инициативе и на средства туркестанского генерал-губернатора С.М. Духовского в 1899 г. в Петербург прибыли двенадцать молодых казахов и сартов, и их путешествие по России имело целью «ознакомить подрастающее молодое поколение Туркестанского края с жизнью и культурой России, подданными которой они состоят, но о которой они имеют наравне со своими отцами очень смутное представление». Впрочем, по старой традиции, остававшейся актуальной, скажем, для туркмен, в 1910 г. в Петербург прибыла депутация по случаю 25-летия присоединения Мерва, «чтобы выразить свои верно-подданные чувства Государю».

Паоло Сартори, Павел Шаблей

СУДЬБА ИМПЕРСКИХ КОДИФИКАЦИОННЫХ ПРОЕКТОВ: АДАТ И ШАРИАТ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ¹

Территориальная экспансия Российской империи уже к середине XVIII в. вынудила власти осознать, что, помимо престижного титула, «империя» означает и необходимость решения многомерной головоломки: каким образом сохранить единое политическое, социально-экономическое и правовое пространство государства при включении в него все новых разнокультурных сообществ. Особенно наглядно эта проблема представляла в случае Казахской степи, интеграция которой в состав Российской империи растянулась более чем на столетие, начиная с 1730-х гг. Бюрократическое российское государство с официально провозглашенной религией – христианством, опирающееся в экономическом отношении на крестьянское земледелие и мануфактуры, включало в свой состав кочевые объединения (Младший жуз на западе и юго-западе, затем Средний жуз на севере и востоке, а в 1820–30 гг. – и Старший жуз² на юге и юго-

¹ Авторы выражают признательность анонимным рецензентам за комментарии и рекомендации к первоначальной версии статьи.

² Фактически присоединение казахов, занимавших земли Старшего жуза, завершилось в 1860-е гг. в результате военных кампаний империи на территории современного Южного Казахстана: взятие Ак-Мечети (совр. Кзыл-Орда), Туркестана, Чимкента (Шымкент) и др. См. *М.А. Терентьев*. История завоевания Средней Азии. Т. 1. Санкт-Петербург, 1906. С. 273–274; *Е.А. Глуценко*. Россия в Средней Азии. Завоевания и преобразования. Москва, 2010. С. 69–129.

востоке современного Казахстана), политически подчинявшиеся степной аристократии и исповедовавшие ислам. Причем речь шла не просто об установлении господства над существующими племенными объединениями казахов (называвшихся тогда в России «киргизами»¹), но и об участии имперских властей в формировании новых казахских политических объединений, уже на собственно российских внутренних территориях. Так, в начале XIX в. отделившаяся от Младшего жуза часть казахских родов получила разрешение откочевать за Урал, в степи к востоку от Волги в пределах Астраханского края, где была основана Букеевская (или Внутренняя) орда. Таким образом, внутри Российской империи, претендовавшей на статус просвещенной европейской державы, появились «орды», управляемые ханами².

Имперская политика подчинения Казахской степи достаточно хорошо известна³. В рамках этой статьи достаточно отметить, что начиная с последних десятилетий XVIII в. власти последовательно добивались ликвидации ханского титула в степи. В результате местными правителями оказывались султаны, утверждавшиеся имперской администрацией и включавшиеся в бюрократическую систему табели о рангах – в то время как раньше право на власть давала принадлежность к чингизидам, чья легитимность не зависела от воли российских чиновников⁴. Одновременно в конце XVIII в. в степи стали поощрять деятельность мусульманских духовных лиц – при условии их подчинения учрежденному в 1788 г. Оренбургскому магометанскому духовному собранию (далее ОМДС). Считалось, что распространение монотеистической религии среди «диких кочевни-

¹ См. подробнее: *И.В. Ерофеева*. Как казахи стали киргизами. К истории одной терминологической путаницы // Астана. 2005. № 5. С. 23–27.

² См. *И.С. Иванов*. Внутренняя Киргизская Орда // Букеевской орде 200 лет. Издание в шести книгах. Кн. 2. Алматы, 2001. С. 140–230.

³ См. *Yuriy Malikov*. Tsars, Cossacks, and Nomads: The Formation of a Borderland Culture in Northern Kazakhstan in the 18th and 19th Centuries. Berlin, 2011; *А.В. Ремнёв*. Российская империя и ислам в Казахской степи (60–80-е годы XIX в.) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. Вып. 32. Москва, 2006. С. 238–277.

⁴ См. *А.Ю. Быков*. Ханская власть у казахов: звание и/или должность // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 18–45.

ков»¹ под контролем официального органа дисциплинирует их и облегчит формирование из них лояльных подданных². Ключевым государственным учреждением, определявшим политику на территории Младшего жуза (с 1824 г. – Зауральская орда), была Оренбургская пограничная комиссия (далее ОПК), созданная в 1799 г. для координации взаимодействия с казахами. ОПК назначала на должности султанов-правителей, начальников дистанций, аульных старшин, разбирала уголовные и гражданские дела казахов, участвовала в реализации внешней политики на юго-восточных рубежах империи³. По мере расширения сферы контроля имперских властей над казахскими родоплеменными группами все большую роль начинал играть вопрос о структурной интеграции населения степи в Российскую империю, уже не сводящейся только к кадровой политике в отношении родовой верхушки степного общества. В тот период это означало, прежде всего, стремление к единообразию административного управления и унификацию правовых норм, действующих на территории империи⁴. Последнее

¹ Н.П. Рычков, посетивший Казахскую степь в 1771 г., считал казахов лишь поверхностно исламизированными: «киргизы (казахи. – П.Ш., P.S.) хотя и содержат веру Магометанскую; но неизвестно им не только истинное Богослужение сего закона, но ниже самые малейшие духовные обряды. Они не имеют собственных своих священников...» Н.П. Рычков. Дневные записки путешествия в Киргиз-Кайсацкую степь в 1771 г. Санкт-Петербург, 1772. С. 26.

² Определяя место ислама и ОМДС в системе казахско-русских отношений на рубеже XVIII–XIX вв., американский историк Роберт Круз пишет, что ОМДС, хан (Джангир-хан – правитель Букеевской орды. – П.Ш., P.S.) и его ахун должны были культивировать ислам как институт социальной дисциплины и как путь поддержания порядка в семье, важный способ упрочения казахских связей с русским царем. (Robert Crews. For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge, MA, London, 2006. P. 202). В этой связи примечательно, что дочь первого муфтия Мухаммеджана Хусаинова Фатима была женой хана Джангира (*Риза ад-Дин Фахр ад-Дин*. Асар. Т. 1. Казань, 2006. С. 288).

³ С.В. Горбунова. Оренбургская пограничная комиссия и политика России в Младшем казахском жузе / Автореферат дисс. ... к.и.н. Москва, 2002. С. 15.

⁴ Растянувшаяся более чем на столетие работа по кодификации общеимперского законодательства (завершившаяся лишь в начале

признавалось наиболее проблематичным, так как осложнялось отсутствием четких представлений о том, что именно включает в себя это местное право и кто конкретно может считаться его толкователем¹.

Поэтому на практике речь шла о готовности имперских властей официально санкционировать местный правовой режим в той части, которая не противоречила духу общеимперского законодательства, и признать юрисдикцию местных знатоков права². Чтобы иметь представление о праве, распространенном среди казахов, и возможности отделять «неприемлемые» нормы от «допустимых», необходимо было собрать и систематически изложить его современным юридическим языком, который начал получать распространение в России в первых десятилетиях XIX века.

1830-х гг. изданием под редакцией М.М. Сперанского «Полного собрания законов» в 45 томах) не в последнюю очередь осложнялась фактическим сосуществованием разных правовых режимов даже в пределах европейской России (будь то Малороссия или балтийские губернии). А.А. Тесля. Источники (формальные) гражданского права Российской империи в XIX – начале XX вв. <http://www.ex-jure.ru/law/news.php?newsid=332>.

¹ Сами программы по руководству для собирания сведений о «киргизских обычаях», подготовленные чиновниками ОПК, содержали скорее риторические вопросы, чем конкретные инструкции. Например, «Кому между киргизами принадлежит разбирательство народных дел их»? См. Программа по руководству при собирании сведений о киргизских обычаях, имеющих в орде силу закона, 1846. Составлена А. Шершеневичем // Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 4. Оп. 1. Д. 2382. Л. 7-15об.

² История Букеевского ханства. 1801–1852 гг. сб. докум. и мат. Алматы. 2002. С. 360–361. Эта задача возникла перед многими колониальными режимами: какие нормы местного права признать и направить усилия к их соблюдению, а какие поставить вне закона и постараться вычеркнуть из памяти местного населения, в том числе и путем исключения из юридических сборников. См.: G.A. Woodman. Survey of Customary Law in Africa in Search of Lessons for the Future // Jeanmarie Fenrich, Paolo Gallizzi and Tracy Higgins (Eds.). The Future of African Customary Law. Cambridge, 2011. P. 24. О том, как сборники адата, подготовленные по заказу администрации, становились частью местного судопроизводства во французской колониальной империи, см. Judith A. Scheele. Taste for Law: RuleMaking in Kabylia (Algeria) // Comparative Studies in Society and History. 2008. Vol. 50. No. 4. P. 283.

Обычай в Казахской степи в XVIII – первой половине XIX вв.: адат vs шариат

До формирования российского правоведения и специализированного юридического языка в начале XIX в. местное неписаное право обозначалось многозначным понятием «обычай»¹. С одной стороны, так называли нормы обычного права, имевшие, с точки зрения имперских властей, силу действующего закона, обязательного для исполнения и регламентировавшегося устойчивыми нормами социальных отношений. Одновременно обычаем называли и «древние предания, суеверия, обыкновения», вышедшие из широкого употребления и, таким образом, ставшие необязательными для всеобщего исполнения. Отсутствие терминологической ясности затрудняло четкое разделение между разными видами «обычая» и тем более не позволяло сформулировать вопрос об «источниках обычного права»². В результате имперские власти многие десятилетия придерживались на новоприсоединенных территориях принципа «правового разнообразия» (в Казахской степи – вплоть до середины XIX в.). Причем в этом проявлялась не столько сознательная политика, сколько неспособность рационально

¹ См. *М.М. Ковалевский*. Современный обычай и древний закон: Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. Т. 1. Москва, 1886.

² См.: *А.А. Тесля*. Источники (формальные) гражданского права; *В. Нечаев*. Право обычное // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XXIV (48). Санкт-Петербург, 1898. С. 910–912. Пожалуй, только в начале XX в. в юридической литературе появилось самое точное определение обычного права. Согласно *И.Л. Горемыкину*, «под местным обычаем (обычным правом. – *П.Ш., Р. С.*) следует понимать такое юридическое правило, которое не выражено в законе, но которому постоянно подчиняются жители известной местности, признавая его для себя обязательным». *И.Л. Горемыкин*. Свод узаконений и распоряжений правительства об устройстве сельского состояния и учреждений по крестьянским делам, с воследовавшими по ним разъяснениями, содержащимися в решениях Правительствующего Сената и в постановлениях и распоряжениях высших правительственных учреждений. Т. 1. Изд. 5-е. Санкт-Петербург, 1903. С. 35, прим. 1.

проанализировать местное право и адаптировать его к общеимперскому стандарту¹.

Российские ученые-путешественники и чиновники, писавшие о казахах на протяжении большей части XVIII в., в соответствии с представлениями того времени различали в их праве неписаные «обычаи» и «закон» (идентифицируемый с фиксированными нормами шариата). Авторы не столько противопоставляли один другому, сколько использовали обе категории для обоснования юридической зрелости казахского общества, где руководствовались обычным правом ханы, султаны, бии отправляли судебные функции, а применение норм шариата позволяло говорить об определенной «правосудной разборчи-

¹ Идея правового разнообразия / «правового плюрализма» (“legal pluralism”) появилась в начале 1970-х гг. как противовес доминированию понятия «правовой централизм» (“legal centralism”). (*John Griffiths. What is Legal Pluralism // Journal of Legal Pluralism. 1986. Vol. 24. P. 3*). Сторонники правового плюрализма утверждают, что право – это не единообразная система, связанная с государством как целостным объектом, а, скорее, совокупность совмещенных систем (*Roger Cotterrell. Law, Culture and Society: Legal Ideas in the Mirror of Social Theory. Aldershot, 2006. P. 36*). Классический правовой плюрализм включает ситуацию, когда происходит инкорпорация местных или «туземных» основ права в колониальную правовую систему. (*M.B. Hooker. Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and New-Colonial Laws. Oxford, 1975*). Некоторые из последних исследований понимают правовой плюрализм как глубокую гибридизацию, которая является непредсказуемым последствием колонизации. (*Iza Hussin. The Pursuit of the Perak Regalia: Law and the Making of the Colonial State // Law and Social Inquiry. 2007. Vol. 32. No. 3. Pp. 759788*; *Paolo Sartori. Authorized Lies: Colonial Agency and Legal Hybrids in Tashkent, c. 1881–1893 // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2012. Vol. 44. No. 4. Pp. 688–717*). Другие исследователи фокусируются на юрисдикционных ограничениях колониального правового плюрализма и считают, что создание смешанных правовых институтов, санкционированных государством, отражало в меньшей степени всемогущество империи, и это проявилось как на уровне государственных учреждений, так и среди колониальных подданных. (*Lauren Benton. Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History: 1400–1900. Cambridge, 2002*. Недавнюю критику этого подхода см.: *Paolo Sartori. Constructing Colonial Legality in Russian Central Asia: On Guardianship // Comparative Studies in Society and History. 2014. Vol. 56. No. 2. Pp. 419–447*).

вости»¹. В конце XVIII – первой половине XIX вв. происходит переосмысление значения сосуществования «обычая» и «закона» в праве: они начинают противопоставляться друг другу. Обычай теперь сводят к «древним обыкновениям», нормам, которым уже не повинуются², а закон превозносят как кодифицированное гражданское и политическое правило. То, что кодифицированными оказываются лишь предписания исламской религии³, рождает требование зафиксировать и «гражданское»

¹ См.: Джон Кэстль. Дневник путешествия в году 1736-м из Оренбурга к Абулхаиру, хану Киргиз-Кайсацкой Орды / пер. с нем. В. Штаркенберга, В. Скорого. Алматы, 1998. С. 106–107; И.Г. Георги. Описание всех в Российском государстве обитающих народов: в 3 ч. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1799. С. 122; П. Рычков. Низжайшее представление о состоянии киргиз-кайсацких орд и о способах к приведению их к спокойному пребыванию и ко исполнению подданнических должностей // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Первые историкоэтнографические описания казахских земель. XVIII в / сост. И.В. Ерофеева. Т. 4. Алматы, 2007. С. 202.

² Так, одна из первых записей казахского обычного права, сделанная в начале XIX в. Я.П. Гавердовским, пытается отделить законы как юридические нормы от обычаев как исторически сложившихся традиций. Однако отсутствие четких классификационных критериев не позволило составителю внести ясность в такое разделение. Он следует за распространенным в то время мнением, согласно которому образ жизни, географическая среда, слабость политических институтов видоизменили прежние правовые нормы и свели их до уровня преданий, традиций, исполнение которых уже было не нормой, а свободным волеизъявлением. Ситуация в таком виде способствовала разложению общественного порядка, многочисленным злоупотреблениям. Типичным примером этой картины являлась для Я.П. Гавердовского барымта/бараңта (принудительный угон скота. – П.Ш., P.S.). Ее он рассматривал на стадии перехода от правового явления к «плохому» обычаю. Я.П. Гавердовский. Обзорение Киргиз-кайсацкой степи или описание страны и народа киргиз-кайсацкого // История Казахстана в русских источниках. Т. 5. Алматы, 2007. С. 430–431.

³ Фактически «канонизация» руководств по мусульманскому праву начала формироваться в Российской империи до кодификации обычного права. Так, распространение в степи Корана, переведенного на казахский язык, было осуществлено по указу Екатерины II. Позже, в начале XIX в., началось издание и перевод в Казани мусульманской правовой литературы. См. Н.Ф. Катанов. Восточная библиография. Казань, 2004.

право (существующее в ранге «обычаев»), при этом ограничив влияние и статус «конфессионального». С этой точки зрения происходит оправдание вмешательства российских властей в местную судебную систему, а в целях «наведения порядка» в обществе, в котором ханы и султаны «никакого правосудия в подчиненном им законе не сохранили»¹, создается, например, Пограничный суд в Оренбурге для разбора уголовных дел казахов Младшего жуза (1786)².

Одновременно, в конце XVIII – начале XIX вв., возникает идея составления сборников казахского обычного права. Так, в середине 1780-х гг. глава Уфимского и Симбирского наместничества О.А. Игельстром предложил Совету при Екатерине II включить в «Свод законов по делам уголовным и гражданским» материалы по казахскому обычному праву. Однако специальная комиссия для реализации этого замысла создана не была³. С 1804 по 1853 гг. было подготовлено несколько правовых записей и сборников (о некоторых из них будет рассказано в этой статье). Особенно активно действовали в 1840-е гг. чиновники ОПК, командированные на территорию Зауральской орды. Однако результаты этой работы не получили развития в виде кодифицированных текстов, которые могли бы использоваться российской администрацией в правовом регулировании. Несмотря на определенные указания к отбору материала, составители сборников не отразили какого-то общего взгляда на содержание казахского обычного права. Деятельность составителей только осложнялась тем обстоятельством, что в результате развития правовой мысли в России в первой половине XIX в. в местном праве окраин империи начали различать локальное (племенное) обычное право и юридические предписания

¹ Краткое описание о киргис-кайсаках. 1795 г. // История Казахстана в русских источниках. Т. 4. С. 271.

² М.П. Вяткин. Батыр Срым. Алматы, 1998. С. 225; Архив Государственного совета. Т. 1. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1869. С. 840.

³ Архив Санкт-Петербургского Института истории Российской академии наук (Архив СПб ИИ РАН). Ф. 36. Оп. 1. Д. 406. Л. 61об; Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1251. Оп. 1. Д. 32. Л. 37.

распространенной там религии¹ – в случае Казахской степи, соответственно, адата и шариата. Имея самые поверхностные представления о мусульманском праве, чиновники часто путали адат и шариат, объявляя последний, как правило, «внешним фактором» в духе расхожего мнения о поверхностной исламизации казахов. В результате такого подхода составленный сборник мог быть проигнорирован не только судебной практикой казахов, но и российской администрацией².

Вычленение разных источников казахского обычного права само по себе являлось шагом вперед с точки зрения развития юридической мысли, однако следовавшие из него практические выводы (противопоставление адата шариату, а тем более маргинализация шариата) представляли собой двойное заблуждение. Во-первых, интерес российских властей к казахскому обычному праву совпал с периодом так называемого «исламского возрождения» в Казахской степи, изменившего степень влияния ислама и его роль среди казахов³. Во-вторых, необходимо подчеркнуть условность границ между адатом и шариатом для целого ряда казахских социальных групп. Значительная часть местной элиты прошла учебный курс в *мадрасах* Центральной Азии и пограничных регионах Российской империи, казахские судьи

¹ О подобном параллелизме на Северном Кавказе, где разделение на адат и шариат устойчиво фиксируется в записях 1840-х гг., см. *Ф.И. Леонтович*. Адаты Кавказских горцев: Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 1. Одесса, 1882. С. 27–35.

² См., например: *О.И. Брусина*. Почему Николай I боялся легитимизировать казахские адаты (история). <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1340000580>; *Она же*. Труд Н.И. Гродекова «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области» и проблемы изучения обычного права кочевых народов Средней Азии // *Н.И. Гродеков*. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: юридический быт. Москва, 2011. С. 486–519.

³ Автор этого тезиса, Аллен Франк, специально не рассматривал характер произошедших изменений в правовой сфере, отметив лишь, что специфика исламской религиозности казахов определялась не противопоставлением адата шариату, а доминантной позицией обычного права. *Allen J. Frank*. Islamic Transformation on the Kazakh Steppe, 1742–1917: Toward an Islamic History of Kazakhstan under Russian Rule // *The Construction and Deconstruction of National Histories in Slavic Eurasia* / Ed. Tadayuki Hayashi. Sapporo, 2003. Pp. 262–263.

(*бии*) могли выполнять обязанности мулл и *кади* (мусульманский судья)¹. Поэтому аналитическое разграничение между адатом и шариатом на практике не всегда носило последовательный характер. Одна часть казахской элиты, как, например, сторонники казахского султана Арынгазы (1783–1833), использовала шариат, чтобы доказать Оренбургской администрации свою верность «закону» и устранить неугодного хана Ширгазы (годы правления, 1812–1824), при котором происходит барымта (каз. бараңта – угон скота в качестве компенсации за причиненный урон) и другие беспорядки². Другая часть местной знати оставалась в узких рамках исламского дискурса³. Так, в ответ на реформу 1868 г., которая привела к изъятию казахов из ведомства ОМДС, группа аксакалов Уральской области в 1888 г. требовала назначить нового муфтия. Аргументы, представленные почтенными казахами, выражали не столько борьбу социальных интересов на месте, сколько стремление к поддержанию своей исламской идентичности через привычные повседневные практики и отношения и, прежде всего, беспокойство по поводу участвовавших нарушений шариата, что угрожало моральным разложением общества, а также стремление следовать традиции – опираться на решения мусульманских духовных лидеров⁴.

Чиновники, представлявшие различные имперские ведомства, также имели свое видение соотношения адата и шариата, и часто эти соображения были обусловлены карьерными

¹ Paolo Sartori. The Birth of a Custom: Nomads, Shari'a Courts and Established Practices in the Tashkent Province, ca. 1868–1919 // *Islamic Law and Society*. 2011. No. 18. Pp. 301–309.

² Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). Т. 4. Москва и Ленинград, 1940. С. 315–316.

³ Исламский дискурс понимается как устойчивое внутренне коммуникативное пространство, с помощью которого мусульмане могут отгородиться от активной имперской жизни и формировать собственные специфические формы знаний, умений и отношений. См. М. Кемпер. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством / пер. с немецкого И. Гилязова. Казань, 2008. С. 14–15.

⁴ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 172.

расчетами и межличностными отношениями. Ситуация еще больше осложнилась, когда к середине XIX в. сформировалось новое понимание специфики обычного права, повлекшее за собой повышенное внимание к локальным особенностям и отказ от обширных сборников. Одновременно среди европейских востоковедов распространяется представление и о более узкой, чем считалось прежде, сфере применимости в повседневной жизни норм шариата (как «закона законников» – “jurists’ law” – по определению Йозефа Шахта)¹. Если учесть эти особенности, не вызывает удивления отсутствие какой-либо единообразной стратегии империи по отношению к адату и шариату в первой половине XIX в.²

¹ *Joseph Schacht. An Introduction to Islamic Law. Oxford, 1982 [1964]. P. 5.* См. также: Iris Agmon, Ido Shahar. Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of Shari’a Courts: Methodologies and Paradigms // *Islamic Law and Society. 2008. Vol. 15. No. 1. P. 4.*

² Это отсутствие единообразия в политике нашло отражение в современных историографических спорах, когда историки, которым кажется естественным аналитически четкое противопоставление адата и шариата, пытаются обнаружить столь же однозначное размежевание между ними в прошлом. Так, С.Л. Фукс полагал, что в конце XVIII в. адат уже был неспособен поддерживать власть ханов и султанов, поэтому казахская знать обратилась к более суровым правовым нормам, т.е. к шариату, и, игнорируя традиционные суды биев, пыталась осуществлять судебную власть в основном с помощью мусульманских духовных лиц. По нашему мнению, Фукс, основываясь на марксистско-ленинской методологии, преувеличивал значение социального расслоения в казахском обществе, связывая предполагаемый переход от адата к шариату с «обострением классовой борьбы на почве углубления феодальной эксплуатации» (С.Л. Фукс. *Очерки истории государства и права казахов в XVIII и первой половине XIX в. Астана, 2008. С. 132–138*). Помимо этого, подход Фука игнорировал фактор вмешательства со стороны имперских властей, сводя проблему к противоборству независимых от российского влияния правовых систем, за которыми стояли определенные социальные группы казахов, находившиеся в конкуренции между собой.

Противоположного мнения придерживается Вирджиния Мартин. Она считает, что для самих казахов противопоставление адата и шариата не являлось принципиальным, и за ним не стоял некий конфликт социальных групп. Доминантная роль принадлежала именно обычному праву в силу его способности формировать комплексную сеть судебных практик, которые объединялись под общим названием адат. См.:

В целом в имперском дискурсе XVIII – первой половины XIX в. шариату в Казахской степи отводилась маргинальная роль. Отношение к нему не было враждебным, проявляясь скорее в ориенталистских сюжетах этнографического описания¹. Как правило, шариат в таких текстах объявлялся внешним фактором, вносящим в жизнь казахов черты несвойственной им жестокости². Влияние исламского права признавалось временным явлением, получившим распространение благодаря усилиям мусульманских религиозных кругов, воздействие которых легко может быть устранено в ходе новых реформ правительства. Народный же обычай (включая право) с точки зрения представлений об обществе эпохи романтизма вос-

В. Мартин. Закон и обычаи в Степи: казахи Среднего жуза и российский колониализм в XIX веке / пер. с англ. Д.М. Костина. Алматы, 2009. С. 35–36. Адат также больше соответствовал требованиям эгалитарного кочевого общества, в силу своей доступности и ясности обеспечивая поддержание социальной стабильности и достижение консенсуса. В то же время шариат играл второстепенную роль, его применение ограничивалось сферой распространения мусульманской книжной культуры (Там же. С. 74–75).

Нам представляется ошибочным само представление о существовании некоей однозначной траектории развития шариата у казахов и в целом противопоставление адата как «светского закона» шариату как «религиозному праву». Помимо приведенных выше общетеоретических соображений, к такому выводу нас подводят и эмпирические материалы из различных регионов. Например, сведения о правоприменении среди сырдарьинских казахов позволяют говорить о более широкой практике функционирования шариата. При этом Российская империя, поддерживая статус традиционных привилегированных групп (биев, акакалов, кади), выгодно использовала их как правовых посредников для решения наиболее сложных дел по шариату. См. *Paolo Sartori.* The Evolution of Third-Party Mediation in Shari'a Courts in 19th – and Early 20th Century Central Asia // *Journal of the Economic and the Social History of the Orient.* 2011. Vol. 54. Pp. 311–352.

¹ См., например, описание султана Младшего жуза Арынгазы, который с помощью шариата, по мнению В.И. Даля, добился от казахов «раболепной и безусловной покорности». *В.И. Даль.* Об Уральском казачьем войске. Москва, 2010. С. 143–144.

² В этой связи показателен романтизм, с которым председатель ОПК востоковед В.В. Григорьев описывал казахов. Для него это был народ, хотя и «буйный, но добрый, восприимчивый ко всему хорошему». *М.А. Батунский.* Россия и ислам. Т. 2. Москва, 2003. С. 275–277.

принимался как средоточие извечного и уникального национального духа, правильное выражение которого гарантирует устойчивость и благотворность новых государственных институтов.

Таковы были общие воззрения представителей Российской империи на способы интеграции казахских юридических норм в общеимперское правовое пространство и на специфику местного степного права, состоявшего из адата и шариата, когда в начале 1820-х гг. было принято решение о кодификации адата. Как уже говорилось, попытки письменной фиксации норм «Жеті Жарғы» (свода законов, принятого казахами в годы правления Тауке-хана, 1680–1715) предпринимались и ранее. Но лишь «Устав об управлении инородцев» 1822 г., разработанный Г.С. Батеньковым под руководством сибирского губернатора М.М. Сперанского¹, предписывал российским служащим

«...от почетнейших людей собрать полные подробные о сих законах сведения, рассмотреть оные по губерниям в особых временных комитетах, смягчить все дикое и жестокое, отменить и несообразное с другими установками, и, расположив в надлежащем порядке, предоставить местному главному управлению на утверждение».

Как видим, с самого начала ставилась задача избирательной фиксации обычного права, его редактирования в соответствии с общими принципами гуманизма и с прагматической целью приспособления к стандартам формирующегося в этот же период общеимперского законодательства. Опубликованную версию адата предполагалось сделать доступной как для образованных казахов, так и для российской администрации. Чиновники должны были использовать подготовленные сборники для разбора исковых дел, особенно в спорных случаях, тем самым повышая доверие населения Казахской степи к российским присутственным местам.

¹ См.: В.О. Бобровников. Что вышло из проекта создания инородцев? (ответ Джону Слокуму из мусульманских окраин империи) // Понятия о России: К исторической семантике имперского периода. Т. 2. Москва, 2012.

Эта программа мягкой трансформации казахского общества через реформу правовой сферы вытекала из общей идеологии организации инородческого управления, сформулированной М.М. Сперанским. Сперанский считал, что просвещение способно продвинуть по «цивилизационной лестнице» любой «отсталый» народ, допуская возможность перехода из одного инородческого состояния в другое (например, от кочевого к оседлому) с перспективой дальнейшего прогресса¹. В соответствии с этой логикой необходимо было адаптировать имперское законодательство к «стадии развития» инородцев, многие из которых были кочевниками. Распространение же на них общеимперских правовых норм должно было осуществляться постепенно, параллельно с использованием местных норм права, собранных и отредактированных российскими чиновниками².

На практике реализовать этот план – составить компендиум аутентичных правовых норм, приведенных при этом в соответствие с требованиями имперских институтов, – по разным причинам оказалось невозможно. Поэтому материал в подготовленных сборниках в значительной степени совершенно произвольно компилировался и классифицировался местными чиновниками. Одни обычаи они приравнивали к преступлению, другие объявляли «дикими». Те же, на которые можно было опереться, исходя из прагматических соображений, нередко попадали в категорию «имеющих силу закона». Поэтому барымта могла рассматриваться властями как обычное преступление,

¹ По мнению Марка Раева, с точки зрения Сперанского прогресс был возможен и в рамках одного инородческого состояния, при этом «лучшие» среди инородцев (отмеченные привилегиями и иными знаками политической благосклонности империи) оказывались и более русифицированными. Они могли достигать даже более высоких ступенек на пути прогресса, чем представители формально более «передовых» обществ. В этом отношении казахские кочевники-чингизиды имели больше шансов на развитие в структурах империи, чем их соседи – оседлые жители Средней Азии. *Marc Raeff. Michael Speransky: Statesman of Imperial Russia (1772–1839)*. Hague, 1957. P. 276.

² См.: *Ж. Кадио*. Лаборатория империи: Россия / СССР, 1860–1940. Москва, 2010. С. 90–91; *А.Д. Градовский*. Начало русского государственного права. Т. 1. Москва, 2006. С. 416; *В.О. Бобровников*. Что вышло из проекта создания инородцев? С. 262, 265.

а амангерство (каз. амангерлик – кросс-кузенные браки) как «дикий обычай»¹.

Характерна в этой связи судьба проекта, инициатором которого выступил сам Сперанский. Созданный в Омске в 1823 г. Особый Временный комитет на основании показаний казахских старшин, одного муллы и бия составил сборник обычного права казахов. Сборник не был издан в свое время. Впервые в крайне урезанном виде он был опубликован в 1830 г. в «Отечественных записках» в составе труда Омского областного начальника С. Броневского «О казахах Средней Орды»². Из 208 норм обычного права, записанных Омским комитетом, в публикацию попали только 70. Сравнение записи Броневского с более поздними и полными изданиями (1876 и 1948 гг.)³ позволяет сделать два вывода. Во-первых, Омский областной начальник явно покровительствовал казахскому обычному праву. Несмотря на то, что уголовные дела формально исключались из компетенции казахских судей в 1820-е гг. (как четко указал в издании сборника 1948 г. С.В. Юшков⁴), Броневский писал исключительно о местных мерах наказания за такие преступления. Во-вторых, при этом Броневский крайне избирательно представлял социальный состав «местной» (казахской) элиты. В тексте указаны источники, на основе которых собирались материалы, – «из

¹ В. Мартин. Барымта: обычай в глазах кочевников, преступление в глазах империи // Российская империя в зарубежной историографии. Москва, 2005. С. 368; Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). Ф. И-295. Оп. 4. Д. 2978. «По рапорту имама М. Саджанова Кушмурунского уезда Тобольской губернии о противозаконных поступках киргиза Мурзалиева» 1855. Л. 5.

² Цитируется по современному изданию: С.Б. Броневский. О казахах Средней Орды. Павлодар, 2005. С. 90–104.

³ См.: Д.Я. Самоквасов. Сборник обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876. С. 245–285; Материалы по казахскому обычному праву. Сборник / под ред. С.В. Юшкова. Алма-Ата, 1948.

⁴ Например, к пункту 67, который у С.Б. Броневского идет под номером 19, есть помета, что данное правило о наказании за убийство ходжи (каз. кожа) отменяется, и с убийцей следует поступать по российским законам. Подобные комментарии составлены практически ко всем статьям сборника, опубликованного под редакцией С.В. Юшкова. См.: Материалы по казахскому обычному праву. С. 42.

показаний искусных биев и мулл[л]ов»¹, но не упоминаются вовсе казахские старшины, составлявшие большинство в Омском комитете². По нашему мнению, избирательность, продемонстрированная Броневским при публикации материалов сборника, отражала поиск социально-политического консенсуса с казахским обществом. Вынужденный полагаться на внутриказахские правовые институты и практики, имперский чиновник Броневский при этом пытался маргинализировать роль казахских «светских» властей (родовой знати), подчеркивая юридический авторитет «профессиональных правоведов» (биев и мулл). Эта же цель – умаление власти местной знати и попытка опереться на знатоков обычного права ради его реформирования по стандартам империи – может объяснить благосклонность к исламу в степи в это время. Так, в 1824 г. Броневским было задумано строительство соборной мечети в Омске³. При открытии окружных приказов в Омской области в каждый должны были назначаться муллы, а в местах расположения органов местного управления планировалось открывать мусульманские учебные заведения и молитвенные дома. Как и в годы правления Екатерины II, поддержка со стороны мусульманских духовных лиц имперской администрации должна была помочь внушить казахам «почтение и уважение» к реформам правительства⁴.

¹ Прямое указание на мулл опровергает предположение о том, что материалы омского сборника не были опубликованы из-за включения в него юридических норм, предусмотренных шариатом (выдвинуто востоковедом, военным губернатором Сыр-Дарьинской области Н.И. Гродековым: *Н.И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт*. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 1–2). Кроме того, как уже отмечалось, местные чиновники имели самые общие и далеко не всегда объективные представления о различиях между адатом и шариатом. Иногда, как в случае с С. Броневским, этим различиям вообще не предавалось какого-либо существенного значения.

² См.: *С.Б. Броневский. О казахах Средней Орды*. С. 104.

³ См.: *И.К. Загидуллин. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь)*. Казань, 2006. С. 207–210.

⁴ См.: Устав о благоустройстве Сибирских киргизов // Архив Санкт-Петербургского Института истории Российской академии наук (Санкт-Петербург, ИИ РАН). Ф. 267. Оп. 1. Д. 23. Л. 376, 394.

Руководствуясь прагматическими соображениями и не обладая компетенцией, позволявшей хотя бы теоретически разграничивать нормы адата и шариата, в первой трети XIX в. российская администрация в Казахской степи демонстрировала полный оппортунизм в отношении разных источников казахского права, как можно видеть на примере случая, о котором вкратце уже шла речь. Так, в 1816–1821 гг. большой популярностью в Младшем жузе пользовался султан Арынгазы, который утвердил суд по шариату и за три года вынес смертный приговор более чем 30 казахам¹. Считая тогдашнего хана Ширгазы неспособным восстановить порядок в Младшем жузе и обеспечить выгоды торговли для Российской империи², оренбургский военный губернатор П.К. Эссен и начальник ОПК Г.П. Веселицкий лоббировали назначение Арынгазы новым ханом и поддерживали его политику назначения шариатского правосудия. Однако эти планы провалились, в 1820 г. Г.П. Веселицкого сместили с должности, и новым начальником ОПК стал В.Ф. Тимковский, поддерживавший Ширгазы³. Итогом провала одной политической интриги стал кардинальный разворот в сфере местного правосудия: Тимковский начал воплощать на практике идеи хана Ширгазы, усиливая ОПК людьми, знающими «нравы и законы киргизов»⁴. Именно этими кадровыми перестановками объясняется определенная реставрация идеи «древнего и патриархального» казахского права, основанного на нормах Жеті-Жарғы, произошедшая в 1820-е гг.⁵

¹ Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). С. 372.

² Там же. С. 346.

³ В.Ф. Тимковский – один из основателей Азиатского департамента МИД, начальник ОПК в 1820–1822-е гг. Он был сторонником гуманизации казахско-русских отношений. Достичь этой цели В.Ф. Тимковский планировал путем собирания «верных известий о подлинном состоянии сего кочевого народа». Фактически МИД проявило интерес к этому делу и направило в июле 1820 г. в Оренбургский край небольшую миссию в составе В.Ф. Тимковского, А.И. Левшина, П.Д. Черкасского и П.А. Корсакова. См. *И.В. Ерофеева*. А.И. Левшин и его труд «Описание киргиз-кайсачьих, или киргиз-казацких орд и степей» // *А.И. Левшин*. Описание киргиз-кайсачьих, или киргиз-казацких орд и степей. Алматы, 1996. С. 549–551.

⁴ Материалы по истории Казахской ССР. С. 348.

⁵ Именно В.Ф. Тимковский был идейным наставником молодого А.И. Левшина, который подготовил наиболее полную для того времени

Отношение имперских властей к казахскому праву в целом и к адату и шариату в частности начинает меняться в 1840-х гг. Этому могло способствовать несколько факторов: расставание с романтической верой в «цивилизующую силу» одной лишь правовой реформы; формирование российского законовещения, начавшего проводить принципиальное различие между обычным и конфессиональным правом; а также распространение представления о религии как ключевом средстве национальной идентификации (и начало экспериментов по русификации Западных окраин через обращение в православие)¹.

Так, спустя два десятилетия после оптимистических планов Сперанского проект кодификации казахского права начали формулировать как рутинную бюрократическую задачу, не имеющую никаких дополнительных политических (а тем более «цивилизационных») целей. К примеру, «Положение об управлении Оренбургскими киргизами» 1844 г. ставило перед ОПК задачу

озаботиться собранием и приведением в порядок киргизских обычаев, имеющих в орде силу закона, дабы составить из оных род особого свода для руководства при производстве и решении тех дел, которые должны разбираться и судиться на основании сих народных обычаев².

Одновременно оформляется негативный по отношению к исламу вектор имперской политики в степи, который перестает быть производной противоборства разных групп интересов и проявляется даже во вполне заурядных с политической точки зрения эпизодах³. К примеру, в 1850 г. ахун Петропавловска Си-

запись «Жеті-Жарғы». Работа А.И. Левшина стала эталоном для многих поколений исследователей казахской культуры и обычного права, а также получила большую популярность среди читающей российской и казахской интеллектуальной публики. (А.И. Левшин. Описание киргиз-кайсачьих, или киргиз-казачьих орд и степей. С. 564–565).

¹ М.Д. Долбилов, Д. Сталюнас. «Обратная уния»: из истории отношений между католицизмом и православием в Российской империи 1840–1873. Вильнюс, 2010.

² Материалы по истории политического строя Казахстана. Т. 1. Алма-Ата, 1960. С. 223.

³ По мнению П. Верта, активизация внимания российских властей к мусульманам позволяет говорить об «открытии» ислама только в се-

радж ад-Дин ибн Сайфулла аль-Кызыльяри был обвинен в самоуправстве. В жалобе старшего султана Кокчетавского приказа Мендея Токтамышева, адресованной Пограничному управлению сибирскими казахами, сообщалось, что ахун осуществлял браки казашек с уже выплаченным калымом. Несмотря на то, что донос был заведомо вызван межличностным конфликтом аль-Кызыльяри с двоюродным братом султана Токтамышева Мустафой Тубейтовым, российские власти предпочли занять сторону султана, как представителя казахской управленческой элиты¹. Чуть позже своим предписанием от 18 октября 1852 г. Оренбургский и самарский генерал-губернатор В.А. Перовский вообще запретил ОМДС вмешиваться в семейно-брачные дела казахов, с формулировкой, что кочевники «ни в каком отношении» не подведомственны этому учреждению². Это заявление Перовского свидетельствует о степени накала антиисламских настроений в администрации, поскольку именно в сфере брачных отношений, казалось бы, шариату не было альтернативы в степи, а российское государство всегда признавало сферой ответственности монотеистических конфессий совершение браков между прихожанами. Просто в середине XIX в. необходимым условием дальнейшей интеграции казахов (или любого другого народа) в имперское общество считалась уже не только унификация в области права, но и культурно-конфессиональная ассимиляция.

редине XIX в. Понятие «мусульманский фанатизм» более широко вошло в политический лексикон Российской империи в 1836 г., но вплоть до движения имама Шамиля на Кавказе и Крымской войны оно не было жестко артикулировано в политическом смысле. (*Paul Werth. At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905. Ithaca and London, 2002. Pp. 180-182.*)

¹ См.: *П. Шаблей. Ахун Сирадж ад-Дин ибн Сайфулла ал-Кызыльяри у казахов Сибирского ведомства: исламская биография в имперском контексте // Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2012. № 1. С. 195.*

² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. «Об управлении духовными делами киргизов-магометан Оренбургской и Астраханской губерний, Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областей (1862-1911)». Л. 60б.

Нужно упомянуть и еще один фактор, игравший все возрастающую роль в выработке подходов к казахскому обычному праву. В середине XIX в. в интеллектуальной среде региональных административных центров происходило формирование полуавтономного экспертного знания. В Оренбурге в разные годы служили востоковеды Я.В. Ханыков, А.И. Макшеев, В.В. Григорьев, В.В. Вельяминов-Зернов, Е.Я. Осмоловский, писатели В.И. Даль, А.Н. Плещеев и др. Некоторые из этих деятелей были привлечены к проектам кодификации казахского обычного права. Отдельные сборники, подготовленные чиновниками ОПК, несмотря на институциональные ограничения, смогли сформировать принципиально новое видение местной правовой культуры, учесть ее синкретизм и тем самым показать условность дифференциации обычного права между адатом и шариатом. Однако в новой идеологической реальности 1840–1850 гг. этот, казалось бы, объективно-научный подход (показавшийся бы местным властям в начале 1820-х очевидным) неожиданно приобрел скандальную политическую окраску. Один из таких текстов, отмечавших влияние норм шариата на судебную систему казахов, которая служащими ОПК определялась как традиционная, был подготовлен в 1846 г. чиновником Азиатского департамента МИД Львом д'Андре (?–1848)¹. Наряду с подробным описанием телесных наказаний, вводимых шариатом, составитель сделал наблюдение о широком использовании в судах биев норм мусульманского права. Отчет Л. д'Андре вызвал бурю: он был назван «вздором», а подготовленный сборник оценен как неудовлетворительный². Больше всего оренбургские власти были возмущены переоценкой роли биев, а особенно указанием на то, что эти судьи нередко основывают свои решения на правилах шариата³. Очевидно, что д'Андре перешел некие институ-

¹ Только в 1948 г. С.В. Юшковым были опубликованы черновые наброски Льва д'Андре: Материалы по казахскому обычному праву. Сборник / под ред. Юшкова. Алма-Ата, 1948. С. 119–158. Чистовик этой записи, над которым составитель сборника продолжал работать в 1846–1848 гг., все еще неизвестен исследователям. См. ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2380.

² С. Фукс. История казахского права. С. 428.

³ Такая переоценка роли биев имела определенные расхождения с представлениями, сформировавшимися еще в конце XVIII – на-

циональные рамки, обусловленные негласным запретом на использование недозволенных с точки зрения общей негативной психологии материалов. Включив в свой текст извлечения из некоторых мусульманских правовых книг и выдержки из Корана, составитель сборника, по сути, проигнорировал инструкции ОПК, предписывавшие чиновникам задачу выявить отношение адата к шариату скорее в ознакомительных, чем практических целях. Однако «атака на шариат» была умело скрыта региональной бюрократией. Нарушение негласной идеологической установки на маргинализацию шариата списали на некомпетентность автора¹. В официальных документах главным недостатком сборника назывался, как правило, эклектичный подбор материалов, не обеспеченных широким сравнительным анализом, противоречивый и непоследовательный в структурном и концептуальном отношении².

Несмотря на признание провала работы Л. д'Андре, оренбургская администрация продолжала прилагать усилия для кодификации казахского обычного права. Один из новых проектов

чале XIX вв. Бий воспринимался как неотъемлемая часть казахского быта, который для внешних наблюдателей жестко детерминировался географической средой, стихийностью социальных отношений и др. С этой точки зрения, Я.П. Гавердовскому показалось, что «достоинство биев» «иногда... как будто бы шутя передается... говорунам» (Я.П. Гавердовский. Обозрение Киргиз-кайсацкой степи или описание страны и народа киргиз-кайсацкого. С. 430–431). Об интерпретации термина «бий» в русских источниках XVIII в. см.: М.П. Вяткин. Султаны и бии // Древний мир права казахов: Материалы, документы и исследование в 10 тт. Алматы, 2003. Т. 2. С. 173–176.

¹ По словам председателя ОПК В.В. Григорьева, отклонявшиеся от инструкций чиновники действовали не преднамеренно, а просто «не понимая своей задачи, думали, что чем более дополнят они бедное степное законодательство магометанскими вставками, тем лучше исполнят свое поручение». Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 55об.

² Там же. С. 429–430. Отмеченную непоследовательность и противоречивость материалов Л. д'Андре, пожалуй, вряд ли следует искать в его симпатиях или антипатиях по отношению к адату или шариату. Настаивая на максимальном сохранении смысла оригинальных текстов, полученных от казахов, чиновник был против любой редакции собранных материалов (Материалы по истории политического строя Казахстана. С. 248–249).

был осуществлен в 1849–53 гг. Е.Я. Осмоловским (1820–1862) – профессиональным востоковедом, служащим ОПК, начальником сырдарьинских казахов. Характерной чертой сборника Е.Я. Осмоловского стало внимание к локальным вариациям степного права и конкретным историческим условиям. Широкое использование текстов ханафитской правовой школы, опора на свидетельства биев и мулл, знакомых с фикхом¹, помогли ему переосмыслить степень распространения исламских правовых знаний среди казахов, преодолев ограниченность прежних сборников. Текст Осмоловского отличало стремление отказаться от схематического обобщения разных случаев и желание реконструировать разнообразие контексты местной правовой культуры. Появившись в условиях политизации исламского фактора и споров по поводу институциональных разграничений, сборник, подготовленный Е.Я. Осмоловским, так и не был опубликован, став жертвой борьбы оренбургских чиновников с так называемым исламизмом в Казахской степи². В следующей части статьи мы подробно проанализируем работу Осмоловского, которая явилась новым шагом в изучении казахского права и отразила опередившую свое время идею о том, что местные адаты были, фактически, неотъемлемой частью обширной исламской правовой культуры.

Е.Я. Осмоловский и его «Сборник киргизских обычаев, имеющих в Орде силу закона»

Ефим Яковлевич (Иосиф Иоакимович) Осмоловский родился 9 сентября 1820 г. в католической шляхетской семье в Суражском уезде Витебской губернии. В сентябре 1840 г. он поступил на восточный разряд Казанского университета³. Подготовка

¹ *Фикх* (араб. «знание, глубокое понимание») – в более широком значении синоним мусульманского права.

² Запись обычного права Е.Я. Осмоловского прежде не публиковалась и готовится авторами настоящей статьи к изданию.

³ *А.И. Михайловский*. Преподаватели, учившиеся и служившие в Императорском Казанском университете (1804–1904 гг.). Материалы для истории университета. Часть 1. Казань, 1901. С. 256.

востоковеда включала не только изучение языков, основ религии и быта азиатских обществ, но и знание их региональных особенностей. Студенты должны были вырабатывать профессиональную тактику «сближения» с местным населением («вести себя сколь возможно скромнее, осмотрительнее и вежливее»), изучать и копировать исторические и культурные реликвии¹. Чтобы представить себе уровень профессиональной подготовки выпускника восточного факультета, мы должны отметить, что с 1840 г. от студентов, окончивших курс, требовалось предоставлять сочинения, включавшие извлечения из печатных и рукописных произведений на «восточных языках». При этом содержание материала должно было рассматриваться в историческом, географическом, литературном и историко-филологическом контекстах².

После окончания университета в мае 1844 г. Е.Я. Осмоловский был направлен на службу в качестве переводчика при Азиатском департаменте МИД в Санкт-Петербурге³. Столичные библиотеки и архивы предоставляли прекрасные возможности для научных изысканий. В 1846 г. в газете «Северная пчела» Осмоловский опубликовал статью «Исследование о месте Сарая, столицы Кипчака или Золотой Орды»⁴. Пытаясь вычислить местоположение города Сарая, автор привлек источники на арабском и персидском языках, использовал современные исследования на немецком и французском, опирался на данные русских летописей, изучал мнения российских историков.

В марте 1848 г. Е.Я. Осмоловский был командирован МИД в ОПК для временных занятий «по драгоманской части»: в Оренбурге ему пришлось не только заниматься переводами при ОПК,

¹ Е.А. Вишленкова, Р.Х. Галиуллина, К.А. Ильина. Русские профессора: университетская корпоративность или профессиональная солидарность. Москва, 2012. С. 172.

² К.Ф. Фойгт. Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков при Казанском университете // Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП). 1843. Ч. 39. С. 69.

³ ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 7611. «Формулярный список о службе старшего чиновника МИД Осмоловского» 1860. Л. 2.

⁴ Е.Я. Осмоловский. Исследование о месте Сарая, столицы Кипчака или Золотой Орды // Северная Пчела. 1846. № 80–81.

но и исполнять обязанности чиновника особых поручений, что позволяло совершать частые поездки по регионам, населенным казахами¹. В 1848–1849 гг. служебные обязанности не отнимали у Осмоловского слишком много времени, и он находил возможности для организации научного досуга в Оренбурге². Он освоил казахский и чагатайский языки в дополнение к изучавшимся им ранее турецкому, арабскому, персидскому, татарскому и китайскому языкам³. Позже начальник ОПК В.В. Григорьев высоко оценивал способности своего подчиненного, проявленные при исполнении некоторых поручений администрации в Казахской степи, отмечая, что Осмоловский знал «основательно язык киргизов»⁴. В эти годы на Е.Я. Осмоловского была

¹ ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 7611. Л. 7об.

² Знавший Осмоловского А.И. Макшеев писал, что Е.Я. Осмоловский в 1848–1849 гг. находился в Оренбурге без определенных занятий и поэтому много времени уделял научным изысканиям (*А.И. Макшеев. Путешествия по Киргизским степям и Туркестанскому краю. Санкт-Петербург, 1896. С. 246*). Это свидетельство не означает, что Осмоловский не был загружен службой: известно, что с 27 сентября 1848 г. по 9 января 1849 г. он был командирован в Западную часть Зауральской орды, а с 9 июля по 22 декабря 1849 г. находился в Восточной части Зауральской орды также по служебному поручению. (ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 7611. Л. 7об.).

³ РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 66. Л. 64об; *О.М. Хлобустов. Госбезопасность России от Александра I до Путина. <http://www.rummuseum.ru/portal/node/2537>*.

⁴ Похвала В.В. Григорьева много значит, так как в целом он был склонен к критике интеллектуального уровня чиновников ОПК. Так, после своего вступления на службу он заявил, что в областном правлении лишь только Н.Ф. Костромитинов и А.А. Бобровников соответствуют уровню «первоклассных ориенталистов». Тем более примечательно, что Григорьев мог опираться на мнение Осмоловского в важных политических вопросах. Например, в 1862 г. начальник ОПК поддержал сомнения Е.Я. Осмоловского по поводу колонизации русскими земледельцами берегов Сыр-Дарьи. На основе записки своего подчиненного В.В. Григорьев написал письмо к оренбургскому и самарскому генерал-губернатору А.П. Безаку, в котором заявил, что эта мера не только не будет способствовать развитию «хлебопашества» среди переселенцев, но и затруднит его у казахов. См. *Н.И. Веселовский. Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам. 1816–1881. Санкт-Петербург, 1887. С. 18, 23, 33–34.*

возложена обязанность подготовить сборник правительственных постановлений и законов по Зауральской орде с момента присоединения к Российской империи и по настоящее время, который он успел довести только до 1775 г.¹ Помимо ученых и бюрократических занятий, ему приходилось принимать участие и в практическом политическом урегулировании. Так, завершая свою исследовательскую поездку по казахским аулам вблизи Сырдарьинской линии, он 12 августа 1852 г. присоединился к генерал-лейтенанту И.Ф. Бларамбергу, отправленному в глубь Казахской степи для рекогносцировки местности². Фактически это был военно-разведывательный поход, во время которого генерал Бларамберг с ходу попытался овладеть кокандской крепостью Ак-Мечеть. Штурм не удался, и для ведения переговоров понадобились услуги Е.Я. Осмоловского³. Отмечая его заслуги в этом деле, оренбургский и самарский генерал-губернатор В.А. Перовский в рапорте на имя военного министра писал, что без помощи «этого отличного чиновника» И.Ф. Бларамберг испытал бы большие трудности при взаимодействии с кокандцами и казахами⁴.

В 1849 г. ОПК возложила на Е.Я. Осмоловского новую обязанность. Он должен был дополнить, исправить и в целом привести в надлежащий вид материалы по казахскому обычному праву. Эта работа заняла у него несколько лет. В 1849–1851 гг. Осмоловский совершил несколько поездок в Казахскую степь: побывал в Восточной, Средней и Западной частях Зауральской орды, а также посетил Букеевскую орду. Итогом проделанной работы стал «Сборник киргизских обычаев, имеющих в орде силу закона». ОПК при первом знакомстве с текстом дала ему положительную оценку, признав собранные сведения достаточно полными и удовлетворительными. Примечательно, что одновременно со сбором и изучением казахского обычного права Е.Я. Осмоловский выполнял ряд дополнительных поручений

¹ РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 66. «Отчет генерал-адъютанта Перовского по управлению Оренбургским краем за 1853–1854 гг.» Л. 65.

² ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 7611. Л. 6.

³ И.Ф. Бларамберг. Воспоминания. Москва, 1978. С. 245–246.

⁴ ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 7611. Л. 9 об.

оренбургской администрации: составлял списки влиятельных и почетных казахов Восточной части Зауральской орды, участвовал в судебных разбирательствах¹. Такая разносторонняя деятельность, с одной стороны, позволяла ему окунуться в изучение норм и практик казахской повседневности с их последующей интерпретацией на основе сравнительного анализа, выявления контекстуальных различий, идентификации понятийного аппарата и, в конечном итоге, перевода на русский язык. С другой стороны, непосредственная вовлеченность востоковеда в реализацию правительственных политических задач в некоторой степени компрометировала объективность академической работы.

Прежде чем отправиться выполнять свое задание, Е.Я. Осмоловский, так же как и его предшественник Л. д'Андре, получил от ОПК инструкции. Ему предписывалось тщательно изучить сборник казахского обычного права, составленный султаном-правителем Восточной части Зауральской орды А. Джантюриным в 1848 г.², сравнить его со сборником д'Андре, определить, в чем их сходство и недостатки, после чего дополнить собранные материалы новыми сведениями, привести их в систему и убрать лишнее. В задачи экспедиции входило также и выяснение «отношения адата к Корану и Сунне»³.

В отличие от Л. д'Андре, который провел в Казахской степи два с половиной месяца (с 13 июля по 21 сентября 1846 г.) и уже 3 ноября 1846 г. представил в ОПК свой свод обычного права⁴, Е.Я. Осмоловский потратил на эту работу несколько лет. В 1849–1850 гг. он совершил поездки к казахам Зауральской и Букеевской орды, затем работал над сверкой и систематизацией материалов⁵. В 1852 г. Осмоловскому представилась возмож-

¹ История Казахстана в русских источниках XIX – начала XX в. / Сост. И.В. Ерофеева, Б.Т. Жанаев. Т. 6. Часть 2. Алматы, 2006. С. 144–145.

² ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2382. Л. 79 об.

³ Там же. Л. 71, 78-79 об.

⁴ Материалы по казахскому обычному праву / под ред. С.В. Юшкова. С. 119.

⁵ Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 224. Оп. 1. Д. 6. Л. 188 об.

ность отправиться в глубь Казахской степи к границам среднеазиатских ханств. Его не оставляла мысль дополнить новыми данными материалы, собранные в 1849–1850 гг.¹, но участие в походе на Ак-Мечеть в 1853 г. и последующее служебное назначение далеко за пределами Оренбурга помешали реализации этих планов. Подготовка к публикации сборника легла на плечи других оренбургских чиновников. Первоначально в основу сборника должны были лечь материалы, собранные в ходе первой поездки в Восточную часть Зауральской орды (с 9 июля по 22 декабря 1849 г.). Однако Осмоловский отказался от этой мысли, решив сопоставить разные региональные варианты адата. Ровно через год, в период с июля по ноябрь 1850 г., состоялась его вторая командировка – в Среднюю и Западную части Зауральской орды, а также в Букеевскую орду². Обращая внимание на региональные особенности казахского обычного права, чиновник-востоковед обнаруживал проблематичность искусственных обобщений казахских правовых норм и контекстуальную природу адата. Он подчеркивал, что казахское обычное право прошло сложный период трансформации под воздействием внутренних и внешних факторов, которые изменили самобытность народа, в том числе – его правовые представления³. С точки зрения организации исследования, Е.Я. Осмоловский пытался избежать ошибок предшественников и длительность своей работы связывал, в том числе, с необходимостью привлечения новых информаторов, «...чтобы не подвергнуться в описа-

¹ Однако результаты этой работы нами не были обнаружены. В основу данной публикации легли материалы 1849–1850 гг., которые были собраны Е.Я. Осмоловским на территории Зауральской орды и Букеевского ханства. Возможно, существовала отдельная черновая запись наблюдений за обычаями присырдарьинских казахов. Если так, то ее судьба нам неизвестна.

² Хотя название источника («Сборник киргизских (казахских) обычаев, имеющих в орде силу закона») ничего не говорит нам о так называемой региональной специфике, примечания, составленные Е.Я. Осмоловским со слов казахских биев, постоянно отсылают нас к тем или иным особенностям адата в различных частях Казахской степи.

³ ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2382. Л. 111об.

нии обычаев односторонности»¹. Одновременно его беспокоила проблема возможных искажений в ходе кодификации и систематизации норм казахского права европейски образованным колониальным чиновником, поэтому он считал необходимым предварительное тестирование готовившихся материалов на их «целевой аудитории». Так, завершив исследование в Восточной части Зауральской орды, по пути в Оренбург Осмоловский сделал вынужденную остановку. Узнав о собрании биев и почетных казахов в Михайловском укреплении, он посчитал нужным прочитывать свой сборник публично и спросить, «...не находят ли они какого-либо недостатка в нем, или чего-нибудь противного киргизскому быту»². Задолго до разработки научных методов антропологического исследования Осмоловский использовал предоставлявшиеся ему по службе возможности для сбора необходимой информации путем личного участия в изучаемых им практиках. После наблюдения за тем, как бий Балгоджа Джангурчин умело заключил *салават* (мировая сделка) между казахами Оренбургского и Сибирского ведомств, Осмоловский уже не сомневался в ценности предоставленных им сведений, отмечая, вместе с этим, что Джангурчин – один «из первейших и умнейших биев во всей Восточной части орды»³.

Вернувшись в Оренбург в ноябре 1850 г., востоковед сразу же приступил к подготовке сборника, редакция которого сохранилась под названием «Киргизские обычаи, имеющие в Орде силу закона»⁴. Закончена эта работа была 21 декабря 1851 г.

¹ ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2382. Л. 104. Об ответственности, с которой Е.Я. Осмоловский подходил к выполнению задания, говорит его стремление добиться более объективного результата, чем результаты его предшественников. Так, в рапорте от 12 октября 1849 г. отмечено, что требуется дополнительное время на поездки в Казахскую степь, так как открылось «множество предметов, о которых не упоминается в сборниках» (Л. д'Андре и А. Джантюрина. – П.Ш., Р.С.), а «...предметы, изложенные в сборниках, требуют значительного дополнения, а в некоторых частях и исправления» (Там же. Л. 103об.).

² Там же. Л. 107.

³ Е.Я. Осмоловский. Ведомость. С. 148.

⁴ РГИА. Ф. 853. Оп. 2. Д. 65. «Опись бумаг и бумаги, направленные туркестанскому губернатору Черняеву» 1851–1862.

В содержательном отношении текст был разделен составителем на две части – основную и приложение. Структура первого раздела сборника не отличается значительной оригинальностью и имеет аналогии с другими записями обычного права, подготовленными не только в Казахской степи, но и на Северном Кавказе¹. В первой главе дается характеристика социальных групп, населявших Казахскую степь, – с этой информацией начинались многие сборники обычного права². Вторая и третья главы дают представление о нормах семейного и имущественного права, фиксируя различия между отдельными частями Зауральской и Букеевской орды. Комментарии, составленные к сборнику, свидетельствуют о попытке востоковеда избежать искусственной однозначности при фиксации норм местного права, отображая разные случаи правовой практики – использование и адата, и шариата. Главы пятая, шестая и седьмая содержат сведения о судопроизводстве, преступлениях и наказаниях у казахов³. При этом, в отличие от ранних сборников, составитель, по всей видимости, не пытается создать судебник для практического применения, который включал бы правовые нормы, отредактированные в соответствии с российскими представлениями о «цивилизированности» и необходимости гуманизации обычного права (задача, поставленная еще М.М. Сперанским). Существенное смещение материала – включающего ссылки и на наказания по шариату, и на уже вышедшие из обращения нормы права – позволяет рассматривать сборник Осмоловского скорее в качестве этнографического пособия, ориентированного на максимальное устранение пробелов в области местного права⁴.

¹ Типовой характер многих сборников обычного права в пределах разных регионов Российской империи очевиден. См. на примере Северного Кавказа: *М. Кемпер*. Арабоязычная этнография адата по русскому заказу? // Дагестанские святыни. Кн. 3 / сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. Махачкала, 2013. С. 176-177.

² См.: *М. Кемпер*. Арабоязычная этнография адата. С. 176.

³ РГИА. Ф. 853. Оп. 2. Д. 65.

⁴ Как сборник обычного права становится этнографическим текстом, см. на примере Северного Кавказа: *М. Кемпер*. Арабоязычная этнография адата. С. 175–190.

Вторая часть работы Е.Я. Осмоловского является самой оригинальной. Озаглавленная «Особые замечания на сборник киргизских обычаев», она включила попытки составителя определить соотношение адата и шариата. Снабжая этот раздел различными комментариями из мусульманской правовой литературы, составитель явно не сомневался в том, что местная правовая культура включает широкое употребление норм как адата, так и шариата¹.

Какова была судьба проделанной Осмоловским работы? Сначала материалы поступили на рассмотрение в ОПК, которая признала сборник «полным и удовлетворительным»². В это время председателем ОПК был М.В. Ладыженский, о котором отзывались как о гуманном начальнике «не по тогдашнему времени». Выдающийся топограф, в прошлом преподаватель военной истории и стратегии в военной академии, он пригласил в комиссию многих прогрессивно думающих образованных людей, например, друга Т. Шевченко А. Венгржиковского³. Однако ни на следующий год, ни после сборник Осмоловского опубликован не был. В апреле 1853 г. В.А. Перовский, игравший активную роль в судьбе этого сборника, отмечал, что «дело это остается в [Оренбургской пограничной] комиссии без движения»⁴. Этому способствовал ряд обстоятельств. Во-первых, сам Е.Я. Осмоловский в 1852 г. поставил перед собой цель ознакомиться с обычаями казахов, кочевавших вблизи границ среднеазиатских ханств. Поэтому он решил в 1853 г. произвести еще одну сверку материалов. Во-вторых, вмешались соображения бюрократического характера. Начальник ОПК М.В. Ладыженский всецело поддерживал идею кодификации адата и даже предлагал составить для казахов на основе сборника Е.Я. Осмоловского особый отдел судебных законов Российской империи. Такое повышение статуса текста в имперской иерархии только осложнило его перспективы. В этот период разрабатывался новый проект Положения об управлении оренбургскими казаками, поэто-

¹ РГИА. Ф. 853. Оп. 2. Д. 65. Л. 70–120.

² ЦГА РК. Ф. 4. Оп.1. Д. 2382. Л. 205об.

³ История Оренбуржья. <http://kraeved.opck.org/biblioteka/index.php>.

⁴ ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Л. 48.

му возник вопрос: следует ли готовить издание норм казахского обычного права в соответствии с прежним Положением 1844 г. или ждать утверждения нового Положения? Министерство иностранных дел, руководствуясь идеями вице-директора Азиатского департамента Н.И. Любимова, в 1851 г. рекомендовало ускорить публикацию сборника, считая, что «систематическое расположение» статей «не составляет важного вопроса, а главное, чтобы не было в них каких-либо упущений и неточностей»¹. Генерал-губернатор края В.А. Перовский отчасти разделял эту точку зрения и предлагал издать сборник, не дожидаясь утверждения проекта нового Положения об управлении оренбургскими казахами. По его мнению, «соединение сверх того свода обычаев с самим положением отдалило бы утверждение последнего на неопределенное время»².

Осенью 1853 г. сборник вернули из канцелярии оренбургского и самарского генерал-губернатора в ОПК с просьбой ускорить его рассмотрение. Почти сразу же, 13 сентября, ОПК приняла решение создать особую комиссию из числа двух оренбургских чиновников, трех представителей Зауральской орды и одного казачьего офицера. Присутствие самих казахов считалось необходимым для объяснения при составлении свода законов различных «недоразумений и неточностей», а также дополнения пропущенных вопросов³. Комиссии предстояло еще раз внимательно изучить собранные материалы и после внесения необходимых уточнений и исправлений подготовить окончательный вариант сборника.

Следует заметить, что Е.Я. Осмоловский уже не принимал участия в этой работе, так как после похода на Ак-Мечеть был оставлен для прохождения дальнейшей службы на Сыр-дарьинской военно-укрепленной линии⁴. Его место эксперта

¹ Материалы по истории политического строя Казахстана. С. 252–253.

² ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 48.

³ Там же. Л. 50об.

⁴ С 1853 по 1862 гг. Е.Я. Осмоловский исполнял обязанности начальника Сыр-Дарьинских казахов. В 1862 г. он умер от апоплексического удара в форте Кармакчи. (ЦГА РК. Ф. 383. Оп. 1. Д. 88. Л. 3; Д. 106. Л. 4, 32об.).

в комиссии занял известный востоковед В.В. Вельяминов-Зернов, который был командирован в ОПК в 1851 г. Как знаток восточных языков (в частности, казахского и арабского) и текстолог, он должен был проверить качество перевода на русский язык двух сборников по мусульманскому праву, хранившихся в ОПК¹, а также внимательно изучить содержание материалов, представленных Е.Я. Осмоловским². Имеющиеся в нашем распоряжении документы не позволяют судить о занятой Вельяминовым-Зерновым позиции. Во всяком случае, комиссия так и не пришла к определенному решению, поэтому результаты ее работы были признаны неудовлетворительными³. Сам же В.В. Вельяминов-Зернов в 1856 г. покинул Оренбург⁴. Судьбу сборника фактически решило назначение в 1854 г. новым главой ОПК другого известного востоковеда В.В. Григорьева (1816–1881), который в своей деятельности руководствовался своеобразной идеологической доктриной, близкой славянофильству. Он не был противником кодификации казахского обычного права – более того, считал, что необходимо вернуть казахам судопроизводство в полном объеме, и именно на основании адата. Приступив к обязанностям председателя ОПК, Григорьев констатировал, что это учреждение не справляется с потоком дел и не имеет достаточных ресурсов для проведения следствия в Казахской степи. Поэтому он поддержал мнение нового оренбургского и самарского генерал-губернатора А.А. Катенина относительно предоставления следствия и разбора всех тяжб казахов, включая и уголовные, биям⁵. Выступая за усиление роли суда биев, В.В. Григорьев пытался обосновать идею несостоятельности преждевременного вмешательства российской

¹ Мы можем только предполагать, что эти две книги по шариату легли в основу особых замечаний на обычное право казахов, включенных в состав сборника. Вероятно, русский перевод и подбор материалов осуществил сам Е.Я. Осмоловский.

² ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 50, 52.

³ ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 51.

⁴ См.: *Г.Ф. Благова*. История тюркологии в России (вторая половина XIX – начало XX в.): в 2 ч. Москва, 2012. С. 134.

⁵ *Н.И. Веселовский*. Василий Васильевич Григорьев. Приложение. С. 37, 40.

администрации в казахское обычное право¹. В частности, он выступал против основанного на имперских законах введения института опеки в Степи, полагая, что это «учреждение противоречит основным понятиям Киргизов о родовой собственности». Исподволь развивая «гражданственность» среди кочевого населения, необходимо было подготовить почву для принятия казахами имперских правовых и культурных норм как ставших уже «естественными» для них:

С развитием гражданственности между киргизами под попечительным русским управлением заменять и дополнять мало-помалу грубые их обычаи постановлениями русского законодательства².

...когда бы Киргизы, наслышавшись об опеке от русских, сами пожелали введения этого учреждения, то тогда, разумеется, Областное правление не в праве отказать от вмешательства в устройство этого дела³.

Сочетая идею цивилизационной миссии Российской империи и веру в «естественную предрасположенность» каждого народа к определенным культурно-правовым формам, Григорьев воспринимал дуальную основу казахского обычного права (адат и шариат) крайне политизированно. Рассчитывая на то, что хорошим примером и заботливым обращением с «добрыми дикарями» имперские власти помогут казахам перейти на более высокую эволюционную ступень, он надеялся, что в ходе этой социальной эволюции казахи «естественно» усвоят российскую культуру – язык, религию и право, оставив в прошлом как архаическое наследие не только адаты, но и свое культурное своеобразие⁴. С этой точки зрения ислам воспринимался как главное

¹ Там же. С. 56.

² ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 54.

³ См.: Н.И. Веселовский. Василий Васильевич Григорьев. Приложение. С. 56.

⁴ ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 55. В этой связи кажется не слишком убедительным тезис Н. Найта о том, что академическая щепетильность и симпатии В.В. Григорьева к казахскому обществу лишали его позицию явного ориенталистского характера (в саидовском смысле), а цивилизационную миссию России делали менее насильственной по сути

препятствие, нарушающее связь казахов со своими «подлинными» обычаями и мешающее цивилизаторской миссии России. Поэтому Григорьев готов был всячески оберегать кочевников от мулл и «всех среднеазиатцев», которые, по его словам, «портят и сбивают с толку наших киргизов», усвоивших только поверхностно основы ислама¹. Эти взгляды предопределили судьбу сборника Е.Я. Осмоловского, отражавшего высокую степень синкретизма адата и шариата в казахском обычном праве.

В 1857 г. В.В. Григорьеву было поручено довести до конца работу специальной комиссии, изучавшей материалы Е.Я. Осмоловского. Рассмотрев содержание сборника, Григорьев не только выступил против его публикации, но и раскритиковал работу людей, приложивших усилия к проверке материалов. Считая, что сборник противоречил текущим правительственным задачам², так как отражал не «исконно-киргизские обычаи», а положения «магометанского шариата»³, Григорьев

(Nathaniel Knight. Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russia Orientalism in the Service of Empire // Slavic Review. 2000. Vol. 59. No 1. P. 81). Мы видим, что Григорьев не только предрешал за казахов их будущее, но и определял, что является «естественным» для них, а что привнесеным извне и враждебным их «подлинным» интересам.

¹ См.: М.А. Батунский. Россия и ислам. С. 275–280.

² По его мнению, вводя в действие Положение об управлении Оренбургскими казаками 1844 г., правительство преследовало иную цель, отличную от той, которую видели оренбургские чиновники. Первая задача, согласно В.В. Григорьеву, была только познавательной: «познакомиться ближе с собственно-киргизским кочевым бытом и вытекающими из него гражданскими отношениями народа»; вторая, надзорная – «оставляя киргизов при их суде по своим обычаям, иметь возможность контролировать действия киргизских судей, видеть – решают ли судьи тот или другой случай в соответствии с народными обычаями, или по своему личному произволу»; и, наконец, третья, предписывающая – «с развитием гражданственности между киргизами под попечительным русским управлением заменять и дополнять мало-помалу грубые их обычаи постановлениями русского законодательства». (ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 54об.).

³ Именно вторая часть сборника («Особые замечания на киргизские обычаи»), преследующая цель определить влияние шариата на казахский адат, содержала 79 комментариев по фикху, что и вызвало наибольшее недовольство В.В. Григорьева.

настаивал на фундаментальности разграничения адата и шариата¹. Он еще раз напоминал правительству, что публикация сборника может явиться шагом «к утверждению магометанства в степи»² и препятствовать «улучшению со временем общественного и нравственного быта киргизов»³. Все же Григорьев не оставлял надежды подогнать материалы сборника под «правильную» концептуальную схему и ставил в известность оренбургского и самарского генерал-губернатора А.А. Катенина о своем желании лично заняться этим вопросом. Однако за успех дела он не был готов ручаться, отмечая, что «*очищение* (курсив наш. – П.Ш., P.S.) составленного комиссией труда от магометанского элемента, которым он пропитан, требует и значительного времени, и нескольких поездок в степь»⁴. Времени для нового масштабного проекта у него так и не нашлось. Из письма нового оренбургского и самарского генерал-губернатора А.П. Безака следует, что В.В. Григорьев в 1861 г. все еще не приступил к работе над сборником⁵. Как известно, уже на следующий год он оставил Оренбург для продолжения академической карьеры в Санкт-Петербурге⁶. Не сумев отредактировать сборник

¹ См. подробнее об этом: М.А. Батунский. Россия и ислам. С. 227.

² Этот троп получает широкое распространение в политическом дискурсе империи во второй половине XIX в., проникая во многие научные работы и общественные выступления. Так, например, исследователь оренбургской епархии Н.М. Чернавский рассматривал в начале XX в. образование ОмДС как меру, с помощью которой власти, сами того не осознавая, способствовали усилению ислама среди казахов. См.: Н.М. Чернавский. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. 10. Оренбург, 1901–1902. С. 8–9. См. также: М.А. Миропиев. О положении русских инородцев. Санкт-Петербург, 1901; Е.Н. Воронец. Нужны ли для России муфтии? Москва, 1891; М.А. Машанов. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам. Доклад профессора Казанской Духовной Академии М. Машанова миссионерскому съезду 1910. Казань, 1910.

³ ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5716. Л. 55.

⁴ Там же. Л. 55об.

⁵ Там же. Л. 56об.

⁶ Н.И. Веселовский. Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам. С. 225.

Осмоловского в желательном идеологическом ключе, Григорьев не пожелал выпустить его из-под своего контроля. Вероятно, опасаясь, что в его отсутствие новая администрация в Оренбурге может реанимировать идею публикации сборника, В.В. Григорьев захватил его в Санкт-Петербург вместе с другими бумагами и хранил вдали от посторонних глаз. Этот беспрецедентный для государственного служащего шаг – изъятие из делопроизводства официального документа (подготовленного по поручению ОПК сборника права, обсуждавшегося разными административными инстанциями) и сокрытие его – объясняется особым значением, которое Григорьев придавал этому документу, считая, что он может причинить «в неумелых руках» вред России. Титульный лист, предваряющий рукопись обнаруженного нами сборника, содержит приписку:

Василий Васильевич всячески оберегал эту рукопись и придавал ей видное значение, но в то же время, заботясь о благе России, держал ее под спудом в виду неоднократности уже случаев, когда наши чиновники-администраторы, не поняв дела, вводили разные антипатриотические меры¹.

Серьезность отношения Григорьева к сборнику Осмоловского объясняет, почему не были обнаружены какие-либо копии или черновые записи сборника в архивах оренбургской администрации. Вероятно, они были уничтожены или вывезены самим В.В. Григорьевым. Такой шаг сделал богатое наследие Е.Я. Осмоловского недоступным не только для его современников, но и для потомков-коллег. Например, А.И. Макшеев в конце XIX в. в своих воспоминаниях об Е.Я. Осмоловском сообщал, что «этот замечательный труд остается до сих пор погребенным в архивах»². Известный исследователь казахского обычного права Н.И. Гродеков в 1889 г. в предисловии к своей известной книге с сожалением писал, что «труд его (Е.Я. Осмоловского. – П.Ш., P.S.) не был издан и таким образом погиб для дела»³. Спра-

¹ РГИА. Ф. 853. Оп. 2. Д. 65. Л. 1.

² А.И. Макшеев. Путешествия по Киргизским степям и Туркестанскому краю. С. 246-247.

³ Н.И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. С. 7.

ведливости ради надо признать, что идеологические соображения В.В. Григорьева были не единственным фактором, определившим судьбу сборника Осмоловского. Осознание к 1840-м гг. принципиального различия между адатом и шариатом (пусть и существующее главным образом лишь в теории) было использовано разными группами внутри имперской администрации и разными социальными элементами в степи в ходе многочисленных конфликтов интересов. Этим конфликтам придавался вид принципиальных разногласий, и «правильность» решения вопроса о соотношении адата и шариата зачастую решалась тем, какая сторона конфликта брала верх в аппаратной или политической интриге.

Так, именно в 1840–50-х гг. возникли серьезные противоречия между имперской администрацией в Санкт-Петербурге и в Оренбурге. Министерство иностранных дел пыталось ускорить кодификацию казахского обычного права как основу для новых проектов по реформированию административной и судебной системы (с этой целью в Оренбург в 1846 и 1848 гг. и были направлены чиновники Азиатского департамента МИД Л. д'Андре и Е.Я. Осмоловский). Однако местные чиновники опасались, что кодификация обычного права казахов сделает их заложниками «Положения об управлении оренбургскими киргизами» 1844 г., параграф 60 которого, между прочим, гласил, что

киргизы, если пожелают, могут между собой разбираться словесным мировым судом при Пограничной комиссии; в противном случае комиссия разбирает оные, применяясь к киргизским обычаям и с возможным упрощением законодательства...¹

На деле ОПК не имела контроля над бийскими судами и ресурсов для выполнения возложенных на нее судебных

¹ Материалы по истории политического строя Казахстана. С. 222; О.И. Брусина. Обычное право кочевого населения Туркестана в системе российского управления // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5. Москва, 2006. С. 228–229. А также см. критическое обсуждение статьи О.И. Брусиной: Paolo Sartori. “Murder in Manghishlaq”: Notes on an Instance of Application of Qazaq Customary Law in Khiva (1895) // Der Islam. 2012. Vol. 88. No. 2. Pp. 217–257.

функций. Оренбургские чиновники крайне критически отнеслись к Положению 1844 г. Единственной возможностью проигнорировать требование процитированного параграфа было сослаться на отсутствие судебного и вообще знания казахского обычного права; публикация сборника Осмоловского лишила бы сотрудников ОПК этого аргумента. Поэтому он и передавался из одной инстанции в другую, каждая из которых не решалась взять на себя ответственность для вынесения окончательного решения. По ходу дела ссылки на шариат и его негативное влияние стали удобным «научным» аргументом, с помощью которого оправдывались откровенно политические меры: исключение казахов из ведомства ОмДС, запрет башкирским муллам проживать в Степи и др.

Представители казахской элиты, со своей стороны, также использовали противопоставление адата и шариата для лоббирования своих целей на понятном имперской администрации языке. В середине 1850-х гг. чингизид Чокан Валиханов, в то время адъютант западносибирского генерал-губернатора Г.Х. Гасфорта, доказывал необходимость изъятия казахов из-под юрисдикции ОмДС, потому что «мусульманские законы никогда не были приняты киргизами и были введены в степь путем правительственной инициативы»¹. Это требование подразумевало повышение авторитета представителей родовой знати, пошатнувшегося после присоединения к Российской империи, – по крайней мере, за счет консолидации судебных функций. С точки зрения имперской администрации это мнение представляло позицию «казахского народа», и его поддержали, когда сочли возможным отказаться от дисциплинирующей функции ислама.

Наконец, в середине 1850-х гг. произошли системные изменения в политических расчетах, обусловившие дальнейший отказ от планов кодификации и дополнений судебных уставов империи. В значительной степени это было обусловлено реакцией властей на протестные движения под лозунгами

¹ Ч.Ч. Валиханов. Записка о судебной реформе // Ч.Ч. Валиханов. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4. Алма-Ата, 1985. С. 99; Он же. О мусульманстве в степи // Ч.Ч. Валиханов. Избранные произведения: серия: Библиотека казахской этнографии. Т. 1. Астана, 2007. С. 115–116.

ислама: имама Шамиля на Кавказе, Кенесары Касымова в 1830–1840-е гг., Есета Котибарова и Жанхожи Нурмухамедова в 1840–1850-е гг.¹ Январское восстание 1863 г. в Западном крае усилило в правительстве боязнь сепаратизма, а вместе с тем и опасения, что придание местному праву официального статуса в законодательстве повлечет за собой раскол империи².

Таким образом, при всем его научном новаторстве сборник Е.Я. Осмоловского оказался в противоречии с главными политическими тенденциями момента, а также с догмой юриспруденции об автономности адата и шариата. Сегодня же его попытка осмыслить казахское обычное право на языке современного рационального знания, открывающая новое будущее старому обычаю, представляет особый интерес.

Во-первых, Е.Я. Осмоловский обратил внимание на то, что казахское обычное право невозможно описать в обобщающих терминах «традиции», как «присущее всем казахам» и т.п. Отказавшись от идеи взять материалы своей первой поездки в Восточную часть Зауральской орды за основу для составления сборника, он сознательно «...удержался от сделания общего взгляда на киргизские обычаи и от определения отношения их к Алкорану и вообще шариату»³. В результате появился расширенный вариант текста, включивший замечания, сделанные на материалах Западной и Средней частей Зауральской и Внутренней орды, а также специальный раздел по отношению шариата к адату.

Во-вторых, Осмоловский непредвзятым взглядом изучил порядок суда у казахов. Вслед за Л. д'Андре он не только пришел к выводу о сосуществовании у казахов комплексных судебных практик (разбор исков мусульманскими духовными лицами, суд биев, обращение в российские присутственные места), но и предложил расширенное толкование функций и источников права биев. Указание на то, что бий наряду с «народными обычаями» руководствуется правилами шариата, контрастировало с господствующим (и вполне новаторским) представлением о существовании некоей традиционной модели судопроиз-

¹ См.: В. Мартин. Закон и обычаи в Степи. С. 58–59.

² Там же.

³ ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2382. Л. 111 об.

водства, игнорировавшей шариат. В этом отношении было важно личное знакомство с влиятельными биями, некоторые из которых были также и муллами. Среди информаторов Е.Я. Осмоловского особенно выделялся Илеман Тюлегенев (*Еламан Тулеген ұғлы*), который был известен и как бий Восточной части Зауральской Орды, и как *Қара мулла* («черный мулла»)¹. (Л. д'Андре должен был опираться на аналогичные источники: в списках его осведомителей значатся имена Илемана Тюлегенева, бия Хаджи Самай Хан Ходина из Средней части Зауральской Орды, муллы Бикбулата Айкшиева из рода табын)².

Не остановившись на констатации гибридного характера казахского обычного права, Е.Я. Осмоловский предложил свою версию эволюции адата во взаимодействии с шариатом (представления о последнем он составил, имея на руках работы по фикху³, в особенности – тексты ханафитской правовой школы)⁴.

¹ Е.Я. Осмоловский, в частности, отмечал, что И. Тюлегенев – «человек неглупый, с образованием, знающий читать и отличающийся красивым татарским почерком, ... считается ученым человеком». *Е.Я. Осмоловский*. Ведомость о влиятельнейших и почетнейших ордынцах Восточной части орды. С. 152–153.

² Материалы по казахскому обычному праву. Сборник / под ред. Юшкова. С. 150–153.

³ Не вызывает сомнения, что отдельные тексты, использовавшиеся в сборнике, могли попасть к Е.Я. Осмоловскому от мусульманских улемов или купцов, проживавших в Казахской степи. Так, в 1844 г. по просьбе хана Джангира в Казани было напечатано правовое сочинение «Китаб мухтасар ал-викайа фи маса'ил ал-хидайа» («Руководство к покрову на пути к истине»). Эта книга в количестве 2 тысяч экземпляров распространялась в Букеевской орде. Более того, в 1845 г. готовилась новая редакция этого сочинения, в которую должны были войти замечания мусульманских духовных лиц, сделанные в ставке хана Джангира. (История Букеевского ханства. С. 432, 436; *М.Ю. Илюшина*. Арабские рукописи из каталога А. К. Казем-Бека 1852 г. в восточном отделе научной библиотеке СПбГУ // *Вестник СПбГУ*. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 70).

⁴ В частности, им были использованы такие сочинения, как «Тилават ал-анвар мин матали ал-анзар» известного юриста и толкователя Корана Абдуллаха Байдави (ум. 1286); «Джами' ар-румуд» – юридически-богословское сочинение, написанное в XVI в. Шамс ад-Дином аль-Хурусани аль-Кахистани; «Дурр ал-мухтар» Саида Мухаммада ибн 'Омара ибн 'Абд аль-Азиза и др.

Осмоловский объяснял высокий уровень общей образованности и особенно мусульманской грамотности населения Восточной части Зауральской орды периодическими контактами казахов со среднеазиатскими жителями, а также влиянием русских¹. В результате этих контактов отдельные нормы адата постепенно видоизменялись и взаимодействовали с шариатом. Анализируя раздел сборника «Об опеке», Осмоловский отмечал, что, хотя у казахов и нет понятий *вали* (араб. «искренний друг», «опекун») или *назира* (араб. «наблюдатель», «надсмотрщик»), существует аналогия такой роли. Функции надзора за имуществом малолетних доверяются старшему ближайшему родственнику. Отказ же казахов следовать норме шариата – принимать под надзор имущество малолетних при свидетелях – объяснялся Осмоловским не правовой неграмотностью, а опорой на другое, более важное положение шариата. Казахи могли отказаться от свидетелей, так как «в Алькоране говорится, что Бог не простит никогда тому, который воспользуется хоть самой ничтожной вещью из достоинства малолетних»².

В то же время и Осмоловский не удержался от некоторых характерных упрощающих обобщений и недостаточно критических описаний. Он прибегал к типичному имперскому (ориенталистскому) противопоставлению «невежества» и «образованности» в тех случаях, когда ему не хватало знания предмета для анализа. Так, он заявлял, что срок для вступления в новый брак разведенных женщин и вдов казахи «по своему невежеству и неимению образованных мулл» определили сами³. Незавершенность исследования проявляется и в том, что такой важный сюжет, как применение к казахским муллам телесного наказания в Восточной части Зауральской орды и отказ от этой практики в Средней и Западной частях, был оставлен им без какого-либо удовлетворительного объяснения⁴.

¹ ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2382. Л. 111 об.

² РГИА. Ф. 853. Оп. 2. Д. 65. Л. 74об.

³ Там же. Л. 71об.

⁴ С одной стороны, телесное наказание в Восточной части объясняется Осмоловским отсутствием какого-либо определенного социального статуса у казахских мулл и институционального поля, в рамках

К чести Е.Я. Осмоловского надо признать, что он сопротивлялся давлению политической конъюнктуры – будь то планы Санкт-Петербурга усилить контроль над Казахской степью или стремление оренбургских чиновников перенести всю ответственность за отправление правосудия на суды биев. Тема ограничения деятельности татарских и башкирских мулл в Казахской степи или изъятия казахов из ведомства ОМДС ни прямым, ни косвенным образом не прослеживается в сборнике Е.Я. Осмоловского.

Современный исследователь взаимодействия Российской империи с правовыми системами вошедших в ее состав территорий неизбежно обращает внимание на параллелизм ситуации на Северном Кавказе и в Казахской степи. Почти одновременно колониальная администрация в обоих регионах начинает проводить политику разграничения и даже противопоставления адата и шариата как источников местного обычного права. Этот параллелизм лишь подчеркивает несхожесть обстоятельств в обоих случаях: если в случае Северного Кавказа политика противопоставления адата шариату обуславливалась стремлением ослабить протестный потенциал местного населения, политически мобилизованного при помощи шариата, особенно в годы движения имама Шамиля (1834-1859 гг.)¹, то в Казахской

которого духовные лица могли бы опереться на защиту со стороны государства, а с другой стороны, запрет на такого рода действия в Средней и Западной частях списывается на соблюдение шариата. Такое объяснение игнорирует процессы институционализации ислама в Казахской степи, роль ОМДС, феномен «указных мулл». Допуская, что в Восточной части «муллой считается всякий умеющий читать ордынец», подлежащий телесным наказаниям наравне с остальными (РГИА. Ф. 853. Оп. 2. Д. 65. Л. 87об.), Осмоловский противоречил самому себе. В рапорте от 30 ноября 1849 г. он отмечал, что мусульманская грамотность, наоборот, лучше развита не в Западной и Средней частях Зауральской орды, а в Восточной (ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2382. Л. 111 об.). Вопрос об уравнивании в правах мулл из Казахской степи с муллами западных губерний Российской империи (освобождение от налогов и телесных наказаний) неоднократно поднимался властями в 1840–1860-е гг. Влияние этого контекста не отражено в сборнике Е.Я. Осмоловского.

¹ См.: *Michael Kemper. 'Adat against Shari'a': Russian Approaches toward Daghestani "Customary Law" in the 19th Century // Ab Imperio:*

степи четкое разграничение между адатом и шариатом со стороны большинства имперских чиновников и отдельных казахских социальных групп имело, как мы видели, искусственный характер. История формирования и проведения политики нормализации правового обычая на периферии империи путем кодификации адата и маргинализации шариата в очередной раз демонстрирует иллюзорность представлений о существовании некоего единого сценария конфессиональной политики Российской империи по отношению к исламу. Как можно убедиться на примере попыток кодифицировать обычное право в Казахской степи, скорее можно говорить о том, что появление неких новых политических принципов в Санкт-Петербурге зачастую приводило к их столкновению с практическими соображениями местной колониальной администрации, а затем к «творческому переименованию их» разными группами интересов из числа местного населения.

Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2005. № 3. С. 148–149; В.О. Бобровников. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Москва, 2002. С. 137–141. О том, что противопоставление адата шариату было феноменом многих колониальных империй см.: *Paolo Sartori, Ido Shahar. Legal Pluralism in Muslim-Majority Colonies: Mapping the Terrain // Journal of the Economic and the Social History of the Orient. 2012. Vol. 55.*

Диляра Усманова

**МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: МЕЖДУ ЗАКОНОМ,
ГОСУДАРСТВОМ И ОБЩИНОЙ (ВТОРАЯ
ПОЛОВИНА XIX – ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX В.)¹**

Исследователи все чаще характеризуют правовой режим Российской империи при помощи концепции «правового плюрализма», подчеркивая сосуществование разных юридических систем (имперского гражданского права, обычного права православных крестьян или нехристианских народов, а также разных режимов конфессионального права)². Продолжающаяся дискуссия о том, в какой мере применимо к имперской России понятие «конфессионального государства»³, лишь подчеркивает

¹ Автор выражает признательность анонимным рецензентам и редакторам журнала за комментарии и рекомендации к первоначальной версии статьи, а также искреннюю благодарность Полу Верту и Аллену Франку.

² В.О. Бобровников. Теория и практика правового плюрализма для Северного Кавказа XIX–XX вв. // Юридическая антропология. Закон и жизнь. Москва, 2000. С. 128–140; Пол Верт. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. Москва, 2012. С. 119–142.

³ Robert Crews. Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // American Historical Review. 2003. Vol. 108. No. 1. Pp. 50–83 (русский перевод: Роберт Крюс. Империя и конфессиональное государство. Ислам и религиозная политика Российской империи в XIX веке // Русский сборник: исследования по истории России. Т. 2 / ред.-сост. О.Р. Айрапетов и др. Москва, 2006. С. 99–135); Alexander Morrison. Review: Crews, Robert D. For Prophet and

актуальность проблематики «правового плюрализма»: подменяли ли собой конфессии ключевые государственные функции или государство целенаправленно передавало религиозным институтам часть своих полномочий. Налицо совмещение разных режимов и источников права. При этом историки пока лишь в самых общих чертах представляют себе сам механизм работы «правового плюрализма». Так, общеизвестной является распространённость применения норм шариата в разных регионах империи (практически все исследования правового разнообразия в России обсуждают именно статус ислама как альтернативной легальной системы), но практическая реализация норм мусульманского права в рамках общеимперского судопроизводства изучена в меньшей степени. Настоящая статья является шагом в сторону восполнения этого пробела.

Мусульманское право в России постепенно интегрировалось в систему российского законодательства и судопроизводства через признание отдельных правовых норм, применяемых в отношении мусульманского населения империи на протяжении XIX – начала XX в. Прежде всего, по нормам шариата регулировалась сфера семейно-брачных и наследственных вопросов. Также нормы обычного права (адата) признавались законными для решения незначительных уголовных правонарушений в среде некоторых кочевых народов южных окраин империи. В остальных вопросах в отношении мусульманского населения действовало имперское общегражданское право (том XI Свода законов). Существовало также пространство «гибридного» правового регулирования, когда имперские юридические процедуры вменялись религиозным исламским институтам, которые при этом должны были действовать в роли агентов государства. Этот феномен гибридного правового режима существенно усложняет привычную модель «правового плюрализма», поскольку речь не идет лишь о «сдаче» имперским государством своих функций конфессиональным структурам

Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2006. viii + 463 pp. Maps. Illustrations. Notes. Index. \$29.95: £19.95 // The Slavonic and East European Review. 2008.

или, напротив, о пассивной кооптации традиционных норм и практик в имперское законодательство. Главным примером гибридных юридических институтов можно считать введение метрических книг в мусульманских приходах. Метрические книги – реестры актов гражданского состояния (рождения, браков, разводов и смертей) – возникли в европейских христианских приходах по инициативе формирующегося современного государства как инструмент контроля населения. Тем более удивительно, что эта чуждая исламу практика довольно скоро превратилась в России в один из важнейших инструментов, при помощи которого среди мусульманского населения империи происходила практическая реализация норм шариата при заключении брака, разделе имущества или решении спорных семейных конфликтов.

В данной статье будет рассмотрен процесс учреждения и специфика функционирования института мусульманских метрических книг в условиях позднеимперской России. Обозначенная проблема может рассматриваться в двух плоскостях:

- В рамках т.н. «мусульманского вопроса» в государственной политике, т.е. в плане непростых взаимоотношений государственных органов и исламских религиозных институтов (духовных правлений и представителей рядового мусульманского духовенства) по разграничению компетенции и сферы ответственности в деле государственной регистрации мусульманского населения.

- В качестве составной части внутриисламского дискурса, в том числе в рамках конфликта внутри мусульманского населения Волго-Уральского региона между официальным (т.н. «указным») духовенством и маргинальными группами мусульманской общины.

Принципиальная гибридность института мусульманских метрических книг свидетельствует о том, что мусульманские подданные не являлись лишь объектом манипуляции со стороны имперского центра, но пытались выступать (со)творцами нового порядка. Если рассматривать этот новый порядок как пространство коммуникации и одновременно противостояния государства и руководителей религиозной общины, то следует

выделить несколько наиболее принципиальных вопросов, структурирующих взаимодействие сторон. И правительственных чиновников, и представителей мусульманской уммы беспокоили такие вопросы, как:

- статус и полномочия духовных лиц, ответственных за ведение метрик;
- вопрос о языке ведения метрик;
- порядок циркуляции и каналы распространения метрических книг и выписок из них.

Помимо отношений внутри имперской вертикали (и незавершенности процесса формирования единого гражданского порядка¹), в данной статье меня также интересуют горизонтальные связи и контакты внутри мусульманского сообщества. Внутримусульманский диалог был весьма сложен и многообразен. Изучение его затруднено очевидным дефицитом документов, «говорящих голосом» самих мусульман. Малочисленность таких источников объясняется целым рядом факторов: ликвидацией собственной государственности и отсутствием институтов, призванных сохранять делопроизводственные документы на национальных языках; неразвитостью у татар традиции бережного отношения к семейным архивам; систематическим уничтожением, часто вместе с физической ликвидацией их обладателей, общественных и личных архивов, частных библиотек и пр.² Тем не менее ряд косвенных свидетельств и единичные

¹ Следует отметить, что этот же вывод применим практически ко всем государственным проектам реформирования социального, национального или правового пространства страны.

² Существует много недокументированных свидетельств того, что вторые экземпляры метрических книг, часто хранившиеся в мечетях или в домах у священнослужителей (имамов), с конца 1920-х гг. активно уничтожались в числе прочей арабографической «макулатуры». Это тем более печально, что в государственных архивах (например, в Национальном архиве РТ) хранятся полные комплекты метрик только начиная с 1865 г. Метрические книги более раннего периода не сохранились или же представлены в очень лапидарном виде. Поэтому найденные во время археографических экспедиций Казанского университета комплекты метрических книг, датированных второй третью XIX столетия, имеют уникальный характер.

документы, сохранившиеся в государственных архивохранилищах, позволяют сделать некоторые наблюдения и предположения. В частности, проблема метрических книг играла определенную роль в общественных дискуссиях о путях реформирования религиозных структур (духовных собраний и правлений), о необходимости повышения статуса духовных лиц и обретения мусульманским сообществом подлинной религиозной автономии.

Признавая мусульманское сообщество Российской империи чрезвычайно неоднородной средой, чьи права и обязанности, а также культурные традиции в разных регионах империи были чрезвычайно разнообразными, я сознательно ограничиваю материал данной статьи преимущественно рамками территории, подведомственной Оренбургскому магометанскому духовному собранию (далее ОМДС, существует с 1788 г.). Тем не менее в ряде случаев нам понадобится экскурс в приграничные и периферийные зоны, где чаще всего происходил конфликт интересов и наблюдалось некоторое отступление от прописанной в законодательстве «нормы». К тому же границы территории, на которую распространялась компетенция ОМДС, на протяжении XIX столетия были довольно изменчивы. Не менее важно соотнесение российского опыта с практикой, сложившейся в соседних странах, близких России в силу исторической традиции, активного культурного взаимодействия, влияния правовых традиций или же сходных по системе управления. При этом нужно иметь в виду, что метрические книги – только одно звено складывавшейся современной системы многоуровневой идентификации личности. Идентификационные документы являются важнейшим инструментом управления населением: с их помощью решаются вопросы сбора налогов, пополнения армии, происходит утверждение новой социальной структуры, регулирование миграционных процессов в обществе и пр. Метрики играли важную роль на всех этапах становления системы государственного контроля населения – начиная со все более регулярных переписей населения и заканчивая введением постоянных идентификационных документов (паспортов).

Система персональной регистрации населения: мировой и российский опыт

Большинство европейских держав имели схожий опыт формирования системы идентификации личности, коль скоро они существовали в общем информационном и социально-политическом пространстве, постоянно заимствуя наиболее удачные институты и практики друг у друга¹. В то же время в каждой стране сохранялись и свои нюансы, отражающие особенности ее исторического развития. Почти во всех европейских странах система индивидуальной регистрации зародилась внутри церковной иерархии, была взята на вооружение светской властью, но долгое время оставалась в ведении церкви, пока не перешла полностью к гражданским властям. Эта трансформация происходила в разные исторические эпохи и с разными темпами.

Хотя отдельные реестры крещений прихожан создавались еще в средние века, считается, что ведение регулярных записей крещений в приходах началось в Толедо в 1497 г. по инициативе выдающегося теолога и государственного деятеля кардинала Франсиско Хименеса (в то время архиепископа Толедского). Лишь в 1563 г. эта практика была распространена на всю католическую церковь, с добавлением записей венчаний. Однако еще в 1538 г., четвертью века раньше, на это нововведение обратили внимание светские власти Англии: главный министр и канцлер короля Генриха VIII, один из основателей англиканской церкви Томас Кромвель потребовал от каждого приходского священника завести книгу, в которую по воскресеньям вносились бы

¹ *John C. Torpey. The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State. Cambridge, 2000; Jane Caplan, John C. Torpey (Eds.). Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World. Princeton, 2001; Keith Breckenridge and Simon Szreter (Eds.). Registration and Recognition: Documenting the Person in World History. Oxford, 2012; Ilsen About, James Brown and Gayle Lonergan (Eds.). People, Papers and Practices: Identification and Registration in Transnational Perspective, 1500–2010. Basingstoke, 2013; В.Г. Чернуха. Паспорт в России. 1719–1917 гг. Санкт-Петербург, 2007; А.К. Байбурун. К антропологии документа: паспортная «личность» в России // Антропология социальных перемен. Москва, 2011. С. 533–555.*

записи о крещениях, венчаниях и похоронах за прошедшую неделю. Книгу следовало хранить в особом сундуке под двумя замками, за неисполнение полагался штраф¹. Однако и в Англии, и на континенте ведение приходских метрических книг встречало сопротивление приходских священников, недовольных затратами времени и денег на ведение реестров. Лишь к началу XVII в., после неоднократных указов светских и церковных властей, ведение метрических книг приобретает относительно регулярный характер². Уже в середине XVII в., во время Английской революции, функции регистрации крещений, венчаний и смертей были переданы гражданским властям. Через несколько лет, после Реставрации 1660 года, ведение метрических книг вернули приходским священникам, что не мешало впоследствии парламенту облагать записи в приходских метрических книгах налогами в пользу казны³. Система гражданской регистрации в Англии устанавливается лишь в 1836 г. (а в Шотландии и Ирландии еще позже).

Сходная динамика прослеживается и в немецких землях, где факты крещения, венчания и погребения по христианскому обряду заносились в церквях в специальные книги – *Kirchenbücher* и *Ortssippenbücher*⁴. Государство начинает проявлять активный интерес к подобным документам только в конце XVIII столетия. Поскольку государственные интересы диктовали не только фиксацию актов гражданского состояния, но и доступ к этим сведениям государственных чиновников, священник или его помощник были обязаны раз в год направлять заверенную копию списков (т.е. копию церковной книги) в местный суд низшей инстанции⁵.

¹ *William Edward Tate. The Parish Chest: A Study of the Records of Parochial Administration in England. Cambridge, 1969. Pp. 43-44; Edward Anthony Wrigley, Roger Schofield. The Population History of England 1541-1871. Cambridge, 1989. P. 15.*

² *William Edward Tate. The Parish Chest. P. 45.*

³ *Ibid. P. 48.*

⁴ *Andreas Fahrmeir. Too Much Information? Too Little Coordination? (Civil) Registration in Nineteenth-Century Germany // Keith Breckenridge and Simon Szreter (Eds.). Registration and Recognition: Documenting the Person in World History. Oxford, 2012. P. 95.*

⁵ *Ibid.*

На протяжении XIX в., по мере постепенного разделения полномочий между государством и церковью, в Пруссии усиливалась критика «лоскутной системы регистрации». Переход от церковной системы регистрации прихожан к светской регистрации граждан приходится на вторую половину XIX столетия, в рамках складывания единого германского государства и создания общеимперского законодательства (1875 г.)¹. При этом важно подчеркнуть, что этот переход не означал полного разрыва с традицией церковной регистрации. В то же время секуляризация системы регистрации привела к уменьшению фиксируемой в списках информации. Трансформация немецкой системы регистрации населения дополнительно определялась такими факторами, как соперничество католической церкви с протестантами (при растущей секуляризации общества), потребностями государства в демографической статистике, а также необходимостью контроля над миграцией населения между различными немецкими государствами.

Во Франции приходские книги записей крещений были введены указом короля Франциска I всего на год позже, чем в Англии (1539). С самого начала они были поставлены под контроль властей. Королевский ордонанс требовал проведения раз в год проверки списков нотариусами и передачу дубликата в распоряжение местного королевского судебного чиновника для использования «в случае необходимости» (впрочем, на практике последний пункт начал повсеместно выполняться только в XVIII в.)². При этом государство доверяло ведение метрических книг только официальной конфессии, и ни иудеи, ни мусульмане, ни протестанты (после отмены Нантского эдикта в 1685 г.) не имели доступа к официальным метрическим книгам. Французская революция передала регистрацию актов гражданского состояния светским властям в 1792 г., эта практика была

¹ Вопрос о введении гражданской системы регистрации и бракосочетания вотировался в Рейхстаге 16 июня 1872 г. и был утвержден 151 голосами против 100. См.: *Fahrmeir*. Too Much Information? P. 100.

² Ordonnance no 188 de 1539 // http://www.axl.cefan.ulaval.ca/francophonie/Edit_Villers-Cotterets-complt.htm.

закреплена впоследствии Гражданским кодексом Наполеона. Метрические книги, составляемые мэрами общин, фиксировали статус всех граждан, независимо от конфессии¹. Система комплексной гражданской регистрации личности получила новое развитие во Французской Третьей республике (в 1870–1880 гг.) в ответ на массовую миграцию внутри страны и необходимость мониторинга этого процесса (в первую очередь, для обеспечения призыва молодых людей на службу в условиях всеобщей воинской повинности)².

Особый случай представляет Османская империя, одновременно и включенная в общеевропейский информационный и политический контекст, и стоящая особняком как противостоящая «христианской Европе» «исламская» держава. Значительное количество мусульманских подданных и довольно архаичная система управления сближали Османскую и Российскую империи, хотя официальный статус мусульман в двух соседних империях был различен. Также значительные различия, правда, имевшие иные основания, существовали и в способах учета и контроля подданных.

Вплоть до XIX столетия в Османской империи не существовало единой системы регистрации населения посредством записи фактов рождения, смерти и бракосочетания в метрических книгах и регистрах, каковая была внедрена в то время в значительной части европейских стран³. Система регулярного учета подданных, постепенно внедренная в Османской империи в 1831–1881 гг., выросла из периодических переписей населения и была тесно связана с военными, финансовыми и управленческими потребностями центральной администрации. К рубежу XIX–XX столетий в стране была выработана довольно эффек-

¹ *Paul-Andre Rozental*. Civil Status and Identification in Nineteenth-Century France: A Matter of State Control? // *Keith Breckenridge and Simon Szreter* (Eds.). *Registration and Recognition: Documenting the Person in World History*. Oxford, 2012. Pp. 141–145.

² *Ibid.* P. 143.

³ *Musa Şaşmaz*. The Ottoman Censuses and the Registration Systems in the Late 19th and Early 20th Centuries // *Osmanlı Tarihi Arastırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*. 1995. Vol. 6. P. 289.

тивная процедура регистрации практически всех подданных империи, при всех недостатках и изъянах которой удавалось собирать обширные демографические и статистические данные. Эта информация активно используется при изучении социальной и демографической истории Османской империи¹.

Результаты более или менее регулярных переписей населения, проводившихся в XV–XVI вв., особенно во вновь присоединенных землях, записывались в специальные налоговые регистры (*tahrir defters*). В XVII–XVIII столетиях данные этих тетрадей практически не обновлялись, а частично даже были утеряны, что привело к дефициту необходимых сведений. В 1826 г. возникла идея проведения новой переписи, но из-за русско-турецкой войны 1829 г. ее удалось осуществить лишь в 1830–1831 гг. Эта перепись имела ряд особенностей, вызванных чересчур буквальным пониманием ее прагматических целей: создания новой армии и бюрократии, а также оптимизации налогооблагаемой базы. Во-первых, она касалась лишь мужской части населения. Во-вторых, данные о мусульманах и немусульманах фиксировались, исходя из разных принципов классификации: мусульмане были поделены на три возрастные группы в зависимости от пригодности к службе, тогда как освобожденные от военной службы и платившие вместо нее

¹ Многие исследователи отмечают, что в отношении достоверности статистических данных, собранных в ходе официальных переписей, всегда высказывалась критика и скептицизм. Некоторые демографы даже отдают предпочтение не официальным данным, а наблюдениям иностранных путешественников и дипломатов, что, по мнению Стенфорда Шоу, неправильно. См.: *Stanford J. Shaw. The Ottoman Census System and Population, 1831–1914 // International Journal of Middle East Studies. 1978. Vol. 9. P. 325.* Этой же позиции придерживается и Кемаль Карпат, автор наиболее цитируемой работы по данной проблеме: *Kemal H. Karpat. Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics. Madison, 1985.* Автор посвятил целый раздел анализу концептуальных и методологических проблем при изучении населения Османской империи (С. 3–17). Ряд исследователей, оспаривая чрезмерно критический подход, предлагают разные методики преодоления внутренних изъянов официальной статистики. См., например: *Servet Mutlu. Late Ottoman Population and Its Ethnic Distribution // Turkish Journal of Population Studies. 2003. No. 25. Pp. 3–38.*

подушный налог иноверцы (объединенные в *миллеты* православные, католики, армяне и иудеи) – на три группы в соответствии с платежеспособностью и имуществом. За пределами переписи остались не только женщины, но многие жители труднодоступных районов в горах и пустынях, а также иностранцы, большая часть чиновников и городского населения, освобожденных от военной службы, принудительного труда или налогов. Перепись осуществлялась силами как присланных из столицы чиновников, так и местных руководителей (*muhtars*) и глав религиозных общин, привлеченных для удостоверения правильности собранных сведений и выдачи разрешительных бумаг. Причем из Стамбула были получены лишь общие рекомендации, а методика проведения обследования населения, формы фиксации сведений и пр. были оставлены на усмотрение переписчиков¹. Разнообразные всеобщие, локальные и выборочные переписи проводились в 1835, 1838, 1844, 1857 и 1874 гг. Собранные в ходе этих переписей сведения фиксировались в регистрах или тетрадах (*nüfus kitabı*), отправляемых на хранение в столицу (в специально созданный Департамент переписи, который будучи самостоятельным подразделением МВД, имел специальный архивный отдел). Причем сведения регистров должны были регулярно обновляться и пополняться ввиду рождения и смерти, а также миграции подданных. Постепенно в османской администрации начинает доминировать идея сочетания периодических переписей с постоянной и тотальной регистрацией всех подданных, вне зависимости от религиозной, национальной или половой принадлежности, а также осознание необходимости выдачи подданным удостоверения личности (*tezkere*), своего рода идентификационной карты, призванной облегчить и упорядочить контакты между частными лицами и властями. Новые правила регистрации населения начали разрабатываться в 1874 г. После обсуждения в Государственном совете они были

¹ Stanford J. Shaw. The Ottoman Census System and Population, 1831–1914 // International Journal of Middle East Studies. 1978. Vol. 9. P. 325–327. Подробный исторический обзор османских переписей см. также: Servet Mutlu. Late Ottoman Population and Its Ethnic Distribution // Turkish Journal of Population Studies. 2003. No. 25. Pp. 3–38.

утверждены султаном и впервые опробованы в ходе всеобщей переписи 1881 года¹. В этих правилах, включавших 50 статей, разделенных на девять разделов, помимо самой переписи (ст. 39–50), наибольшее внимание уделялось именно постоянной регистрации населения (ст. 1–38)². Причем, аргументируя важность сбора подобной информации, его инициаторы активно ссылались на опыт европейских стран и США.

Новые правила подробно регламентировали порядок регистрации рождения (ст. 15–22), брака (ст. 23–26), смерти (ст. 27–29) и миграции (ст. 30–31) жителей империи. Специальный раздел (ст. 32–39) устанавливал процедуру контроля за регистрацией населения, обеспечивая постоянный поток соответствующей информации из деревень в вышестоящие властные структуры. Перепись же на местах (на районном уровне) осуществлялась в составе комитета, куда входили: правительственный чиновник, по одному мусульманину и немусульманину, выбранному из числа лидеров местных общин (что должно было обеспечить паритет интересов), секретарь и его помощник³. Обязанность ведения постоянных регистров (своего рода метрических книг) была возложена на глав местных общин (*muhtar*), т.е. на гражданскую администрацию, на имамов, глав советов старейшин и представителей миллетов⁴. Взимаемая за регистрацию и выдачу удостоверения личности сумма (от одного до пяти курушей) распределялась равномерно между задействованными в этой процедуре лицами.

¹ Подробнее об инструкции 1881 г. см.: *Kemal H. Karpat. Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893 // International Journal of Middle East Studies. 1978. Vol. 18. Pp. 237–274; Idem. Ottoman Population, 1830–1914: Demographic and Social Characteristics. Madison, 1985. Pp. 30–33.*

² “In accordance with the Council’s previously discussed reasoning, the regulation treated the census as an ad hoc project, while its by-product, the register system intended to be comprehensive and permanent, was given great attention”. Цит. по: *Kemal H. Karpat. Ottoman Population, 1830–1914. P. 32.*

³ *Servet Mutlu. Late Ottoman Population and Its Ethnic Distribution. Pp. 5–6.*

⁴ *Musa Şaşmaz. The Ottoman Censuses. P. 300.*

Переписные книги и регулярные регистрационные документы отражали следующую информацию: фамилия и прозвище респондента, собственное имя и имя отца, адрес, возраст, религиозная принадлежность, род занятий или профессия, избирательный статус, физические особенности или недостатки, гражданский статус¹. В правилах также был отдельно обозначен порядок регистрации новорожденного ребенка: факт рождения фиксировался местным имамом или гражданским руководителем общины (*muhtar*). В специальный формуляр вносились такие данные, как имя новорожденного, имя его отца и матери, дата и место рождения. Если роды происходили в больницах, в море, за границей и пр., то факт рождения и все необходимые сведения подтверждались местным директором клиники, капитаном или же турецким консулом в соответствующей стране. Новшеством было то, что отныне в переписные списки и регистры вносились сведения о женщинах². Для мусульман и немусульман по-прежнему велись отдельные регистры. Эта система регистрации и идентификации личности на основе правил 1881 г. с небольшими модификациями использовалась до конца существования Османской империи. Важно отметить, что все подданные должны были обзавестись удостоверением личности (*nüfus tezkeresi*), отражающим эти данные, которое предоставлялось властям при совершении любых сделок по продаже или приобретению чего-либо, наследовании имущества, при приобретении проездных документов и путешествии, при занятии бизнесом и пр. Отсутствие идентификационной карты наказывалось штрафом или даже тюремным заключением от суток до месяца. Особенно жесткое наказание следовало в отношении тех, кто отказывался от получения подобной карты, чтобы избежать призыва на военную службу.

Как регулярные переписи, так и созданная чуть позднее система постоянной регистрации населения были обусловлены военными, фискальными и административными потребностями государства. Позднее формирование этой системы привело

¹ Kemal H. Karpat. Ottoman Population, 1830–1914. Pp. 30–33.

² Stanford J. Shaw. The Ottoman Census System and Population. P. 331.

к тому, что она была лишь в незначительной степени аффилирована с религиозными структурами. Руководители исламских общин (имамы) были причастны к делу регистрации населения, но играли второстепенную роль по сравнению с гражданскими и даже военными чиновниками, как бы «ассистировали» им на местах. Это отличало ситуацию в Османской империи от истории института метрических книг в большинстве европейских стран, где церковь выполняла работу по регистрации актов гражданского состояния в интересах и под контролем государства вплоть до второй половины XIX в. (в России – до 1917 г.). Вторым отличием Османской империи было то, что регулярная регистрация актов гражданского состояния и система идентификации личности явились результатом проведения всеобщих переписей населения как исторически наиболее давнего и развитого механизма контроля подданных в стране (как известно, в России первая современная всеобщая перепись населения была проведена только в 1897 г.). Согласно инструкции 1881 г., сначала проводилась перепись населения, и лишь затем на основе собранных переписчиками данных на местном уровне все сведения о рождении, смерти, бракосочетании, а также о передвижении населения должны были фиксироваться и в т.н. ежегодных книгах. При необходимости их следовало регулярно уточнять, а полученные сведения – отправлять соответствующим должностным лицам вышестоящего уровня¹.

В России оформление элементов системы регистрации и идентификации населения началось при Петре I, включая переписи населения, идентификационные документы и метрические книги.

Достаточно регулярные переписи населения в интересах налогообложения (т.н. ревизии) проводились с 1718 по 1858 гг., касаясь исключительно податных сословий (крестьян, мещан и купцов). Именные списки, составленные в ходе переписи (т.н. ревизские сказки), содержали минимум сведений, необходимых для фискальных нужд (состав семьи, возраст ее членов). Они составлялись специальными чиновниками и только на

русском языке, без привлечения духовенства и представителей местных общин (в том числе, мусульманского населения). При проведении первой и единственной российской Всеобщей переписи населения (1897) среди счетчиков и переписчиков были и мусульмане, но доля их (даже в Казанской губернии) была незначительной. Очевидно, они не смогли существенно повлиять на мнение тех единоверцев, которые воспринимали перепись как акт государственного контроля и насилия, что объясняет довольно многочисленные случаи прямого и косвенного сопротивления ее проведению среди тюрко-татарского населения¹.

Первые идентификационные документы, введенные Петром I (1719), также касались ограниченной части населения: первоначально лишь иностранцев, затем тех подданных, что покидали места традиционного проживания и отправлялись на заработки. Поэтому первые паспорта были буквально «пропусками»: в них указывались имя человека, его звание, приметы, срок отлучки, то, откуда и куда он направляется. Т.е. идентификационный документ имел временный характер и должен был удостоверить законопослушность его обладателя, оказавшегося за пределами своей общины². Формат и предназначение российских паспортов постоянно менялся, приняв окончательную форму «паспортной книжки» в 1906 г. Выдавался такой паспорт полицией. Хотя точно неизвестно, какая часть населения империи имела паспорта, думается, что среди мусульман обладатели паспортов не составляли и доли процента: повседневная мобильность мусульманского населения, особенно в дореформенный период, была довольно слабой, а степень отчужденности от государственных институтов – наоборот, высокой. Возраст обладателя паспорта стал указываться только с учреждением и распространением метрических книг, т.е. именно записи гражданских состояний (а не переписи, как в Османской империи)

¹ И.К. Загидуллин. Перепись 1897 г. и татары Казанской губернии. Казань, 2000; James H. Meyer. Speaking Sharia to the State: Muslim Protests, Tsarist Officials, and the Islamic Discourses of the Late Imperial Russia // Kritika. 2013. Vol. 14. No. 3. Pp. 502–503.

² В.Г. Чернуха. Паспорт в России. 1719–1917 гг. Санкт-Петербург, 2007. С. 27.

заложили фундамент паспортной системы идентификации подданных. Эффективность этой системы напрямую зависела от полноты и аккуратности метрических записей (в частности, правильного написания имен, точных сведений о месте и дате рождения)¹.

Введение метрических книг в России осуществлялось постепенно, начиная с первой четверти XVIII столетия: в 1722 г. был издан указ, регламентировавший регистрацию православного населения империи. Затем последовали аналогичные указы, устанавливавшие правильный и постоянный порядок ведения актов гражданского состояния в отношении лютеран (1764), католиков (1826 г.), мусульман (1828), остальных протестантов (1832), иудеев (1835), староверов (1874, 1906), а также баптистов (1879, 1906)². Мусульманское население империи оказалось вовлечено в эту сферу регламентации практически одновременно с католиками и на полвека раньше русских старообрядцев, что косвенно выдает приоритеты имперских властей в деле интеграции разных категорий населения. Как мы видели выше, ничего подобного метрическим книгам европейских христианских приходов не существовало в мусульманских приходах даже в Османской империи, поэтому введение метрических книг у российских мусульман являлось беспрецедентным шагом. В значительной степени этому способствовало признание ислама терпимой религией при Екатерине II и создание исламских религиозно-административных институтов: Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС, 1788 г.), затем Таврического магометанского духовного правления (ТМДП, 1831 г.), а позднее и Закавказских магометанских духовных правлений (ЗМДП, 1872 г.). Духовные собрания и правления служили постоянным каналом взаимодействия государства и мусульманской общины, делая принципиально возможной реализацию европейской модели ведения метрических книг приходскими священнослужителями в интересах государства.

¹ А.К. Байбурин. К антропологии документа. С. 533–555.

² Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Санкт-Петербург, 1913. Т. 26. Стб. 413–414.

Изучение метрических книг в общероссийском контексте породило значительный историографический нарратив¹. Источниковый потенциал метрических книг наиболее активно используется при изучении отдельных аспектов социальной и религиозной истории². Особенно часто исследователи обращаются к данным метрических книг при изучении биографий конкретных людей, написании истории целых семей и родов, составления генеалогического древа, создании истории отдельных населенных пунктов³. Метрические книги содержат неопенимый материал для анализа демографического состояния общества⁴, анализа проблем миграции и урбанизации, изучения

¹ *Б.Н. Миронов*. Новая историческая демография имперской России: аналитический обзор современной литературы // Вестник СПб. университета. 2007. Вып. 1. С. 100–126; Вып. 3. С. 3–28; *М.Винник*. Метрические книги как источник по истории населения России // Демоскоп. 10–31 декабря 2012. № 535–536. <http://demoscope.ru/weekly/2012/0535/analit012.php>.

² *Д.Н. Антонов, И.А. Антонова*. Метрические книги: время собирать камни // Отечественные архивы. 1996. № 4. С. 15–28; № 5. С. 26–39; *Д.Н. Антонов, И.А. Антонова*. Метрические книги России XVIII – начала XX в. Москва, 2006.

³ *А.З. Асфандияров*. Семья и брак у башкир в XVIII – первой половине XIX в. Уфа, 1989; *Н.В. Бикбулатов, Ф.Ф. Фатыхова*. Семейный быт башкир XIX–XX вв. Москва, 1991; *Б.Н. Миронов*. Социальная история России периода империи (XIX – начало XX в.). Санкт-Петербург, 1999. 2 тт.; *Д.Н. Антонов*. Восстановление истории семей: метод, источники, анализ / Дисс. ...к.и.н. Москва, 2000. Довольно много работ, использующих метрики при анализе демографических проблем в отдельном регионе или по отношению к отдельному сословию. См., напр.: *Р.Б. Кончаков*. Демографическое поведение крестьянства Тамбовской губернии в XIX – начале XX в.: новые методы исследования / Дисс. ...к.и.н. Тамбов, 2001; *Е.Е. Князева*. Метрические книги Санкт-Петербургского консисториального округа как источник по истории лютеранского населения Российской империи XVIII – начала XX в. / Дисс...к.и.н. Санкт-Петербург, 2005. Состояние дел в сфере метрикации еврейского населения империи подробнее см.: *Evgene M. Avrutin*. Jews and the Imperial State: Identification Politics in Tsarist Russia. Ithaca, 2010 (здесь Рр. 53–85); *ChaeRan Y. Freeze, Jay M. Harris* (Eds.). Everyday Jewish Life in Imperial Russia. Selected Documents. 1772–1914. Waltham, MA, 2013.

⁴ См., напр.: *Х.Э. Палли*. Методика использования метрик в историко-демографических исследованиях // История СССР. 1982. № 1.

состояния системы здравоохранения. Косвенно метрики отражают и динамику экономических изменений, происходивших в стране. Тот факт, что изначально дело ведения актов гражданского состояния в Российской империи (впрочем, как и в других европейских странах) было возложено на духовных лиц, послужило основанием для вынесения диагноза самой природе и уровню развития российского государства. Так, проанализировав практику ведения в Российской империи метрических книг, Пол Верт пришел к выводу об административной слабости имперского государства, чье стремление к всеобщей регистрации населения удавалось реализовать лишь косвенно, через посредничество религиозных служащих и институтов. Фундаментальное противоречие между универсализмом государственной системы и партикуляризмом документации актов гражданского состояния отражало незавершенность процесса формирования современного гражданского порядка в Российской империи¹. Этот тезис Верта перекликается с концепцией имперской России как конфессионального государства, выдвинутой и обоснованной Робертом Крюзом², а также подтверждается многооб-

С. 87–93; В.М. Кабузан. Метрические книги // Народонаселение. Энциклопедический словарь. Москва, 1994. С. 229; С.С. Смирнова. Демографические процессы в Олонецкой губернии в XIX – начале XX в. Опыт компьютерного анализа метрических книг / Дис. ...к.и.н. Санкт-Петербург, 2002; Некоторые исследователи отмечают, что традиция привлечения метрических книг преимущественно при сборе демографических сведений и написании истории отдельных фамилий, доминирует в ряде национальных историографий, например, в немецкой. См.: *Andreas Fahrmeir*. Too Much Information? Too Little Coordination? (Civil) Registration in Nineteenth-Century Germany // *Keith Breckenridge and Simon Szreter* (Eds.). *Registration and Recognition: Documenting the Person in World History*. Oxford, 2012. P. 95.

¹ *Paul Werth*. In the State's Embrace? Civil Acts in an Imperial Order // *Kritika*, 2006. Vol. 7. No 3. Pp. 433–458 (рус. перевод: П. Верт. В объятиях государства? Акты гражданского состояния и имперский порядок // *Пол Верт*. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. Москва, 2012. С. 117–143).

² *Robert D. Crews*. *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, 2006 (особенно второй и третий разделы, С. 92–191).

разным конкретным историческим материалом, отражающим обсуждение в имперской администрации практических аспектов ведения мусульманских метрик и организации контроля над разными этапами этого процесса¹.

Что касается изучения собственно мусульманских метрических книг в последние десятилетия существования Российской империи, можно выделить ряд аспектов рассмотрения этой темы, которые получили некоторое освещение в современной историографии: национальные и сословные аспекты процесса идентификации личности и системы государственной регистрации населения²; использование метрических книг в процессе реализации норм шариата в области семейно-брачных вопросов³,

¹ В Российском государственном историческом архиве (РГИА), в фонде ДДДИИ, отложилось определенное количество дел о характере метрикации мусульманского населения, являющихся яркой иллюстрацией к сказанному. См.: Об изменении порядка утверждения духовных лиц магометанского исповедания в приходских должностях и порядка рассылки метрических книг по магометанским приходам (1857–1859) // РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 990; Метрикация магометан. Порядок ведения метрических книг (1872–1896) // РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775; О метрикации (1911–1917) // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 556; О разделе наследства магометан // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 557.

² *Charles Steinwedel. Making Social Groups, One Person a Time: The Identification of Individuals by Estate, Religious Confession and Ethnicity // Jane Caplan and John Torpey (Eds.). Documenting Individual Identity: the Development of State Practices in the Modern World. Princeton, 2001. Pp. 67–82; Juliette Cadiot. Searching for Nationality: Statistics and National Categories at the End of The Russian Empire (1897–1917) // The Russian Review. 2005. Vol. 64. No. 3. Pp. 440–455; James H. Meyer. Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in Russian-Ottoman Borderland. 1856–1914. Oxford, 2014.*

³ *Д.Д. Азаматов. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX вв. Уфа, 1999. С. 123–144; Д.М. Усманова. Механизм реализации норм мусульманского права в Российской империи: к вопросу о метрикации мусульманского населения Волго-Уральского региона в XIX первой четверти XX вв. // Ислам и право в России. Вып. 2. Материалы научно-практического семинара «Мусульманское право в мире и России (Северный Кавказ, Поволжье)». Москва, 2004. С. 40–53; А.Г. Калимуллина. Татарские метрические книги как исторический*

а также в регулировании внутренней жизни конкретной мусульманской общины¹; роль метрических книг в выстраивании отношений между государством и исламом в России².

Введение метрических книг в отношении мусульманского населения Российской империи

В ходе проведения религиозной реформы правительством Екатерины II ислам получил статус официальной конфессии, с признаваемыми государством религиозными структурами и духовенством (т.н. «указные муллы»). Государство не только узаконило ислам в качестве терпимой религии, но и закрепило за мусульманским духовенством ряд полномочий, прежде всего, в сфере разрешения религиозно-догматических вопросов и исполнения религиозных обрядов. Одной из наиболее важных прерогатив мусульманских духовных лиц как социальной группы и созданных правительством исламских духовных управлений было регулирование семейно-брачных и имущественных отношений. Уже в 1791 г. ОМДС заявило о своих притязаниях на разбор всех брачных и имущественных споров мусульман. Обсуждение разделения компетенции в этой сфере между губернскими административными учреждениями и Духовным собранием растянулось на всю первую четверть XIX столетия, при этом центральная власть занимала позицию арбитра, пытаясь находить компромиссные пути разрешения конфликтных ситуаций.

В частности, в 1820-х гг. в Министерстве духовных дел и народного просвещения активно обсуждались вопросы разграничения компетенций религиозных и светских учреждений

источник. Общее описание // Фэнни язмалар-2006. Казань, 2007. С. 195–199; К.В. Бойцова, В.Ю. Ганкевич, Э.С. Муратова, З.З. Хайретдинова. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. С. 207–218.

¹ *Allen Frank. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden, 2001.*

² *Пол Верт. В объятиях государства? С. 117–143.*

в области гражданского права. В 1822 г. проект «Правил о магометанских супружеских делах» был представлен на рассмотрение мусульманских духовных учреждений и региональных гражданских властей. Критические замечания духовных лиц и еще более негативный отзыв оренбургского губернатора, выступавшего против расширения власти «магометанских чиновников», сказались отрицательно на судьбе данного проекта. В 1825 г. он был отклонен, и приоритетность гражданских судов в вопросах брака, вне зависимости от конфессиональной принадлежности тяжущихся сторон, была подтверждена¹. Тем не менее спустя несколько лет, в 1828 г., правительство, по инициативе оренбургского вице-губернатора Н. Ханькова, издало «Правила о магометанских метрических книгах», что означало фактическое признание за мусульманскими духовными лицами и Духовным собранием приоритета в решении семейнобрачных дел мусульман. Более того, с введением метрических книг гибридный государственно-религиозный институт ОМДС приобрел статус нотариальной конторы, куда обращались жители и официальные учреждения по поводу подтверждения дат рождения, смерти, браков и разводов².

Указ Правительствующего сената от 21 сентября 1828 г. «О введении в употребление метрических книг по Оренбургскому Духовному Магометанскому управлению» распространялся на все губернии, подведомственные ОМДС и таврическому муфтию. После образования ТМДП (1831 г.) часть мусульманского населения империи (татары Крыма, северо-западных и западных губерний) была переподчинена этой структуре, и, соответственно, ей же было передано дело ведения метрик на данных территориях. Значительно позднее, уже во второй половине XIX века, после создания ЗМДП аналогичная практика была распространена и на мусульман Закавказья: 11 июля 1873 г. Кавказским наместником были утверждены «Правила о веде-

¹ Подробнее см.: *Д.Д. Азаматов*. Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 123-125.

² Полный текст закона содержится в ПСЗ-2. Т. 3. № 2296. См.: *Д.Д. Азаматов*. Оренбургское магометанское духовное собрание. С. 125; *Пол Верт*. В объятиях государства? С. 120-142.

нии метрических книг и ведомостей по мусульманскому духовенству Закавказского края»¹. В тех же областях, где не было структур религиозного самоуправления, ведение метрик было возложено на местную гражданскую или военную администрацию (отчасти, в Степном крае). В ряде случаев метрические книги в реальности не велись вовсе (Ставропольский край, Терская и Кубанская области), или же этот вопрос не был регламентирован (Туркестан)². Таким образом, далеко не все население, исповедующее ислам, располагало признаваемыми государством институтами религиозного самоуправления, также как не все исламские религиозные структуры имели равные полномочия. Если в Волго-Уральском регионе, Закавказье и Крыму духовные лица (*имамы*) были наделены административными полномочиями (обязанностью ведения актов гражданского состояния) и участвовали в процессе государственной регистрации населения, то в ряде регионов они были лишены таких прав, а где-то и вовсе не имели законного статуса, выступая лишь как частные лица, исполняющие религиозные обряды.

На территории, подведомственной ОМДС, в соответствии с упомянутыми выше законодательными актами, имамы получали по два экземпляра шнуровых метрических книг. Метрические книги были разделены на три части. В первую часть вносились сведения о рождении всех младенцев мужского или женского пола с указанием имен родителей. В случае незаконнорожденных детей указывалось лишь имя матери. На рубеже XIX–XX вв. наряду с именами все чаще стали указываться и родовые фамилии, что требовалось, в частности, при наборе рекрутов и в ряде иных случаев. У представителей привилегированных слоев фамилии стали фиксироваться и передаваться по наследству с рубежа XVIII–XIX вв., у непривилегированных

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 20-21.

² Примечательна переписка 1880-х гг. между разными бюрократическими структурами с выяснением вопроса, к какому правлению – Оренбургскому, Таврическому или Закавказскому – следует приписать мусульманское духовенство вновь присоединенных земель и следует ли возложить на него обязанности по метрикации населения. См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 97-113, 209-211.

такая традиция стала складываться значительно позднее. В случае отсутствия родовой фамилии рекомендовалось образовывать ее из имени деда. Социальное происхождение ребенка указывалось чаще в тех случаях, когда отец являлся мещанином, дворянином или имел звание почетного гражданина.

Вторая часть книги предназначалась для фиксации факта смерти. В данный раздел вносились следующие сведения: имя умершего, возраст, имя отца и причина смерти. Под именем умершей женщины обычно указывалось имя ее отца или мужа. Причина смерти фиксировалась довольно произвольно и приблизительно, а нередко в данной графе вообще ставился прочерк. При обращении ко второй части мусульманских метрических книг бросается в глаза очень большой процент умерших среди малолетних детей, а также смерть женщин во время родов. Записи о смерти играли большую роль при разделе имущества умершего, что определяло их практическую значимость для современников. Некоторые исследователи православных метрических книг отмечают, что до 1860-х гг. сравнительно редко регистрировались новорожденные дети, умершие до полугодовалого возраста¹, что не позволяет правильно оценить процент смертности среди населения, а также свидетельствует о том, что факт рождения ребенка вносился в метрики с большим опозданием. Аналогичная практика существовала и у татар, которые зачастую первоначально фиксировали дату рождения ребенка на полях печатных или рукописных книг, хранившихся в доме (а в любой семье имелся, по крайней мере, Коран), и лишь позднее эти сведения могли быть перенесены уже в метрические книги. Во время археографических экспедиций КГУ, проводившихся регулярно в 1963–2010-х гг., часто обнаруживались книги и рукописи с подобными колофонными записями².

Наконец, в третьей части фиксировались сведения о заключении браков, с указанием имен родителей и свидетелей,

¹ Р.Б. Кончаков. Демографическое поведение крестьянства Тамбовской губернии в XIX – начале XX в.: новые методы исследования / Дисс. ...к.и.н. Тамбов, 2001.

² Археографические дневники М.А. Усманова 1963–1989 гг. // Архив автора.

времени и условий бракосочетания, а также имени имама («духовного чиновника»), совершившего бракосочетание. В этом же разделе книги записывались сведения о расторжении браков таким образом, чтобы было видно, когда, кем, по какому поводу и на каком основании произошел развод. Причина развода, как и причина смерти, указывалась приблизительно и не может рассматриваться как достоверная информация.

Исследователи Д. А. Антонов и И. А. Антонова подразделяют содержание метрических книг на две части: статистическую и номинативную¹. В статистической части можно увидеть количество демографических событий в населенном пункте за год, сравнить число рождений и смертей, узнать иную статистическую информацию. В последней четверти XIX в. такие статистические сведения выносились на форзац метрической книги и заверялись подписью ответственного за эту книгу. Номинативная часть документа не менее интересна для исследователей, поскольку помимо имени и фамилии дает информацию о семейном и социальном статусе, о родственных связях, иногда – о роде занятий и т.п.

Метрические книги велись в двух экземплярах муллой или муадзином (в случае православных книг – священником или псаломщиком) и в конце года заверялись имамом. Один экземпляр метрических книг, который считался копией, имамы оставляли у себя, а оригиналы должны были не позднее февраля следующего года отправить в ОМДС (или, соответственно, в ТМДП или ЗМДП) с тем, чтобы к 1 апреля Духовное собрание уведило Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ), что все книги получены исправно. Копии, хранившиеся в общинной мечети, иногда содержали даже больше информации, нежели оригиналы, так как часто к этим «собственным» экземплярам имамы подшивали разные выписки, свидетельства и справки, выдаваемые жителям или получаемые от них.

В законодательстве, регулировавшем порядок составления выписок из метрических книг, не содержалось точного указания

на то, кем должны выдаваться подобные документы: духовным лицом (приходским имамом) или духовным правлением (например, ОМДС или ТМДП), куда метрические книги передавались на «вечное» хранение. По умолчанию, имамы пользовались этим правом выдачи выписок не столько в силу закона, сколько по традиции¹, поэтому иногда возникали конфликтные ситуации и поднимался вопрос о законности деятельности имамов фактически в роли государственных нотариусов. Эти конфликты решались в каждом случае исходя из конкретных обстоятельств, а также интересов местных и центральных властей, но чаще всего – в положительном ключе: практическая целесообразность побеждала идеологические соображения². Сложнее было с правом имамов и духовных правлений дополнительно и постфактум вносить в метрические книги сведения о рождении (например, тех, кто был рожден до 1829 года, или вне брака, или за пределами своего населенного пункта). Подобные коллизии возникали на протяжении XIX столетия неоднократно, но раз-решение их так и не было официально регламентировано³.

**Имамы в фокусе государственных интересов: статус,
права и обязанности исламских духовных лиц в деле
ведения метрических книг**

Политика российских властей по привлечению нерусских подданных к такому делу «чрезвычайной важности», как государственная регистрация, была двойственной и непоследовательной. Вводя метрикацию мусульманского населения, правительство остро нуждалось в услугах мусульманских духовных лиц, так как не обладало достаточным штатом местной адми-

¹ Из разъяснений юрисконсульта МВД в ДДДИИ // РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 84–86.

² Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 2. Оп. 2. Д. 3268.

³ Одно из подобных дел: Переписка с ОМДС о невозможности установления законности происхождения Нигматуллы Тимербулатова от князей Еникеевых в связи с отсутствием у магометан метрических книг до 1829 года // РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1167. 11 л. 1862–1865.

нистрации, владевшим национальными языками и имевшим постоянный контакт с местным населением. Но уже с середины XIX столетия создание мусульманских религиозных институтов и официальное признание за муллами определенных судебно-административных прав стало восприниматься (как миссионерами, так и отдельными чиновниками) как мера, хоть и вынужденная, но в целом нежелательная. По словам миссионера Н. Бобровникова, «русское правительство, не имея других способов воздействия на мусульманское население, учредило для них звание указных мулл, которым было поручено ведение метрических книг», что привело к чрезмерному росту значимости духовенства в жизни мусульманского общества¹.

Поскольку сохранение ислама и относительная автономность функционирования мусульманского сообщества в христианском государстве рассматривались как отрицательный факт, то во властных структурах неоднократно поднимался вопрос о мерах противодействия исламскому фактору. При выработке правительственного курса в «мусульманском вопросе» одной из наиболее важных была проблема ограничения компетенции мусульманского духовенства в административно-правовой сфере. С точки зрения столичной бюрократии идеальной моделью стало бы полное упразднение Духовного собрания с одновременным ограничением обязанностей имамов рамками богослужения, что должно было резко уменьшить их авторитет в мусульманской среде. Поскольку подобная мера была практически недостижима, то шел поиск компромиссных решений, способных минимизировать влияние исламского духовенства в сфере образования, регулирования правового положения мусульманского населения и пр. – прежде всего, путем усиления правительственного контроля, в том числе и в делопроизводственной сфере. Практически все проекты оренбургских генерал-губернаторов А. П. Безака и Н. А. Крыжановского 1850-60-х гг. открыто или завуалированно преследовали подобную цель. В частности, в 1867 г. Н. А. Крыжановский среди прочих мер по борьбе с «исламом» (как «естественным врагом православия»)

предлагал определить мусульманскому духовенству жалование, «чтобы чрез выдачу жалования поставить мулл в зависимость от Правительства». Размеры содержания должны были быть не очень чувствительными, чтобы население испытывало к своим муллам не пиетет, а равнодушие. При этом оклады на содержание должны были браться из сумм дополнительных налогов на мусульманское население¹. Хотя эти проекты и не были реализованы в полной мере (вплоть до конца имперского периода жалование получали лишь высшие духовные лица – муфтий и кадии ОМДС, руководство ТМДП и ЗМДП)², вопрос о материальном обеспечении мусульманских духовных лиц и исламских институтов все время оставался открытым.

Финансовая сторона играла далеко не последнюю роль и в деле ведения метрических книг. Кто должен был платить за изготовление книг типографским способом, за двухкратную их пересылку, регулярное заполнение и дальнейшую сохранность? Вопрос этот законодательно не был четко прописан и допускал разные толкования. Поначалу на заведение и рассылку метрических книг одновременно выделялась сумма в 700 рублей из Государственного казначейства. В дальнейшем содержание метрических книг (печатание, рассылка и ведение) было фактически возложено на самих членов каждого прихода. Когда Самарский областной статистический комитет запросил в ДДДИИ, на чей счет должны быть отнесены расходы по заготовке метрических книг для населения губернии, ответ был однозначным: все расходы должны покрываться со сбора с духовных лиц³. В 1860–1880-х гг. ОМДС взимало за каждую пару метрических книг по 25 копеек серебром с лиц, которые ими заведовали⁴. Эта сумма должна была предоставляться имамом в местное отделение полиции вместе с экземпляром самой книги. Также

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 44об.

² Исключение составляет крымско-татарское духовенство, которое получало минимальное жалование – правда, из капитала, образовавшегося в результате конфискации вакуфов в Крыму.

³ Чиновник ДДДИИ ссылаясь на прим. 2 к ст. 1077, т. 9, СЗ (1876 г.). См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 160.

⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 160.

в казну Оренбургского собрания должна была поступать пошлина за регистрацию брака в размере 8½ копеек серебром с каждой пары брачующихся. На протяжении 1870–1880-х гг. между ОМДС и губернскими правлениями велась оживленная переписка по поводу недостатков в деле распространения метрических книг и пересылки собранных денег. В частности, ОМДС настоятельно просило губернские правления и полицейские управления обеспечить своевременную пересылку собранных за метрики денег, а также «брачной пошлины», указав в квитанциях и книгах, сколько денег должно быть выслано именно за заключенные браки и пр. В донесениях Духовного собрания из года в год повторялось требование навести порядок в деле рассылки книг и сбора выручаемых средств, а также обязательство, чтобы полицейские чины делали отметки об отсутствии в книгах исправлений, подделок и подчисток. Как свидетельствует переписка, отложившаяся в архивах, эта проблема сохраняла свою актуальность вопреки всем увещаниям и угрозам¹. Порой уже в феврале-марте текущего года некоторые уездные полицейские управления доносили о неполучении ими метрических книг для раздачи муллам. Также значительные временные лакуны в деле ведения книг наблюдались при открытии новых мечетей и после губительных пожаров.

Весьма важным являлся вопрос о языке метрик. Первоначально, по указу о введении метрик, предполагалось, что они будут вестись на русском языке. В случае незнания имамами русского языка допускалось ведение их по-татарски (Свод законов, ст. 1077, т. 9). На деле же именно татарский язык и получил наибольшее распространение. В 1867 г. упомянутый ранее оренбургский генерал-губернатор Н. А. Крыжановский вновь предложил незамедлительно перевести всю делопроизводственную переписку Духовного собрания и заполнение метрических книг на русский язык². Введение русского языка в делопроизводство рассматривалось как первый шаг, за которым последовали бы изъятие метрических книг из ведения мулл и передача их сель-

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 160.

² НА РТ. Ф. 2. Оп. 2. Дд. 893, 1243, 2880.

скому и волостному начальству (проект 1875 г.)¹. На последнем этапе следовало бы изъять из сферы компетенции имамов все гражданские и административные функции, сохранив за ними только сугубо духовные (т.е. обрядовые) функции. Оренбургский генерал-губернатор предлагал разделить духовные и служебные обязанности мулл, оставив первые в ведении духовных правлений, а во втором вопросе подчинив мулл контролю гражданских властей. Главную цель всех преобразований Крыжановский видел в упразднении духовных правлений и ослаблении ислама в целом². Однако эксперты Департамента, разделяя идеологию Н. А. Крыжановского, выступили его оппонентами. По их мнению, осуществить на практике полное разделение духовной и правовой сфер деятельности мусульманских духовных лиц было бы чрезвычайно сложно. Хотя метрики и находятся в крайне неудовлетворительном состоянии, изменить существующую практику невозможно: ведение метрических книг по-русски будет возможно только тогда, когда муллами станут лица, окончившие курсы в русской гимназии. При общем низком уровне русской грамотности мусульманского населения³,

¹ «Вместе с тем, не следовало бы давать им [муллам – Д.У.] никаких новых прав, обязанности же их ограничить делами веры; т.е. исполнением обрядов, треб и мировых разбирательств по шариату». См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 236об.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 616. Л. 1-48.

³ Я бы не стала переоценивать уровень русской грамотности городского татарского населения и имамов. См.: *Robert Crews. For Prophet and Tsar*. P. 95. На практике, вплоть до начала XX в. знание русского языка, за редким исключением (например, у Атауллы Баязитова и ряда других представителей мусульманского духовенства, живших в преимущественно русской среде), ограничивалось бытовой лексикой и умением зафиксировать свою подпись. Да и после введения для кандидатов на должность имама обязательного экзамена на знание русского языка это требование оставалось формальностью, соблюдавшейся скорее для проформы. (См. подробнее описание процедуры избрания на должность имама: *Allen Frank. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia*. P. 121). Для полноценного общения с представителями власти этого было явно недостаточно. Незначительные сведения, фиксируемые на обложке метрических книг на русском языке, ярко характеризуют низкий уровень русской образованности имамов.

чрезвычайно слабой урбанизированности и, наконец, слабой престижности профессии эти предложения представлялись утопией. В качестве своеобразного итога этой переписки 13 июня 1875 г. было утверждено положение Комитета министров, в котором высказывалось мнение о целесообразности «после издания положения о порядке ведения метрических книг евреев войти в соображения о применении этих правил к способу ведения магометанских метрических книг»¹. Однако это намерение так и не получило законодательного воплощения.

В 1878 г. с аналогичным предложением обязать мулл вести метрические книги исключительно на русском языке выступил рязанский губернатор. По его мнению, это стало бы гарантией от всевозможных подлогов и подчисток в метриках, которые часто встречались при проверке метрических книг². Чуть ранее, в 1877 году, вопрос об обязательном знании муллами русского языка был рассмотрен на Государственном совете. В виду сложной политической ситуации (русско-турецкой войны и пр.), вопрос о русификации делопроизводства и об обязательном знании имамами русского языка был отложен до более благоприятных времен. При этом было отмечено, что установление правила об обязательном ведении метрик на русском языке должно осуществляться очень осторожно и постепенно, методом «вытеснения» мулл русскоговорящим персоналом. Поэтому большинство экспертов сходилось во мнении, что перевод процедуры ведения метрических книг на русский язык хотя и целесообразен, но вряд ли осуществим на практике в обозримом будущем.

На практике речь не шла дальше требований усилить делопроизводственную дисциплину. Всякие исправления и подчистки в книгах запрещались строго-настрого, а случайные ошибки должны были оговариваться и заверяться специальной подписью. Однако таких правонарушений, в том числе в форме подделок и подчисток со стороны духовных лиц, было довольно много. Проблема корректности ведения метрических книг

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 254.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 775. Л. 42.

и злоупотреблений на этой почве оставалась довольно острой как для властей, так и для населения. Государство, устанавливая определенную форму регистрации личности, отказывалось признавать правоспособность индивидуума без наличия задокументированных на бумаге данных. Для конкретного «простого человека» ошибки в персональных сведениях были чреваты большими проблемами, поскольку могли привести к потере большинства базовых привилегий и гражданских прав, предоставляемых государством¹. Борясь с фактами подделок и подчисток, Оренбургское собрание попыталось, правда, безуспешно, возложить на местную полицию обязанность контроля над правильностью сдаваемых имамами метрических книг. Полицейские же чины всячески отказывались от этой ответственности, ссылаясь на незнание ими татарского языка. В свою очередь, имамы всегда могли утверждать, что книги были сданы в исправном виде. Поэтому обе стороны, поддерживающие гибридный институт мусульманских метрических книг, были заинтересованы в формальном соблюдении закона, что приводило к массовым нарушениям и создавало почву для злоупотреблений для всех участников этого процесса.

Каналы распространения метрических книг: циркуляция метрических книг по «вертикали»

В соответствии с указом 1828 г. (Свод законов, том IX, ст. 145), а также постановлениями Комитета министров (21.08.1834) и предписаниями МВД (28.09.1850) метрические книги должны были изготавливаться центральными духовными структурами и рассылаться ими по подведомственной территории. Далее книги проделывали длительный путь через губернские административные (губернские правления) и карательные (городские и сельские полицейские пункты) структуры до приходских имамов, на которых, собственно, и была возложена обязанность ведения метрик. Обратный путь был не менее

¹ Eugene M. Avrutin. Jews and the Imperial State. P. 84.

длительен, что создавало массу осложнений. Ряд позднейших постановлений был направлен на то, чтобы несколько упростить и ускорить процедуру рассылки и доставки метрических книг, а также выписок из них. В 1854 г. Департамент духовных дел выступил с предложением, чтобы при рассылке по приходам метрические книги миновали губернские правления и посылались напрямую из ОМДС в полицейские участки. Такой порядок был утвержден Комитетом министров в июле 1856 г.¹ Однако на практике новшество реализовано не было, и метрические книги продолжали распространяться именно через губернские правления. По крайней мере, в Казанской губернии такая практика сохранялась до середины 1880-х гг.: последнее архивное дело такого характера, сохранившееся в фонде губернского правления, датируется 1885 г.²

Самая обширная переписка относительно метрикации мусульманского населения касается Степного края. Озаботившись усилением «дурного воздействия» татарского духовенства на окраинное население империи, в частности на казахов Степного края, правительство в начале 1860-х гг. попыталось пресечь каналы этого влияния. По временному «Положению об управлении в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семиреченской областях» (1868), а также по более позднему «Степному положению» (1891) на имамов в Степном крае не возлагалось никаких обязанностей, касающихся ведения актов состояния. Муллы, среди которых преобладали татары, были лишены функции посредников между государством и населением и должны были выступать исключительно как вероучители и отвечать за обрядовую сторону жизни общины. Более того, власти неоднократно подчеркивали необходимость организовать полноценную, независимую от духовных лиц, структуру гражданской регистрации

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 990. Л. 11.

² НА РТ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 2880. 7 л. Конечно, следует учитывать фрагментарность архивного фонда: все дела, сохранившиеся в НА РТ, связанные с рассылкой мусульманских метрических книг, датируются 1876–1885 гг. Более ранние дела просто не сохранились. С 1886 г. губернское правление, вероятно, полностью передало эту функцию полицейским отделениям на местах.

в мусульманских населенных пунктах Степного края¹. Все судопроизводство казахского населения, осуществляемое по адату (обычному праву) или же по общеимперским законам, должно было быть выведено из-под юрисдикции исламских духовных лиц, а какое-либо вмешательство имамов в разрешение брачно-семейных дел казахов признавалось уголовно наказуемым деянием. Впрочем, несмотря на последовательность ограничительных мер, на практике эти предписания и пожелания не исполнялись, о чем свидетельствуют активная служебная переписка чиновников заинтересованных ведомств (Департамент Духовных дел иностранных исповеданий при МВД, Военное Министерство, Совет Министров и др.), а также регулярные предписания правительственных учреждений с запретом ОМДС вмешиваться в религиозные дела мусульман Степного края.

Ситуацию еще более осложнял и запутывал тот факт, что во второй половине XIX – начале XX столетия в Степном крае, особенно в городах, образовалась значительная прослойка из татарского населения, переселившегося из Волго-Уральского региона. Татары-мусульмане основывали общины (*махалли*) и избирали имамов, которые по традиции подчинялись ОМДС, получая от них необходимые распоряжения и документы, в том числе и метрические книги. В «Степном положении» (1891) о юрисдикции татар-мусульман, переселяющихся с территории, подведомственной ОМДС, практически ничего сказано не было, а потому их статус оставался не проясненным. Более того, в 1907–1908 гг. кустанайским мусульманам (татарам) в виде временной опытной меры было даже официально разрешено вести метрические книги. В результате, избранный глава общины стал ходатайствовать о присвоении ему звания «указного муллы» и «домогаться» подчинения мусульман г. Кустаная ОМДС².

Двойственным был и вопрос о том, на ком лежала обязанность рассылки метрических книг в городские мусульманские приходы Степного края. Гражданская администрация края и военное министерство не хотели брать на себя эту дополнительную ответственность. При этом они не желали и уступить

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 990. Л. 14-30; Д. 634. Л. 3-4 об.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 634. Л. 17-21.

это право ОМДС, опасаясь, что «татарское» ОМДС будет оказывать на мусульман края вредное влияние и тормозить процесс распространения общеимперского гражданского судопроизводства на окраинах. Поэтому ОМДС предписывалось вести переписку с мусульманами только через канцелярию военного губернатора. В то же время, власти намеревались оставить финансовое бремя и фактическое осуществление дела метрикации населения на Духовном собрании. Очередная спорная ситуация возникла, в частности, в конце 1913–1914 гг. Весной 1914 г. оренбургский муфтий испрашивал у руководства Департамента духовных дел распоряжений о том, как должно поступать Духовное собрание – изготавливать и рассылать метрические книги по приходам Акмолинской, Семипалатинской и Уральской областей, или же эту функцию возьмет на себя областное руководство? В результате, вопрос вновь решили компромиссом: татарские приходы по-прежнему должны были снабжаться метрическими книгами, изготовленными Духовным собранием, но в интересах государственного контроля рассылка шла через областные и губернские правления¹. Как уже говорилось, в Европейской части России губернские правления были признаны излишним звеном и устранены в цепочке передач метрических книг еще в 1856 г.

В тех случаях, когда значительные расстояния между населенными пунктами и центром хранения метрических книг мешали нормальной циркуляции документов, само мусульманское население выступало за передачу контроля над метрическими книгами местным гражданским властям. В частности, в 1870–1890-х гг. представители татар Северо-Западного края неоднократно обращались в Департамент ДДИИ с просьбой переложить обязанности удостоверить метрические выписки, требующиеся для предоставления по месту службы или учебы, с Таврического духовного правления на местную администрацию (губернские правления)². Основанием для подобных обращений стали многочисленные случаи задержки в обороте документов между истцами и представителями духовных правлений из-за

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 466. Л. 49-49 об., 52, 63-63об.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л.1-17, 180-192.

необычайной медлительности последних, плохой работы почты, огромных расстояний, требующих затрат времени и денег. Порой ожидание необходимой метрической выписки затягивалось до двух лет, что лишало окраинных мусульман (литовских татар) шанса на поступление в военные учебные заведения, на льготы по призыву и пр. Однако обращения татар, проживавших в Виленской и Минской губерниях, с просьбами облегчить и ускорить порядок получения необходимых документов (выписок из метрических книг, свидетельств и пр.), как и все жалобы на медлительность Таврического правления, нерасторопность и нерадивость местных имамов и пр., были отклонены. Основным аргументом против изменения существующей практики стало нежелание столичной бюрократии менять существующее законодательство. Для устранения же указанных недостатков чиновники предлагали активнее прибегать к административным мерам:

Для удовлетворения ходатайства [литовских татар из г. Ошмян] предстояло бы испросить изменение существующего ныне по этому предмету законоположений (ст. 1606 и 1607, т. 9, СЗ, 1857 г.), но для того, по моему мнению, не представляется достаточных оснований. Медленность в выдаче выписей может быть устранена: 1) благовременным ходатайством о выдаче метрических свидетельств самими заинтересованными лицами; 2) обращением последних, в случае медлительности Духовного [правления], к установленной законом инстанции, на которую возложено побуждать Правление к скорейшему решению дел его¹.

Такое тихое саботирование любых инициатив, исходящих от населения, было типично для российской бюрократии. Примером нерасторопности центральной администрации могут служить дискуссии, продолжавшиеся в 1880-1890-х гг. Власти долго не могли решить, к какому ведомству – Оренбургскому, Таврическому или Закавказскому мусульманскому правлению – лучше присоединить мусульман Северного Кавказа, не имевших своего духовного управления, и на какое учреждение следует

¹ Цит. по: РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 13.

возложить дело метрикации местного населения. В конце концов, вопрос был отложен до проведения на Северном Кавказе общей реформы и создания в крае исламских духовных учреждений, что не было осуществлено вплоть до 1917 г.¹

В целом, можно отметить такую характерную черту функционирования исламских религиозных структур во второй половине XIX столетия, как их инкорпорированность в имперскую властную вертикаль. Оренбургское духовное собрание не только исправно доводило до своей паствы указания имперских властей², но и само нуждалось в поддержке местной администрации и полиции для распространения собственных указаний и циркуляров. Показательно обращение ОМДС к Казанскому губернскому правлению с просьбой через уездные полицейские правления обязать (!) мулл выдавать метрические свидетельства магометанских детей для поступления на фабрики и заводы³. Более того, для муфтиата, постоянно испытывавшего материальные проблемы из-за скудного финансирования, было гораздо удобнее и выгоднее рассылать метрические книги через централизованные полицейские структуры, нежели напрямую общаться с многочисленными сельскими имамами. Таким образом, финансовые мотивы и принципиально гибридный характер института ОМДС толкали муфтиат и духовных лиц отказаться от части своих автономных прав и использовать государственные структуры в качестве посредника для общения с населением.

Метрические книги – объект внутриисламского противостояния: казус ваисовской общины

Во второй половине XIX – начале XX столетия ведение метрических книг рассматривалось самими мусульманами как важный элемент религиозной автономии. Кроме того, информация метрических книг оценивалась мусульманами как крайне необходимая, полезная и ценная в условиях резко возросшей

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 775. Л. 103-211.

² См., напр. следующие дела: НАРТ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 1067, 1069, 1071.

³ НАРТ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 3268. 7 л.

социальной мобильности мусульманского населения, его урбанизации и усложнения функционирования мусульманской общины. Метрическая выписка служила основой для выдачи других идентификационных документов, в том числе и паспорта, и рассматривалась как своего рода пропуск в новую реальность. Без наличия такого пропуска было невозможно не только участвовать в жизни страны, но и пытаться изменить свой социальный и имущественный статус. Это обстоятельство одинаково справедливо для всех инородцев империи, которые начинали связывать свои интересы с интеграцией в имперское общество и добиваться реализации своих прав¹. Поэтому отношение населения к метрическим книгам и выпискам из метрических книг, как и к внутренним паспортам, было чрезвычайно прагматичным и не воспринималось через призму религиозных догматов.

Важно отметить, что введение регистрации мусульман в метрических книгах – крайне символический акт для любой религии священной книги – не нашло отражения в известных исламских религиозных текстах XIX столетия и не рассматривалось даже традиционалистами как *бид'а* или *харам*². Очевидно, лидеры религиозной общины также были заинтересованы в сохранении за собой монопольного права ведения метрических книг, дававшего им политический контроль над членами своей общины и дополнительный источник дохода. Институт метрических книг настолько укоренился в российской исламской среде, что и выступление против традиционной элиты внутри мусульманской общины находило выражение, в том числе, в образовании альтернативными метрическими реестрами.

В этом отношении показателен конфликт, разгоревшийся между т.н. указными муллами и членами «староверческого» «Ваисовского Божьего полка» во главе с Багаутдином Ваисовым³. К концу XIX в. члены «Божьего полка» стремились к авто-

¹ Eugene M. Avrutin. Jews and the Imperial State. Pp. 84-85.

² Ср. Michael Kemper. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.

³ Д.М. Усманова. Ваисов Багаутдин // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь. Москва, 2013. С. 60-61.

номии и обособлению от ОМДС, отказывались посещать мечети и записываться в метрические книги, которые велись официальными муллами, а на определенном этапе даже попытались завести свои собственные метрические книги¹. Однако такое радикальное противостояние членов общины и указных мулл возникло не сразу. Началось все с персонального конфликта лидера общины Багаутдина Ваисова с указным имамом Шакиром Сеитовым, обострившегося в 1871–1872 гг. Конфликт закончился категорическим отказом имама заносить имена родившихся и умерших детей Багаутдина в метрические книги 11-й махалли Новотатарской слободы г. Казани. Для того чтобы понять данный конфликт и объяснить его суть, нужно кратко восстановить его исторический контекст. До самой своей смерти в 1872 г. имамом 11-й мечети г. Казани состоял Хуснутдин Гумерович Сеитов (Хуснутдин бин Гумер ас-Суксуви). Он также, как и Багаутдин, являлся учеником и последователем шейха Джагфара аль-Кулатки². Видимо, это обстоятельство, принадлежность к одной «религиозной школе», приобщенность к одному и тому же наставнику, шейху Джагфару, сыграли большую роль в их взаимоотношениях. Кроме того, близость по возрасту или, возможно, иные неизвестные нам обстоятельства позволяли Багаутдину Ваисову вести себя с имамом Хуснутдином Сеитовым довольно независимо. Со стороны эти взаимоотношения можно трактовать как вызывающие и даже недопустимые: в середине и второй половине 1860-х годов Ваисов самостоятельно совершал религиозные обряды на дому (обряд *имянаречения*, а также погребения умерших детей, причем не только в рамках своей семьи, но и среди своих последователей), ставя официально имама в известность только постфактум. Дальше – больше: в 1873 г. Ваисов даже совершил самостоятельно обряд бракосочетания самого себя (!) с некоей Фаизой Абдуллатыфовой, что вызвало протесты ОМДС и негативную экспертную оценку

¹ Подробнее см.: Д.М. Усманова. Мусульманское «сектанство» в Российской империи: «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман». Казань, 2009. С. 63-65 и др.

² Д.М. Усманова. Салихов Джагфар // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь. Москва, 2013. С. 269-270.

такого авторитета, как Ш. Марджани. Последовали обвинения в нарушении предписаний шариата, а также рекомендация предать Б. Ваисова уголовному наказанию за совершение прелюбодеяния¹. Эта история стала одной из первых в череде конфликтов, приведших в итоге к разрыву Ваисова со всеми указными имамами г. Казани и с руководством ОМДС.

До начала 1870-х гг. имена многочисленных жен и детей Б. Ваисова худо-бедно заносились имамом Хуснутдином Сеитовым в официальные метрические книги прихода 11-й мечети г. Казани. Впрочем, следует отметить, что эти книги велись имамом Сеитовым крайне небрежно, с многочисленными ошибками и неточностями. Более того, сам Багаутдин Ваисов именовался в них *дервишем*, *дардемэндом*, т.е. суфийскими титулами, что выходило за рамки традиции российского делопроизводства или официальной сословной номенклатуры. Вероятно, имам, нарушая официально утвержденную практику, просто уступал желанию своего друга (и собрата по суфийскому братству). Но если с Хуснутдином Сеитовым Ваисову удавалось разрешать данную коллизию более-менее мирно, то с его сыном Шакиром Сеитовым, ставшим имамом после смерти отца в 1872 г., общий язык найти не удалось. Формальным поводом к отказу записывать в метрические книги детей Б. Ваисова было то, что он сам, демонстративно отказываясь от услуг указного имама, незаконно совершает все обряды и, следовательно, присваивает себе функцию духовного лица, не являясь таковым².

¹ См. подробнее: Д.М. Усманова. Мусульманское «сектантство» в Российской империи: «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман». Казань, 2009. С. 40-41, 56-57.

² Забегая вперед, отметим, что в рекомендациях Духовного Соборания 1916 г. было специально указано, что в случае враждебного отношения прихожан к законному имаму, нежелания их позволять имаму совершить обряд имянаречения, последний имеет право при помощи полиции насильно привести родителей с новорожденным ребенком в мечеть и зафиксировать в метриках факт рождения ребенка. Хотя в журнальных публикациях 1916 г. и не было прямого упоминания вызывающего поведения Б. Ваисова, думается, что эта история была одной из самых громких в череде подобных конфликтов, а потому потребовала специального разъяснения. См. Маглумат («Сведения»). 1916. № 11. С. 20.

Так или иначе, конфликт лидера ваисовской общины с «законным» представителем религиозной власти «набирал обороты». Начиная с 1871–1872 гг. имена детей Багаутдина исчезают из метрических книг Ново-Татарской слободы, хотя известно, что все они родились именно в Казани. Некоторое время Б. Ваисов имел возможность записывать своих детей в метрики с. Молвино (но как родившихся в Казани!). Например, факт рождения 9 января 1878 года в Казани Гайнана Ваисова первоначально был зафиксирован в метрической книге с. Молвино (правда, только через месяц, 8 февраля). Только в конце года он был внесен в метрическую книгу Ново-Татарской слободы (мечеть № 11), но в самый конец списка, под № 13. Строго говоря, оба имама нарушали действующее законодательство. Однако во второй половине 1870-х гг. Багаутдин Ваисов, вероятно, сумел испортить отношения и с односельчанами, так как после 1877–1878 гг. им была утеряна и возможность легализации детей через запись в метрики с. Молвино.

Вступив в конфликт с имамом Шакиром Сеитовым, Б. Ваисов регулярно обвинял его в многочисленных подлогах и преступлениях, в том числе в произвольном и неправильном ведении метрических книг¹. Интересно, какие аргументы Б. Ваисов приводил в своих обвинениях. Он заявлял, что произвольное обращение имама Сеитова с метриками может нанести непоправимый ущерб интересам правительства, поскольку незаписанные в метрики дети впоследствии могут избежать воинской повинности. Т.е. Ваисов апеллировал не к каким-либо исламским традициям или догмам, а к сугубо прагматическим государственным интересам. Таким образом, он не отрицал легитимности государственной регистрации мусульман, но лишь хотел присвоить себе эту функцию, хотя и выступал в роли религиозного лидера, посланного по воле Всевышнего для спасения заблудших душ². Уже в 1881 г. Б. Ваисов представляет на утверждение

¹ Д.М. Усманова. Мусульманское «сектантство» в Российской империи. С. 65.

² Об эсхатологических мотивах во взглядах и деятельности Б. Ваисова подробнее см.: *Michael Kemper. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. S. 393428* (русский перевод: М. Кемпер.

министра внутренних дел образец собственной метрической книги о записи новорожденных и умерших детей староверов-мусульман¹. В 1909 г. при обыске на квартире его сына Гайнана Ваисова были изъяты отпечатанные типографским способом метрические книги, предназначенные для ваисовских общин, что было расценено как очередное доказательство создания преступного сообщества.

Образцы «собственных» метрических книг, отпечатанных лидерами ваисовской общины для своих членов, не сохранились. Мы знаем об их существовании лишь по протоколам обысков и допросов, но не имеем экземпляров, по которым могли бы сравнить их с государственно-утвержденными формами. По описаниям известно², что в эти метрические эрзац-книги, помимо фактов рождения, бракосочетания и смерти, также включали посемейные списки членов общины. Второе отличие от государственного образца заключалось в том, что в метрики записывались взрослые члены общины, как мужчины, так и женщины, по мере их вступления в секту. Наконец, дата рождения зафиксирована как по христианскому, так и по мусульманскому летоисчислению, чего не было в официальных метрических книгах. В целом, ваисовские «метрические книги» представляли собой довольно архаичную и гибридную модель регистрации членов общины, которая не только закрепляла их в общине, но и, прежде всего, позволяла организовать взимание налогов в пользу канцелярии.

В Национальном архиве РТ сохранилось также несколько «паспортных книжек» или «свидетельств», изобретенных специально для членов общины³. Этот документ был обозначен

Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 527–573).

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 842. Л. 53а.

² Довольно подробный обзор содержания метрических книг и их общая характеристика представлены в документе, обнаруженном в НА РТ и впервые опубликованном мной в следующей работе: *Д.М. Усманова*. Мусульманское «сектантство» в Российской империи. С. 360–361.

³ Образец одной такой книжки воспроизведен: Там же. С. 513–514.

как «Свидетельство № 160», но имел все атрибуты паспортной книжки: типографским образом отпечатанную форму, обычные сведения об идентифицируемой личности (ФИО, дата рождения и даже «сословие» – «природный духовный старовер»), написанные от руки по-русски, печать канцелярии и пр. Дополнительную легитимацию этому документу должно было придавать изречение из Священного писания. Более того, эти свидетельства, игравшие по словам лидеров секты, роль легитимных внутренних и внешних паспортов, должны были способствовать привлечению в общину новых членов.

Так, начавшись с персонального конфликта, противостояние Ваисова официальным мусульманским лидерам закончилось полным отказом от законных метрических книг (заполняемых «указными» имамами, чей авторитет и бесспорная легитимность были поставлены Ваисовым под сомнение), а также попыткой введения собственных паспортов. Лидеры ваисовской общины не только принимали на себя административные функции духовных лиц, возложенные государством на имамов (т.е. ведение метрических книг), но даже попытались присвоить важнейшую функцию государства по идентификации личности через выдачу законных паспортов. Конфликт внутри исламского сообщества, проявившийся в ваисовском движении, имел гораздо более глубокие корни, нежели спор о записях в метриках. Собственные метрические книги и паспорта послужили лишь формой выражения социально-политического компонента этого конфликта. При этом важно отметить, что и непримиримые критики мусульманского истеблишмента воспринимали метрические книги как дело государственной важности, как привилегию духовных лидеров общины и как свидетельство автономности этой общины (в данном случае – общины «староверов-мусульман»).

Мусульманские проекты реформирования практики ведения актов гражданского состояния в начале XX столетия

В начале XX столетия мусульманская общественность среди прочих вопросов реформирования жизни *мусульманской уммы* обращалась к проблеме улучшения практики ведения духовными лицами метрических книг. Вопрос о метриках поднимался на большинстве мусульманских съездов, проходивших в 1905-1914 гг., регулярно освещался в татарской прессе. Если говорить о решениях мусульманских собраний, то следует остановиться на резолюции последнего предреволюционного всероссийского мусульманского съезда (1914).

В проекте «Положения об управлении духовными делами мусульман Российской империи», принятом четвертым мусульманским съездом (июль 1914 г.), обязанности мусульманского духовенства по ведению актов гражданского состояния были записаны в нескольких пунктах. Один из пунктов гласил, что «совершение брачных и бракоразводных между мусульманами обрядов предоставляется исключительно духовным лицам» (§ 21). В другом параграфе было сказано:

приходское духовенство ... обязывается вести книги метрические: о новорожденных, умерших, сочетавшихся браком и разведенных, с включением в книги и брачных договоров по правилам и формам, утвержденным правительством. Равным образом, чины приходского духовенства обязаны вести по утвержденной форме общие списки всем мусульманам, принадлежащим к приходу или отдельному «мечетскому обществу». Сверх того, они обязаны доставлять казиям, в определенные сроки, ведомости о мечетях и школах, а также о новорожденных, умерших, сочетавшихся браком и разведенных (§ 26).

В проекте также были определены условия совершения муллами брачных обрядов (§ 22), подробно очерчена сфера компетенции и полномочий казиев (§ 39, 44-47, 51-52) и губернских меджлисов (§ 67-68) в рассмотрении семейно-брачных и имущественных вопросов. Заготовление и рассылка метрических книг

по приходам возлагались на духовные правления, контроль над ведением метрических книг и их проверка поручалась губернским медресам¹. Одобренный съездом проект положения об управлении духовными делами мусульман предусматривал законодательное закрепление за духовенством административных и судебных функций, причем даже в несколько более широком виде, чем это практиковалось в то время. Например, предлагалось ослабить контроль общеимперских органов.

С началом Первой мировой войны значение метрических книг еще более возросло в связи с призывной кампанией: имамы были обязаны ежегодно составлять списки лиц мужского пола призывного возраста и делать метрические выписки для воинских присутствий. Одновременно ОМДС в очередной раз озаботилось недостатками ведения метрических книг. Поэтому в журнале «Маглумат» («Сведения», или «Известия»), официальном органе муфтията, в течение 1916 года была помещена целая серия статей на данную тему². Остановимся чуть подробнее на содержании некоторых из этих публикаций. В статье под названием «Указание Духовного собрания по поводу правил ведения метрических книг» анонимный автор (член редколлегии?) начал с общих пассажей о важности метрических книг для воинского призыва, а также для наследственных и бракоразводных дел, определения социальной принадлежности и пр. Пообещав нерадивым имамам наказание за упущения в исполнении своих обязанностей, автор статьи обратил основное внимание на правила ведения и хранения метрических книг, а также метрических выписок и справок. Прежде всего, последовало строгое напоминание, что заполняющие метрические книги имамы должны строго придерживаться этих правил, сформулированных в ряде циркуляров и распоряжений ОМДС³. Правила оформления были также отпечатаны на оборотной стороне

¹ Проект положения об управлении духовными делами мусульман Российской империи, выработанный 4-м съездом. Санкт-Петербург, 1914.

² Маглумат. 1916. № 2. С. 4-5; № 4-5. С. 4-5; № 7-8. С. 14-17; № 9-10. С. 17-20; № 16-17. С. 4-5; № 19. С. 11-12.

³ Циркуляры № 2534 от 17 июня 1888 г., № 3999 от 1893 г., № 2471 от 28 апреля 1900 г., № 3457 от 11 июня 1901 г.

обложки самих метрических книг и воспроизведены в журнальной публикации¹. Среди этих правил многие были связаны с особенностями арабской графики: важность диакритических знаков для правильного прочтения имен, имеющих идентичное написание (п. 2); обязательность подстрочных и надстрочных знаков, отсутствие которых искажает смысл слов (пп. 1, 7); необходимость правильного и четкого заполнения отдельных разделов метрик (п. 3); возможности идентификации подписей (п. 4) и пр. Особенно важно было правильно фиксировать данные людей, прибывших из иных населенных пунктов: помимо имен, требовалось четко указать названия губернии, уезда, волости и населенного пункта (п. 8). Некоторые правила касались финансово-фискальных аспектов. В частности, *калым* (*мэхэр*, или сумма, передаваемая женихом в собственность невесты и при разводе остающаяся в ее распоряжении) должен был быть зафиксирован при бракосочетании в метриках наряду с фактом бракосочетания и подтвержден собственноручной подписью жены или ее представителя (п. 5). В этой же графе должна была быть указана сумма пошлины за бракосочетание (минимум 25 копеек), собираемая ОМДС на свои нужды.

В двух последующих публикациях под названием «Духовенство и дело ведения метрик» (1916, №№ 7/8; 9/10; 11.) и «Правила оформления метрик» (1916, №№ 12-13, 14, 15, 16/17) были подробно расписаны отдельные разделы метрических книг, с обстоятельной аргументацией и примерами того, как нужно их заполнять и каких ошибок следует избегать. Можно отметить несколько наиболее характерных указаний. В разделе о записи новорожденных ряд сложностей и ошибок мог возникать из-за возможности двойного прочтения того или иного имени: например, имена Минлесафа и Гайникамал могли даваться как мальчикам, так и девочкам. Во избежание последующих недоразумений следовало указывать пол ребенка, а также следить за правильной нумерацией. Как известно, в арабской графике гласные звуки обозначаются минимальным количеством знаков. Поэтому в начале XX столетия стала распространяться практи-

¹ Маглумат. 1916. № 4–5. С. 4–5.

ка довольно вольного написания тюркоязычных слов и имен, включающих те или иные огласовки. Когда такая практика переносилась на написание имен арабского и персидского происхождения, это справедливо расценивалось как победа невежества и вызывало массовые протесты «ревнителей старины»¹. Представители Духовного собрания также настаивали на том, чтобы в метрических книгах традиционные и хорошо известные имена писались без вольностей и искажений. В начале XX столетия в практику метрических записей входит новая традиция, активно поддерживаемая светскими и религиозными властями: указание родовых фамилий. Такая русифицированная версия фиксации имен первоначально (уже с рубежа XVIII – XIX вв.) распространилась среди дворянства и купечества, а к концу имперского периода – даже среди крестьянства и городских низов. Для мусульман, не имевших ранее зафиксированных фамилий, рекомендовалось брать в качестве таковой имя ближайшего предка (дедушки)².

Также недопустимой признавалась практика, когда ново рожденные записывались в метрические книги спустя значительный срок – несколько недель, месяцев, а то и полгода-год после появления на свет. Авторы статьи настаивали на своевременной, незамедлительной и точной фиксации даты рождения с указанием дня и месяца рождения³, что имело значение при поступлении в школу, призыве в армию и даже при дележе наследства (известно, что в мусульманских семьях могли быть дети одного возраста от разных жен на вполне законных основаниях). Особенно важным точное указание даты рождения было для девочек, так как выдача замуж девушки, не достигшей соответствующего возраста, была чревата административным или даже уголовным наказанием имама⁴. Одновременно

¹ Кстати, один из вполне справедливых упреков кадимистов в отношении джадидистов касался именно этого пункта: последние часто выдавали за реформирование татарского языка ошибочность и вольность написания арабских и персидских слов.

² Маглумат. 1916. № 11. С. 16.

³ Маглумат. 1916. № 11. С. 18–19.

⁴ Маглумат. 1916. № 11. С. 20–21.

имамы, фиксирующие факт рождения ребенка, должны были удостовериться в законности брака, особенно если речь шла о приезжих людях. Последний пассаж отражал факт все большей мобильности татарского населения в позднеимперский период, что требовало адаптации метрических книг к новым реалиям.

По-прежнему сохраняла свою актуальность и значимость сословная принадлежность населения. Поэтому, указывали авторы рекомендаций, следует четко фиксировать социальное происхождение родителей, а также точный адрес их проживания в том случае, если запись вносилась в отношении лица, не приписанного к данной общине. В упомянутых рекомендациях неоднократно подчеркивалось, что в обязательном порядке необходимо указывать такие сословные звания, как «крестьянин», «мещанин», «дворянин», «потомственный почетный гражданин». В то же время ни в коем случае не следовало включать в метрические книги наименования «имам», «ишан», «старшина»¹. Эта рекомендация, с одной стороны, отражает существующую практику фиксации в официальных документах исламских религиозных титулов, не признаваемых государством (вспомним казус Багаутдина Ваисова!), а с другой – стремление религиозных властей привести сословную номенклатуру, используемую в мусульманских документах, к общероссийскому стандарту. Все эти очень подробные инструкции по ведению метрических книг должны были усовершенствовать делопроизводственную культуру представителей мусульманского духовенства, преодолев, наконец, различия между российской имперской и татарской письменной традицией.

Другим направлением работы по улучшению ведения метрических книг было признано совершенствование уровня подготовки в медресе, где готовились будущие представители низового духовенства². Во многих медресе не уделялось должного внимания таким вопросам, как письмо и чистописание, орфография и правописание, делопроизводству в целом. Поэтому, помимо неоднократного дублирования инструкций по ведению метрик, в 1916 г. ОМДС собиралось включить их в программу

¹ Маглумат. 1916. № 11. С. 17.

² Маглумат. 1916. № 19. С. 11.

испытательного экзамена, сдаваемого кандидатами на соискание должности имама, а также в программу летних и осенних курсов «повышения квалификации» для представителей духовенства¹.

И духовные правления мусульман, и гражданские власти рассматривали дело метрикации как один из важнейших элементов сложносоставного механизма контроля над населением. Гибридный институт метрик позволял государству взаимодействовать с массами подданных, экономя на разветвленном аппарате чиновников и на языке, понятном местному населению. Духовенство же, в том числе мусульманское, повышало свой символический и политический авторитет, встраивалось в административную вертикаль и было не намерено добровольно отказываться от этих управленческих функций. В то же время, контроль над метрикацией воспринимался как элемент религиозно-национальной автономии общины, к чему мусульманское сообщество активно стремилось весь позднеимперский период. Неоднократно отмечая на страницах «Маглумат» важность метрических книг для каждого мусульманина, поскольку в них фиксировались все этапы его жизни (от рождения до смерти), редакторы подчеркивали ключевое значение реестров прихожан именно для духовенства:

По правде говоря, вся сила духовенства в этих метрических книгах; тот имам, который держит в своих руках метрики, является полновластным хозяином своей общины. И можно с полной уверенностью сказать, что тот имам, который не ведет метрики, не контролирует и общину².

Мусульманские метрические книги в революционных условиях: яблоко раздора?

Одним из первых актов новой демократической власти после свержения самодержавия в феврале 1917 г. стало обнародование правительственной декларации 2 марта. В ней провозглашалась отмена всех ограничений, связанных с религиозной

¹ Маглумат. 1916. № 2. С. 5; № 9–10. С. 32–33.

² Цит. по: Маглумат. 1916. № 7–8. С. 15.

и национальной принадлежностью. Правительственная декларация явилась лишь символическим жестом в сторону общест-венности. Для воплощения провозглашенных принципов требовалась кропотливая работа законодательной и исполни-тельской власти. В период с апреля по июнь 1917 г. в ДДДИИ был разработан целый перечень ограничительных норм и статей закона, подлежащих отмене в соответствии с провозглашен-ной декларацией. Среди этих мер было и предоставление права переписки между мусульманскими духовными учреждениями и духовными лицами на местных языках с тем, однако, чтобы с государственными учреждениями переписка велась на рус-ском языке¹. В течение 1917 г. все делопроизводство нацио-нальных и религиозных институтов в Волго-Уральском регионе было переведено на татарский язык. На нем же, уже на вполне законных основаниях, велись и метрические книги.

После октябрьской революции в государственной религиоз-ной политике наметился новый поворот. Весной 1918 г. был из-дан декрет о правилах ведения актов гражданского состояния. По нему ведение метрических книг изымалось у духовенства и передавалось в местные органы Советов. Это постановление вызвало протесты, как в мусульманской прессе, так и со сторо-ны мусульманских религиозных учреждений. В частности, в га-зете «Иттифак» («Союз») был опубликован протест Духовного управления против данного декрета, а также иных аналогичных постановлений советской власти². Протест был подписан руко-водителем второго отделения Духовного управления, казыем Ризаэтдином Фахретдином и секретарем ДУ Мубаракшей аль-Ханафи. «Иттифак» официально являлась органом «Всероссий-ского союза мусульманского духовенства» («Всероссийский союз улемов», на татарском языке – «Ботен Русия голяма иттифагы»). Данный религиозный союз был образован на первом Всерос-сийском съезде мусульманского духовенства, состоявшемся ле-том 1917 г. в Казани. Тогда же была обсуждена программа и цели будущей газеты, а членам вновь избранного и утвержденного

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 622. Л. 4-6об.

² Иттифак («Союз»). 1918. 18 апреля (№ 8).

съездом центрального бюро была поручена вся организационно-подготовительная работа. «Иттифак» издавалась с 31 января 1918 г. по 7 июня 1918 г. За эти чуть менее чем четыре месяца (две недели были «съедены» переходом на григорианский календарь) вышли 14 номеров газеты. «Иттифак» была единственным мусульманским религиозным изданием, выходившим в бесцензурных условиях. Ее материалы свидетельствуют о том, что религиозная политика новой власти воспринималась казанским духовенством крайне негативно. Резкой критике подвергались практически все действия большевиков, начиная от декрета «Об отделении церкви от государства...» и заканчивая конкретными действиями местных большевиков.

Члены Духовного управления (ДУ) считали сохранение за имамами права ведения метрик не просто необходимым, но и обязательным условием, продиктованным сугубо религиозными задачами. Без содержащейся в метрических книгах важной информации муллы не могли решать многие религиозные вопросы, касающиеся бракоразводных и наследственных дел, наречения, погребения. Поэтому Духовное управление распорядилось по-прежнему сохранять ведущиеся метрики при мечетях. Для гражданского делопроизводства, по мнению руководства ДУМ, городские управы и советы могли бы завести собственные книги. Содержание данного постановления свидетельствует о том, что духовные лидеры еще предполагали сохранить за собой многие административные и правовые функции, закрепленные за ними в царской России. Вероятно, они надеялись на узаконение Советской властью норм шариата в решении брачно-наследственных дел применительно к мусульманам Европейской части России. Более того, характер постановления, его формулировки, стилистика и язык свидетельствовали о желании упрочить религиозную автономию мусульман России. Подтверждением серьезности подобных намерений и веры в возможность их осуществления стало опубликованное в газете «Иттифак» и журнале «Мухтарият» («Автономия») обращение ДУ к имамам, хатибам и мухтасибам. Оно содержало указание на то, что с января 1918 г. вся документация будет вестись на татарском языке, а потому все письма и обращения в ДУ должны

быть написаны исключительно по-татарски¹. С принятием 16 сентября 1918 г. «Кодекса законов об актах гражданского состояния» конфессиональные метрические книги были отменены, и их заменили на актовые (или реестровые) книги в местных органах ЗАГСа. Хотя указ о передаче метрических книг в ведение органов местного самоуправления датируется 1918 г., начало гражданской войны несколько отсрочило практическую реализацию этого декрета. Только в 1922 г. законными стали признаваться лишь те актовые документы, которые составлялись советскими учреждениями. И хотя мусульманское духовенство еще некоторое время продолжало вести метрические книги, они уже потеряли свою легитимность. Более того, практический запрет норм шариата, а также репрессии и физическое уничтожение представителей мусульманского духовенства, начавшееся с конца 1920-х гг., окончательно ограничило сферу компетенции религиозных институтов и мусульманского духовенства сугубо обрядовыми действиями в частной сфере (не выходящей за пределы семьи), под тотальным контролем властей.

¹ Иттифак. 1918. 31 января (№ 1)

Владимир Бобровников

АРХЕОЛОГИЯ СТРОИТЕЛЬСТВА ИСЛАМСКИХ ТРАДИЦИЙ В ДАГЕСТАНСКОМ КОЛХОЗЕ

В этой статье я решил обобщить свои наблюдения над так называемым исламским возрождением, всколыхнувшим Северный Кавказ и другие мусульманские регионы Советского Союза накануне его распада. Следует однако сразу оговориться, что рассказ в ней пойдет не о самом исламском буме, а его предыстории, а также природе вроде бы возродившихся «исламских традиций». Я хочу сделать это на микроуровне, изучив причины и ход реисламизации на примере отдельной мусульманской общины на севере Дагестана. Это колхоз им. Чапаева высокогорного селения Хуштада в Цумадинском районе. С его именем у меня связаны воспоминания о начале полевой работы в 90-е годы XX в. В последующем я не раз сталкивался с хуштадинскими материалами. В основу статьи положены мои полевые дневники, а также собранные в Цумадинском районе документы, надписи и микротопонимика на кавказских, арабском и русском языках.

Основное внимание работы обращено на пред- и микро-историю «исламского возрождения». Я хочу понять, почему исламский подъем возник в Нагорном Дагестане, проследить, как именно он протекал. Меня прежде всего интересует, что такое «традиции», к которым апеллируют сторонники и противники исламского бума, как они сложились, работают, воспринимаются. Здесь я выхожу на вопрос об отношениях, которые сложились в колхозной деревне между знанием об исламе и властью

в общине. Перефразируя название известной работы М. Фуко, основной предмет настоящей статьи можно определить как «археологию» традиционалистского дискурса в исторических реалиях и нарративах дагестанской колхозной деревни. Начав с современности, я шел назад, пока не докопался до «материка», на котором началось возведение здания исламских традиций. Эти «раскопки» носят для меня очень личный характер. В них отразился пройденный мной самим за пятнадцать лет полевой работы долгий путь блужданий по лабиринтам «традиций» в Нагорном Дагестане.

Что такое традиция? Немного теории

Уже в начале работы в Хуштаде я столкнулся с вездесущим понятием «традиция». Это слово служит ключом, если не «отмычкой», для ответа на любой затруднительный вопрос об исламе в постсоветской дагестанской деревне, да и о самой деревне, как таковой. Оно прочно вошло в язык ученых, политиков, местных чиновников и даже простых мусульман. Когда хуштадинцев спрашиваешь, почему они делают так-то и так-то, они неизменно отвечают: «по исламским традициям, завещанным от предков». Для дагестанских политиков правилом «хорошего тона» стало афишировать приверженность горским традициям. В новых законах, например «О местном самоуправлении», есть ссылки на «местные традиции». Юристы выработали даже понятие законного «традиционного» и противозаконного или «нетрадиционного» ислама¹. В заголовке чуть ли не каждой этнографической работы о Дагестане присутствует понятие «традиция».

Понятие «традиция» получило сегодня не только научное, но и политическое значение. Пошатнувшееся после распада Советского Союза общество ищет опоры в местных (в постсоветском Дагестан исламских) традициях. Начавшийся в 1970–1980-е годы

¹ Критическому разбору легитимации постсоветских традиций посвящена моя недавняя статья. См.: В.О. Бобровников Обычай как юридическая фикция: «традиционный ислам» в религиозном законодательстве постсоветского Дагестана // Исторические записки. Вып. 8. М., 2005. С. 238–252.

поворот от борьбы с «вредными пережитками» к признанию «полезных традиций» завершился в 1990-е годы. Новый курс правительства находит всемерную поддержку мусульманской духовной элиты. Тем самым формируется спрос на изучение и воссоздание традиций. Исламоведы откликнулись на него тезисом о том, что возвращение к «традиционным исламским ценностям» спасет общество от разложения¹. Историки и этнографы предложили использовать в государственном строительстве «демократический потенциал» дагестанской сельской общины (джамаата), рассматривая «народные традиции» как панацею от любых болезненных явлений постсоветского времени².

На мой взгляд, роль традиций в современном Дагестане, да и в целом на Кавказе, в последнее время часто преувеличивается. Традиции ищут и, что поразительнее всего, находят там, где их нет. С легкой руки некоторых этнологов, чуть ли не все изучаемые ими явления материальной и духовной культуры кавказских горцев по определению считаются «традиционными»³. Пресса распространяет стереотипное представление о том, что в горах живут по неизменным традициям, а ученый должен записывать обычаи и помогать властям управлять горцами. В то же время

¹ А. *Shikhsaidov*. Islam in Dagestan // Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia / Ed. by L. Jonson, M. Esenov. Stockholm, 1999. P. 59–60; Малащенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 68. Все это, как нельзя более, верные мысли. Встает только вопрос, действительно ли в Дагестане произошло возрождение «исламских традиций»?

² Р.М. Магомедов. Дагестанский джамаат – опора свободы горца, щит его прав. Ислам как фактор исторического единства Дагестана. // Он же. Единство народов – великое благо Дагестана. Махачкала, 2001. С. 29–33, 36–38, 77. Каюсь, я и сам приложил руку к романтизации «исламских традиций» в постсоветских обществах. См.: Н.Л. Жуковская, В.О. Бобровников. Сельская традиционность на советском Востоке // Восток. 1992. № 3; В.О. Бобровников. Традиции в жизни современных горцев: земля и люди // Азия и Африка сегодня. 1993. № 4. С. 39–41; В.О. Бобровников, М.Ю. Рощин. Человек, природа, общество в горном дагестанском ауле (по материалам хуштадинского адата) // Дагестан: село Хуштада / Под ред. Т.Ф. Сиверцевой, М.Ю. Рощина, В.О. Бобровникова. М., 1995. С. 115–131.

³ Народы России. Энциклопедия. М., 1994. Passim. См. также: Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанцев переселенцев. М., 1988. С. 9.

нельзя просто отмахнуться от понятия «традиция» как не заслуживающего внимания. Споры вокруг понятия «традиция» образуют неотъемлемую часть традиционалистского дискурса в Дагестане. Прежде чем приступить к анализу собранных в Хуштаде материалов, нужно разобраться в существующих подходах и интерпретациях термина «традиция».

Во-первых, есть его примордиалистское понимание, восходящее к позитивистской науке XIX в. и еще преобладающее в отечественной этнологии. «Традиция» понимается как уцелевший осколок или «пережиток» общественных систем («формаций») прошлого, противостоящий современности. Согласно советской марксистской риторике, «традиции» делятся на первичные, относящиеся к экономическому базису общества, и вторичные – в идеологии или надстройке. Сохранение традиций объясняется остатками «непереваренных» современностью отживших общественных отношений, например, элементами феодализма при капитализме или «пережитками» капитализма при социализме. По логике этого подхода, нет обществ без «традиций». С одной стороны, «традиции» обеспечивают культурную преемственность общества, с другой – мешают его развитию, делая его отсталым и закрытым для внешних влияний¹.

Этот подход, как в целом ранняя советская историография, сильно повлиял на представления о «советском исламе» в западной советологии времен «холодной войны» и у ее продолжателей из числа зарубежных и российских политологов. Тут прежде всего вспоминается теория «параллельного ислама», разработанная в 60-е – 70-е годы XX в. А. Беннигсеном и дожившая до нашего времени². Разделяя тезис советских ученых и политиков о сохранении на Кавказе традиционного

¹ В.В. Пименов. О некоторых закономерностях в развитии народной культуры // СЭ. 1967. № 2. С. 9; А.И. Першиц. Проблемы теории традиции глазами этнографа // СЭ. 1981, № 3. С. 45–46. См. также: Он же. Традиции // Народы России... С. 462.

² A. Bennigsen, Ch. Lemerrier-Quelquejey. Islam in the Soviet Union L., 1967. См. также: A. Bennigsen, Ch. Lemerrier-Quelquejey. L'«Islam parallele» en Union sovietique. Les organisations soufies dans la Republique tchetchino-ingouche // Cahiers du monde russe et sovietique. 1980. Vol. XXI. No. 1. Критику этой теории см.: D. DeWeese. Islam and the Legacy of Sovietology.

«кланового» общества, Беннигсен объяснял им мусульманское сопротивление Советской власти, которое, по его мнению, продолжалось вплоть до «застойного времени» и привело к появлению тут подпольных мусульманских общин суфиев. Противостояние «традиционного» и «современного» превратилось здесь в тезис о сопротивлении «параллельного ислама» «официальному исламу» Российской империи, СССР и постсоветской России.

На закате советской эпохи новое оригинальное толкование «традиционализма» в СССР на материалах Средней Азии предложил известный этнограф С.П. Поляков¹. Не порывая с советской марксистской парадигмой, он рассматривает «традицию» не как «пережиток», а как отдельную формацию («азиатский способ производства» по Марксу), активно сопротивляющуюся советской модернизации. В основу исламского традиционализма Поляков кладет сельскую общину, которая, по его мнению, не была разрушена дореволюционными и советскими преобразованиями. Идеология и культура традиционного ислама генерируется в общине на базе мелкотоварного земледелия, основанного на традиционных формах частной собственности и власти, присущих расширенной семье. В 1990-е годы Поляков попытался распространить свою концепцию на Северный Кавказ. Здесь он нашел типологически сходное со среднеазиатским «общинно-деспотическое традиционное общество»².

A Review Essay on Yaacov Ro'i's *Islam in the Soviet Union*// *Journal of Islamic Studies*. 2002. Vol. 13. No. 3. P. 298–330.

¹ Работа Полякова была опубликована мизерным по поздним советским временам тиражом в 1000 экз. в 1989 г. и затем переиздана сначала по-английски в США, а затем (совсем недавно) по-русски в России. См.: С.П. Поляков. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М. 1989; Он же. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе // *Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX в.* / Под ред. Д.Ю. Арапова. М., 2004. С. 123–232; S.P. Poliakov. *Everyday Islam. Religion and Tradition in Rural Central Asia*. London–New York, 1992.

² С.П. Поляков, В.И. Бушков. Социально-экономическая ситуация в Северо-Кавказском регионе / *Исследования по прикладной и неотложной этнологии*. № 110. М., 1997.

Существует еще одно, совершенно иное, понимание «традиций», восходящее к постмодернистскому историческому нарративу изобретения традиций, начало которому было положено в 1983 г. ищданием знаменитого сборника под редакцией английских историков Э. Хобсбаума и Т. Ренджера¹. Пафос этого подхода состоит в критике проводившегося прежде деления обществ на традиционные и современные. Его сторонники находят такое деление искусственным². Изучая «традиции» в самых различных регионах в XIX–XX вв., сторонники этого подхода нашли, что большинство из них были сконструированы в современную эпоху. В ответ на упадок местных обычаев, резкие перемены в устройстве общества искусственно создаются новые традиции, претендующие на древность и изначальность. В отличие от постепенно меняющегося обычая им свойственны неизменность и строгая формализация. Новые традиции нередко создаются государством под влиянием науки и при участии изучающих местные обыкновения ученых.

Первоначально этот подход был разработан на примере стран без советского и колониального прошлого, в основном в Западной Европе. Позднее процесс изобретения традиций был изучен в разных регионах третьего мира. Однако на материалах бывшего советского Кавказа такой подход пока не получил широкого распространения. Идеологические барьеры времен холодной войны еще мешают ученым из бывших советских республик находить общий язык со своими коллегами из-за рубежа. Из немногих исследований в этом направлении стоит отметить работы американского историка В. Мартин о дореволюционном обычном праве (адат) казахов³ и российского этнографа С.Н. Абашина о сельской общине в дореволюционной

¹ E. Hobsbaum. *Inventing Traditions // The Invention of Tradition*. Ed. by E.Hobsbaun and T.Ranger. Cambridge, 1993, 2nd ed. P. 1–14. Имеется русский перевод предисловия Э. Хобсбаума. См.: Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.

² См., например: B. Latour. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, 1993.

³ V. Martin. *Law and Custom in the Steppe. The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century*. Richmond, 2001.

и советской Средней Азии¹. Община и адат рассматриваются ими как примеры «исламских традиций», сконструированных в ходе дореволюционных и советских реформ.

Какое же из приведенных выше определений «традиций» верно? Что из них годится для объяснения «исламского возрождения» в дагестанском колхозе? Насколько опыт Средней Азии помогает понять прошлое и настоящее «исламских традиций» на Северном Кавказе? Я решил не предварять анализа источников теоретическими выкладками. Пусть сами дагестанские материалы подскажут нам, кто прав в споре о традиционализме. Занимаясь полевой и архивной работой в Дагестане, я и сам прошел через увлечение всеми перечисленными выше теориями. Много из написанного и опубликованного мной прежде сегодня хотелось бы переписать. Сегодня мне хочется не покаяться в былых заблуждениях, а понять их причину, разобраться в пройденном мною пути изучения, создания и развенчания «исламских традиций». Желание подвергнуть свои собственные работы самокритике и привело меня к написанию этой статьи.

Исламские памятники и нарративы в Хуштаде

Исламский бум в постсоветском Дагестане проходил под знаком возвращения к местным горским традициям. В хуштадинском колхозе, где я работал с осени 1992 г., традиционный фон ощущался особенно сильно. При выборе места исследования экспедицией Института востоковедения, в составе которой я впервые попал в Хуштаду, были учтены традиционный облик

¹ С.Н. Абашин. Социальные корни среднеазиатского исламизма (на примере узбекского кишлака) // Идентичность и конфликт в постсоветских обществах. Сб. ст. / под ред. А.В. Малашенко, М.Б. Олкотт. М., 1997; Он же. Быть или не быть общине в Туркестане: споры в русской администрации в 1860–1880 годах // Вестник Евразии. 2001. № 4; Он же. Империя и местное самоуправление: идеология реформ в русском Туркестане в конце XIX – начале XX века // Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности. М., 2001.

селения, наличие в нем исламских памятников, рукописных коллекций и авторитетных представителей мусульманской духовной элиты. Тут находились древнейшая в районе верховьях реки Андийского Койсу пятничная (джума) мечеть рубежа XVI–XVII вв., несколько собраний арабских рукописей, десятки молельных домов (курма/кула) и девять святых мест, в том числе известный зиярат трех накшбандийских шейхов. К началу 1990-х годов Хуштада стала одним из центров исламского подъема в целом в Северном Дагестане. Хуштадинцы были избраны имамами, или дибирами (как их называют здесь), семи селений и городов северного Дагестана, в том числе Хасавюрта и Кизляра.

Облик Хуштады подчеркнуто традиционен. Старая часть селения просится на обложку туристического гида, так хорошо она вписывается в клише о традиционном дагестанском ауле. Дома из грубо обтесанного серого камня лепятся друг к другу как соты в улье, занимая скалистое подножие горы Ангараз. Утрамбованные земляные крыши нижних образуют дворы верхних соседей. Сразу за околлицей начинаются пашни и сады на террасах, амфитеатром спускающиеся к Койсу. Селение стоит на высоте примерно 1800 м на склоне Богосского хребта над долиной Андийского Койсу. В хорошую погоду из Хуштады открывается прекрасный вид на Андийский хребет, отделяющий Дагестан от Чечни, и заснеженные горы у российско-грузинской границы.

Хуштада (267 хозяйств с 864 жителями на 1 января 2004 г.) служила центром небольшого колхоза, с 1955 г. носившего имя Чапаева. Кроме нее, в колхоз входили два хуштадинских хутора у реки – Тленхара и Урух-Ахитли (95 хозяйств соответственно с 181 и 204 жителями). На равнине к хуштадинскому колхозу относились переселенческий поселок (кутан) Новая Хуштада (известный также под названиями Чало, или Телав, 109 хозяйств с 460 жителей) в Хасавюртовском районе, а также несколько десятков семей хуштадинцев, обосновавшихся в поселке Шава в Бабаюртовском районе¹. Жители хуштадинского колхоза –

¹ Постоянно и временно проживающие на кутанах члены хуштадинского колхоза учтены районной статистикой как жители Цумадинского района. См.: Хозяйственные книги сельской администрации

багулалы, или багвалинцы, небольшой народ андийской группы, родственный аварцам и приписанный к ним в ходе советских национальных реформ XX в. В старых советских паспортах и переписях (вплоть до 2012 г.¹) они учитывались как аварцы. Кроме Хуштады и ее выселков багулалы живут еще в пяти близлежащих горных селениях Цумадинского и Ахвахского районов и отпочковавшихся от них переселенческих поселках на равнине. Багвалинские селения Хуштада и Кванада – самые религиозные в Цумадинском районе.

Это отразилось и в структуре поселения. Центр общественной жизни хуштадинского колхоза всегда отмечали местные исламские памятники. До начала 1970-х годов центральная площадь (годекан) Хуштады находилась у джума-мечети. Рядом с мечетью, в доме у круглой боевой башни XVI–XVII вв., возле дореволюционной тюрьмы, до 1973 г. находились сельсовет и правление колхоза. Быстрый рост селения заставил перенести хуштадинский годекан с сельсоветом и конторой колхоза на окраину. Тут же открыли сельмаг. Новый колхозный центр тоже оказался возле исламской святыни – зиярата трех шейхов на кладбище Нижнее Кармала (багв. Гъикъи Хъармала).

С началом исламского бума вокруг Хуштады появилось множество частных молельных домов-курма (багв. къурма/къула, от араб. кул'а – «место для омовения [перед молитвой]»). Обычно это прямоугольный каменный домик с плоской крышей, помещением для омовения и молитвы внутри и поилкой для скота снаружи. Около 30–40 курма построено на скотоводческих хуторах в горах. В селении действует еще 4–5. К ним относятся

Хуштада Цумадинского района за 1997 г. Хуштада, а также: Численность населения по населенным пунктам в пределах Цумадинского района на 01.01.1997 г. // Цумадинское районное статистическое управление (ЦРСУ). Агвали. Последние статистические данные 2002–2004 гг. доступны на недавно открывшемся сайте Цумадинского района. См.: <http://www.tsumada.ru>

¹ Материалы полевой, уже постсоветской, переписи 2002 г. по Цумадинскому району еще не в полной мере введены в научный оборот и судить об их результатах сложно. По предварительным данным, полученным от хуштадинцев и моих коллег этнологов, участвовавших в переписи, большинство багулал по-прежнему были записаны аварцами.

и открытая в 1991 г. квартальная мечеть, где прежде был колхозный склад. Прежде молельных домов, вероятно, было на порядок больше¹. Желая подчеркнуть религиозность своих земляков, хуштадинский краевед А.А. Закарьяев рассказал мне притчу об ахвахце, впервые попавшем в с. Хуштада в 80-е годы. По его словам, увидев многочисленные молельные дома у родников, он воскликнул: «Ну и ну, у нас где вода – там одно лишь дерьмо, а у вас это – место молитвы».

Не считая молельных домов, джума-мечеть и зиярат зримо воплощают для хуштадинцев местные «исламские традиции». С этими зданиями связан обширный пласт устных преданий, прославляющих высокую религиозность горцев, их верность исламу. Некоторые из них в XIX–XX вв. записаны по-арабски и сохранились в памятных записях (таварих) и арабской эпиграфике Хуштады². Основные темы исламских исторических нарративов это исламизация, сопротивление гонениям на ислам и передача исламских знаний. Распространение ислама на территории Цумадинского района хуштадинцы приписывают своим предкам. От Хуштады ислам приняли багулалы Тлондода и Кванада, через поколение после них – чамалинские селения за рекой Андийское Койсу, еще через поколение – с. Тинди за отрогом Богосского хребта. Рассказав это предание, хуштадинский учитель М. Абакаров с гордостью подвел меня

¹ Опрашивая чабанов хуштадинского колхоза в 1995–1997 гг., я насчитал около 300 багвалинских микротопонимов, образованных от названий молельных домов. На территории соседнего колхоза «Красный партизан» с. Кванада мною записано до 400 таких топонимов. Выборочный список важнейших молельных домов, см.: *В.О. Бобровников*. Реконструкция этнической истории багулал по данным микротопонимики // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 3. М., 1997. С. 8–14.

² Мой перевод памятных записей с подробным историко-этнографическим комментарием включен в ряд статей: *В.О. Бобровников*. Новые эпиграфические данные по истории ислама в северо-западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 6. М., 1999. С. 29–47; *В.О. Бобровников, Р.И. Сефербеков*. Абу Муслим у кавказских мусульман (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / под ред. С.Н. Абашина, В.О. Бобровникова. М., 2003. С. 154–214.

к знаменитой строительной надписи 1009/1600–01 г. на джума-мечети, древнейшей в Цумадинском районе.

Другой любимый нарратив, связанный с «исламскими традициями», это, конечно, Кавказская война XIX в. и имам Шамиль, удостоившийся в 1991 г. памятника в райцентре Агвали. Его бюст был водружен на месте прежнего бронзового Ленина. Еще в 1992 г. я видел, как дети, играя, ползали по чалме и бороде знаменитого имама. Но вскоре протесты стариков, ссылавшихся на запрет изображений в исламе, заставили заменить бюст нейтральным орлом из нового герба республики. В Хуштаде с Шамилем связаны опять-таки старый годекан у джума-мечети. Говорят, что добровольцы, уезжавшие в армию имамата, собирались у мечети. При отборе новобранцев их заставляли вбежать на гору Ангараз с тяжелым камнем в руках. Еще недавно, в 90-е годы, над джума-мечетью высилась семиметровая круглая боевая башня. По местному преданию, ее третий этаж и укрепления были снесены штурмовавшими селение русскими войсками. Окончательно башня была разобрана в 2003 г. Из ее камней в селе сложили новую трехэтажную джума-мечеть с медресе у зиярата на Нижнем Кармала. Сейчас это крупнейшая мечеть на северо-западе Нагорного Дагестана.

Встречается еще один, менее популярный, но устойчивый нарратив, связывающий носителей исламского знания с властью. Он представлен преданиями о борьбе за власть между мусульманами и христианами, о династиях мусульманских ученых и правителей. Говорят, что до принятия ислама хуштадинцы платили дань с. Тинди. Освобождение пришло после принятия ислама из Кази-Кумуха. Последнего злого христианского хана убили за горой Ангараз, в котловине, которая до сих пор носит его имя (багв. Чало кIваб бэла). Его тело разрубили на части, сложили в мешок и зарыли «как собаку». Именем Чало порой называют поселок Новая Хуштада на равнине, куда переселилось большинство возводящих свой род к этому легендарному средневековому правителю хуштадинцев. По преданию, после Чало в Хуштаде правил клан беков (тухум) Шамхал-гъай, выводивших себя от кумухских князей-шамхалов. До середины

Агвали хуштадинца Сейид-Хусейна Пирмагомедова я переписал генеалогию 13 поколений дибиров Хуштады из этого рода¹.

Более поздний нарратив погибших при Советской власти мучеников-шахидов вновь возвращает нас к джума-мечети, а главное к увенчанному белыми флажками зиярату трех шейхов. Его главный герой – похороненный здесь накшбандийский шейх Хусейн (1861/62–1930) – дибир и глава медресе Хуштады. Рядом с ним покоятся его отец шейх Пир-Мухаммед (1830/31–1911/12) и сын Абдулла-дибир (ум. 20 декабря 1941 г.). Хуштадинцы любят рассказывать не столько про деятельность Хусейна, сколько про его гибель. Говорят, что в разгар коллективизации его арестовали, отвезли в Махачкалу и расстреляли в тюрьме НКВД. Изъятую при аресте арабскую библиотеку целый день жгли в райцентре. Хуштадинцы выкрали тело шейха. Переломив ему хребет, его в мешке привезли в селение, где тайно похоронили. Бежавший из ссылки в Казахстане сын погибшего Абдулла пробрался на родину и до смерти жил на подношения хуштадинцев, скрываясь от властей в землянке-худжра в горах над селением.

Мотив исламского сопротивления отразился и в несколько антисоветских арабских надписях мавзолея. Эпитафия 1934 г. посвящена «знаменитому шейху, совершенному наставнику и учителю накшбандийского тариката (братства. – *В.Б.*), страдальцу Хусейна, сыну известного шейха хаджи Пир-Мухаммада ал-Хушдади,.. умершему мучеником (шахидан) в заключении...

¹ Составителем генеалогии был отец Сейид-Хусейна Пир-Мухаммед. Другую более раннюю версию той же генеалогии, составленную в 1881 г. и хранящуюся в библиотеке Муртазали Салманова в Хуштаде записал дагестанский историк Т.М. Айтберов (Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. С. 160–161). Из сравнения двух списков получается восходящая к середине XVI в. генеалогия из 14 поколений, следующего содержания: «Пир-Мухаммед, сын Хусейна, сына хаджи Пир-Мухаммеда, сына Хаджиява, сына Пир-Мухаммеда, [сына] Хаджиява, сына Хазму, сына 'Али, сына Хазму, сына 'Али, сына Гентера, сына Чучу, сына Деньги, сына ИхакIу, а он тот, кто ввел ислам [в Хуштаде. – *В.Б.*]». В тексте обращает на себя внимание обилие имен местного домусульманского происхождения. Подробнее об этом см.: *В.О. Бобровников. Новые эпиграфические данные... С. 29–47.*

в 1349 (1930) году». Текст надписи повторяется в выписанной черной тушью и помещенной под стекло эпитафии Абдуллы, «скончавшегося, скрываясь... от неверующих и лицемеров, убивающих ученых и святых, и расхищающих их добро»¹. После Абдуллы дибиром в Хуштаде был сначала Сайпулла (ум. в 1972 г.), а затем его ученик и бывший муэдзин (будун) Шерапутдин (ум. в 1995 г.). Старожилы Хуштады с гордостью поведали мне, что только благодаря самоотверженности этих дибиров джума-мечеть селения ни разу не закрывалась в годы советских гонений. До 1989 г. она оставалась единственной легально действующей мечетью всего Цумадинского района.

Хуштадинцы много и охотно рассказывают про притеснения, чинимые верующим при советской власти. Штраф за совершение намаза в открытом месте составлял немалую тогда сумму в 25 руб. Во время поста детей в школе заставляли нарушать уразу. Но несмотря на гонения, а отчасти и благодаря им в Хуштаде всегда сохранялись знатоки ислама – алимы, или «арабисты», тайно обучавшие горцев Корану, шариату, арабскому языку и кругу высших исламских дисциплин, включая догматику (калям), право (фикх) и суфизм (тасаввуф). В 80-е годы у Мухаммед-Сейида Абакарова (ум. в 2004 г.), позднее ставшего дибиром Хасавюрта, по ночам учились дети из средней школы-интерната в Агвали. Так получили образование внук шейха Хусейна Сейид-Хусейн Пирмагомедов, имамы Хуштады Ахмад Шахрудинов (1962 г.р.) и Мухаммед-Сейид Газиев (1955–2008), которые сами создали в 90-е годы группы по изучению арабского и основ ислама. К тому же, в селении сохранилось 4–5 арабских частных собраний и мечетная библиотека с большим рукописным Кораном 1153/1740–41 г.

¹ Подробнее о хуштадинском зиярате см.: *Бобровников В.О.* Хуштадинский зиярат // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. С.М.Прозоров. Вып. 2. М., 1999. С. 99–100.*

Колхоз как хранитель исламских традиций

Приверженность «исламским традициям» поразительным образом сочетается у хуштадинцев с растущей ностальгией по «традициям» советским. «При Советской власти жилось лучше. В колхозе была хорошая дисциплина, цены были ниже, а урожаи – выше», – таково общее мнение заставших советское время горцев. К нему склоняется большинство джамаата, включая дибира и других представителей прежде оппозиционной властям мусульманской духовной элиты. «Зачем нам распускать наш колхоз, – говорил мне в 1992 г. Мухаммед-Сейид Абакаров, – кто поручится, что тогда земли, доставшиеся нам от отцов, не захватят соседние селения. А кумыки отнимут у нас наши кутаны на Плоскости. Без колхозов в горах будет бардак и беспорядок»¹. В то же время отношение хуштадинцев к своему колхозу было крайне скептическим. Никто из них не верил, что он сможет прожить с прекращением государственных дотаций. «От колхоза теперь осталась только вывеска», – говорили мне уже в 1995 г. и были правы².

В 1991 г. вся колхозная баранта за исключением 500 овец была разделена между семьями колхозников. Осенью 1993 г. 1189 га горных пастбищ и 73 га сенокосов были переведены на земельный баланс сельской администрации. Тогда же в долгосрочную аренду колхозникам были розданы 122 га пашен и 27 га садов возле реки Андийское Койсу, что составляло все обрабатываемые земли колхоза в горах³. Глава каждого

¹ В 1990-е годы большинство жителей дагестанской деревни боялись роспуска своих коллективных хозяйств. Недаром на первом общедагестанском референдуме 28 июня 1992 г. 83,7% голосовавших высказались против раздела колхозных земель на частные владения. При перерегистрации в 1993–1994 гг. коллективы 580 из 634 дагестанских колхозов и совхозов решили сохранить свой прежний статус. См.: Дагестан: этнополитический портрет. Т. 1. М., 1994. С. 138–139; Новое дело. 1.04.1994.

² Эту фразу можно понимать и в прямом, и в фигуральном смысле. В 1997 г. у въезда в новую часть селения еще стояла поржавевшая табличка с названием колхоза и едва различимым лозунгом советских времен «Решения партии в жизнь!»

³ Подсчитано по: Земельные отчеты Цумадинского района на 01.01.1990 и 01.01.1996 гг. // ЦРСУ. Агвали.

домохозяйства получил по 28 соток. Почему же колхоз не распался окончательно? С одной стороны, у колхоза еще остались немалые владения на равнине: 928 га пастбищ, 238 га сенокосов и 78 га пашни на кутане Телав и еще 277 га пастбищ, 35 га сенокосов и 222 га пашни в Шава¹. В какой-то мере эти земли решают проблему земельного голода и скрытой безработицы для горцев. В случае роспуска колхоза хуштадинцы потеряют богатые зимние пастбища для своего уже частного скота, жилье и работу для основной массы большинства горской молодежи. Кроме того, колхоз по-прежнему «кормит» мечетную общину Хуштады. С колхозных стад и земельных угодий, разделенных между хуштадинцами, в мечетную кассу поступает обязательная милостыня (закят) по барану от стада в 40 голов и по мерке (сах) зерна с десяти. Из закята кормится весь штат джума-мечети – будун и дибир, выполняющий по совместительству обязанности шариатского судьи (кади) и учителя мечетной школы. После раздела колхозных угодий мечети вернули часть земель, приписанных к ней до 1927 г. как вакфы. Это более 100 садов и пашен вокруг Хуштады. Для этого где-то откопали последний дореволюционный список вакфов 1915 г.² Первое распределение вакфов между хуштадинцами прошло в марте 1993 г. и с тех пор регулярно проводится на конкурсной основе каждые три года. За счет денежных и натуральных отчислений с вакфов джамаат оплачивает освещение мечети, свои расходы на проведение мусульманских праздников и прочие общественные и религиозные нужды.

¹ Земельный баланс Цумадинского района по состоянию на 01.01.1997 г. // ЦРСУ. Агвали.

² Хазихи байан ал-мазари' ал-маукуфат ли-масджид джами' Хуштада ли-н-нахийа 'Андийа. Б.м., 1915 (на араб. яз.). Не все прежние вакуфные имущества были восстановлены. Если в конце 20-х годов XX в. в Цумадинском районе было около 500 га вакфов, то сейчас их на порядок меньше. Реституция вакфов больше затронула отдаленные горные селения, намного меньше – райцентры и селения на равнине. Так, в соседнем с Хуштадой горном колхозе «Красный партизан» в долгосрочную аренду трем мечетям с. Квананда было передано до 50 га из числа прежних вакуфных участков. В райцентре Цумадинского района с. Агвали при пяти мечетях было восстановлено всего 3–4 га прежних вакфов.

В постсоветское время произошло слияние институтов джамаата и колхоза. Последний немало укрепляет не только экономическое, но и психологическое единство мечетной общины. Немалое значение тут играет совместное соблюдение членами колхоза исламских обрядов, прежде всего добровольной милостыни (садака) и молитвы. Садака чаще раздают осенью во время сушки мяса на зиму. Каждая семья поочередно одаривает мясом и другими продуктами всех жителей и гостей селения. На полуденный пятничный намаз в джума-мечети собирается все мужское население колхоза-джамаата, включая подростков старше 14 лет. Прослушав проповедь дибира, хуштадинцы совершают повторный пятничный намаз. Этот обычай – общий для Дагестана. Широкое распространение получило исполнение перенятых у суфиев коллективных молитв (зикр). Молодежь и старики регулярно проводят их в новой джума-мечети у зиярата трех шейхов. Женские зикры проходят в малой квартальной мечети Хуштады.

Передача основной доли колхозных владений администрации джамаата в начале 1990-х годов сопровождалась переделом власти в селении. Большая часть земельных угодий колхоза им. Чапаева, заключавшихся в горных пастбищах (1189 га¹), перешла в руки сельской администрации, которой с начала 1990-х годов заправляет мусульманская верхушка джамаата, прежде всего дибир и будун джума-мечети. Они руководят не только религиозной, но и хозяйственной жизнью в Хуштаде. Джамаат следит за соблюдением единого севооборота, ремонтирует дороги, мосты и оросительные каналы на территории своего колхоза, собирает с каждого домохозяйства штрафы и налог на содержание сторожей (ахран), один из которых охраняет турбину на границе с колхозом им. XXII Партсъезда с. Тлондода, откуда вода поднимается на террасные поля хуштадинцев, а двое других – лес над селением, до сих пор принадлежащий Цумадинскому лесхозу, но на деле использующийся джамаатом.

¹ Земельный баланс Цумадинского района по состоянию на 01.01.1997 г.

Глава сельской администрации и председатель колхоза – просто марионетки в руках дибира. Их роль сводится к исполнению решений имама и схода¹. Каждую пятницу дибир разбирает в мечети по мусульманскому (шариату) и обычному (адату) праву семейные и поземельные иски хуштадинцев, их споры из-за воды, судит виновных в пьянстве, драках и прочих мелких уголовных правонарушениях. Серьезные уголовные дела случаются в Хуштаде крайне редко. Здесь все слишком хорошо знают друг друга. Наказания заключаются в штрафах в пользу пострадавшего и общины. Водка конфискуется и уничтожается. Средств принуждения у джамаата нет. Он добивается исполнения приговоров дибира, опираясь на силу общественного мнения сельского схода. Так, без публичных порок и отрубленных рук на деле работает вызывающий ужас у российской прессы шариатский суд.

Не стоит, однако, думать, что Хуштада вышла из сферы действия современного российского законодательства. Просто правосудия ищут там, где его вероятнее можно добиться. Так, если случается убийство, ранение или крупный имущественный иск, хуштадинцы обращаются в милицию или в суд в Агвали². В случае же ссор, драк, споров по поводу нарушения границ участков, правил водопользования они идут к своему дибиру или выносят тяжбу на суд схода. Недовольные таким решением обращаются в районный суд. Сегодня даже в таком «медвежьем углу» Нагорного Дагестана, как Хуштада, абсолютно нереально

¹ Это общая проблема постсоветского Дагестана. Среди целого ряда глав сельских и районных администраций, с которыми мне пришлось встречаться в Цумадинском районе, только М.-Р. Гагиев из Агвали произвел на меня впечатление энергичного и самостоятельного руководителя. Большинство глав местных администраций совершенно безвольны. Например, глава администрации с. Кванада из-за противодействия джамаата с 1994 г. не может отправить в армию призывников из своего селения.

² См., например: Архив районного суда Цумадинского района. Агвали. Д. 112, 337. Во время выборов главы районной администрации в мае 1996 г. здание районной администрации в Агвали, где находился архив, было взорвано. Судьбу цитируемых документов не удалось проследить.

абстрагироваться от действующих российских законов. Недавно, когда Мухаммед-Сейид Газиев попытался возродить в джамаате «справедливые традиции», по которым хуштадинцы жили в XIX – первой трети XX в., у него попросту ничего не вышло. Односельчане не пожелали прислушаться к арабскому своду адатов 1904 г., который он с этой целью выискал в семейном архиве¹.

Иногда власть сельского дибера выходит за пределы джамаата. Популярных имамов приглашают для разбора серьезных споров в соседние селения. В то же время авторитета дибера не всегда хватает, чтобы сдержать развитие конфликтов, раздирающих даже такие небольшие джамааты, как Хуштада. Со временем я убедился, что община не так едина, как казалась на первый взгляд. На деле джамаат распался на соперничающие друг с другом фракции. Об ожесточенности борьбы между ними свидетельствует тот факт, что в постсоветское время хуштадинцы четыре раза меняли своих дибиров. Со второй трети 1990-х годов ход межфракционной борьбы определяется расколом джамаата на «суфистов» и «ваххабистов», или ваххабитов². Названия,

¹ Речь идет о протоколе сельского схода, состоявшегося в Хуштаде 24 марта 1904 г. На нем были установлены основные правила землепользования на территории хуштадинской общины. Любопытно отметить, что в действительности этот документ закрепляет не сохранение, а изменение местного обычного права, новые нормы, включенные в адат селения под влиянием интеграции Хуштады в дореволюционное российское общество. Список этого любопытного акта был любезно списан М.-С. Газиевым для меня и моего друга востоковеда М.Ю. Рощина, а затем предоставлен для ксерокопирования и публикации. Перевод документа с подробным историко-этнографическим комментарием см.: *В.О. Бобровников, М.Ю. Рощин. Человек, природа, общество в горном дагестанском ауле...* С. 115–131.

² Возникшее сначала как ругательная кличка постсоветских мусульманских диссидентов, понятие «ваххабиты» постепенно утратило прежний пейоративный оттенок и прочно вошло в повседневный быт мусульман Северного Кавказа, а также научный исламоведческий словарь. Поэтому я счел возможным расковырчить его здесь, в отличие от своих более ранних работ 1990-х годов. Появление на постсоветском Северном Кавказе движения ваххабитов проанализировано мной в работах: *В.О. Бобровников, А.А. Ярлыкапов. «Ваххабиты» Северного Кавказа //*

точнее клички, фракций даны противниками. «Суфисты» выступают в роли продолжателей «исламских традиций» алимов старой Хуштады, среди которых были известные местные суфии (вспомним шейха Хусейна!). Своих противников они упрекают в уклонении от ислама в ересь арабского реформатора XVIII в. Мухаммеда ибн Абд ал-Ваххаба. «Ваххабисты» считают, что при советской власти хуштадинцы привыкли к недозволенным в исламе новшествам (бида'). К их числу относят повторный пятничный намаз, исполнение суфийских зикров, раздачу садака на похоронах и другие обычаи дагестанских мусульман. Обе стороны настроены крайне агрессивно, особенно ваххабиты. Они срывают флажки с зияратов, выбрасывают из курма штаны, в которых женщины во время месячных совершают молитву. За это их, случается, жестоко избивают «суфисты».

Подобный раскол произошел и в некоторых других селениях Цумадинского района. В Сантладе победили ваххабиты. В остальных перевес оказался на стороне «суфистов». Случился ряд столкновений, крупнейшее – в марте 1996 г. в с. Кванادا, где «суфисты» разобрали ваххабитскую мечеть и избили ее прихожан. Только вмешательство ботлихского ОМОНа прекратило кровопролитие. В Хуштаде события развивались спокойнее. «Суфисты» во главе с влиятельными алимами Мухаммед-Сейидом Абакаровым (Хасавюртовским)¹ и его племянником Мухаммед-Сейидом Газиевым выдавили своих противников вместе с прежним дибиром Ахмадом Шахрудиновым в Новую Хуштаду на равнине возле с. Первомайского и Кизилюрта, где сгруппировались сторонники идеолога «ваххабистов» Багаутдина Мухаммеда (1946 г.р.) из Сантлады. Летом 1999 г. ваххабиты попытались добиться реванша при помощи отрядов

Ислам на территории бывшей Российской империи...; V. Bobrovnikov. Post-Socialist Forms of Islam: North Caucasian Wahhabis // ISIM Newsletter. March 2001. No. 7. Наиболее серьезно проблемой ваххабизма в регионе занимается этнограф А.А. Ярлыкапов.

¹ М.-С. Абакаров – автор популярной в Дагестане полемической работы «О заблуждениях ваххабитов», написанной по-аварски. Ее русский перевод см.: Алимы и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001. С. 49–58.

чеченских боевиков, но были разбиты федеральными войсками и вынуждены были покинуть район.

Поражение ваххабитов не принесло полной победы «суфистам» Хуштады. Взамен разбитых врагов они столкнулись с сильной светской оппозицией, опирающейся на хуштадинцев, переселившихся на кутаны и в города Хасавюрт и Махачкала. Постепенно назревало недовольство главой «суфистов» Мухаммед-Сейидом Газиевым, который слишком рьяно взялся за искоренение расцветшего в позднее советское время пьянства и исламизацию образа жизни селения. В 1991 г. его уже сняли с поста дибира, когда его последователи стали врывать в дома известных местных пьяниц и бить в них бутылки со спиртным. Хуштадинцы легче смирились с запретом видеоклуба, закрытым дибиром Ахмадом за показ эротических фильмов и боевиков. Тем более, что вскоре чуть ли не в каждом доме появились «видаки». Новый виток борьбы с пьянством, разворотом и ваххабитами после 1999 г. переполнил чашу терпения джамаата. Газиева вновь лишили звания имама, заменив его более умеренным дибиром из соседнего селения. Им стал молодой алим Макка-Шариф из с. Хварши. За последние годы он успел жениться на хуштадинке и прочто осел в селении.

Изобретение традиций в колхозной-общине

Из изложенных выше материалов можно сделать два предварительных вывода. Во-первых, «исламское возрождение» понимается как возвращение к неизменным досоветским «традициям». Таким оно казалось мне, когда я начинал работать в Хуштады. Только позднее я понял, что непрерывность исламских знания и власти в джамаате относится к области представлений о прошлом, историческому нарративу, а не к действительности. Во-вторых, «исламские традиции» завязаны на колхозе. Ислам в северном Дагестане «возрождается» не помимо или вопреки сохранению здесь колхозов, а благодаря им, в институтах, сложившихся в недрах сельской колхозной общины. Чтобы понять связь между исламским традиционализмом и советским наследием горцев, следует обратиться к истории

появления и развития «традиционной» общины в Хуштаде. При этом важно отличать историческую действительность от ее отражения в исламских исторических нарративах, не повторяя ошибок поздней советской этнографической школы.

Хуштада не такое уж происламское традиционное селение, сопротивляющееся современным веяниям, как кажется. В большинстве своем хуштадинцы уже не «горцы», а потомки людей, когда-то живших в горах. В 50–70-е годы XX в. две трети их переселились на колхозные кутаны или в города Махачкала и Хасавюрт. За счет массового переселения на равнину население Хуштады в горах почти не изменилось за семьдесят лет: по переписи 1926 г., здесь было 225 хозяйств с 813 жителями, а по переписи 2002 г. – 273 хозяйства с 841 жителем¹. Из 1737 человек, прописанных в Хуштаде, лишь чуть более половины, 864, продолжали жить в селении. 845 хуштадинцев давно переехали на переселенческие хутора и поселки на равнину. Еще от 800 до 1000 человек, не учтенных современной районной статистикой, стали горожанами. Несколько десятков семей уехали из Дагестана, обосновавшись в Москве и других городах России. Большинство оставшихся в горах переселилось в современные саманные дома в новой части селения, выросшей на бывших террасных полях. За последние четверть, если не треть, века горцев кормит не колхоз, а сезонное сельскохозяйственное отходничество в Ставрополье, Калмыкию и Кабарду, строительные работы в Казахстане. В 1985–1993 гг. хуштадинки подрабатывали на военном заводе в Агвали, а после его закрытия вместе с подростками выращивают и убирают лук на Ставрополье².

¹ Районированный Дагестан. Административно-хозяйственное деление по новому районированию 1929 г. Махачкала, 1930. С. 89; Численность населения по населенным пунктам в пределах Цумадинского района на 01.01.1996 // ЦРСУ. Агвали. Половозрастной состав населения. Л. 3; Численность населения по населенным пунктам Цумадинского района в 2002, 2003 и 2004 гг. // <http://www.tsumada.ru>. Интересно отметить, что среди переселенцев на равнину было немало выходцев с горных хуторов Хуштады, чей статус в джамаате был ниже коренных хуштадинцев.

² По этой причине учебный год в Хуштаде часто начинается не 1 сентября, а в конце сентября или начале октября. Ученики 5–11 классов

Под «исламскими традициями» горцев скрывается немало разрывов и драматичных перемен. Изучение архивов показало, что память подвела старожилов Хуштады: джума-мечеть Хуштады на самом деле была закрыта в 1932 г. и открыта только 10 мая 1946 г.¹ В первой половине 1940-х годов в Дагестане вообще не было легально действовавших мечетей. В годы «застоя» одной открытой мечети на целый район, конечно же, не хватало. Верующие молились в частных домах. Это позволяло лучше скрывать молитвенные собрания от надзора властей. Мне кажется, именно тогда и родился своеобразный архитектурный стиль постсоветских мечетей и молельных домов. Их никак не отличишь от сельских жилых домов среднерусского типа с широкими окнами и двускатной крышей. На мечеть указывает только появившийся в 1990-е годы жестяной минарет наподобие трубы, к которому подвешивают громкоговоритель, через который на улицу транслируется призыв на молитву (азан). В этом стиле построены многие курма в горах и появившаяся в 1993 г. мечеть на кутане Телав. В 2003 г. такую же мечеть из остатков башни возвели в Хуштаде.

Неузнаваемо изменились «традиции» исламского образования и особенно суфизм. Уничтоженное в 30-е годы медресе шейха Хусейна возродить не удалось. Нелегальные кружки алимов 1960–1980-х годов и постсоветские коранические классы давали лишь азы его программы. Новое медресе Мухаммед-Сейида Абакарова в Хасавюрте, превращенное в Университет им. имама Ашари, выпускает имамов мечетей, чтецов Корана и алимов². Но и среди его выпускников мало образованных

вместе с родителями убирают лук на равнине. Например, в 1992 г. школа в селении открылась 21 сентября.

¹ Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Л. 2–6.

² Исламский Университет им. имама Ашари расположен в Хасавюрте на ул. Буйнакского, 115. Восемь преподавателей во главе с ректором М.-С. Абакаровым обучали около 190 юношей. За последние годы в аварских селениях северного Дагестана было открыто 5 филиалов вуза, где учатся еще 245 чел. Планируется открытие еще одного филиала в с. Теречное. После смерти в мае 2004 г. его ректора, М.-С. Абакарова, университет сумел выжить и даже продолжает расширяться благодаря

мусульман. Светская школа уже заменила мусульманскую, массовая поп-культура – книжную исламскую, а русский – арабский. Если в 1886 г. из 739 хуштадинцев лишь один понимал по-русски¹, то сейчас все свободно владеет русским. Арабские рукописи из собраний Хуштады в селении читает лишь один-два алима. После гибели Хусейна цепь накшбандийских шейхов в селении прервалась. Зикр вышел за рамки братства, став общей практикой мусульман, что еще в начале XX в. осуждалось дагестанскими накшбандийскими шейхами как нарушение устоев тариката².

Не проще обстоит дело с исламским образом жизни. Многие из того, что ваххабиты клеймят как языческие адаты, а их противники почитают как закон, принятый вместе с исламом, было введено накануне русского завоевания в середине XIX в. или сразу после него. Ярким примером таких «исламских традиций» служат шаровары, которые, согласно шариату, женщины должны носить под юбкой. Хронист XIX в. Хаджи-Али (Гаджи-Али) Чохский сообщает, что эту одежду у багулал ввел Шамиль³. Тогда же появился обычай оставлять в курма шаровары, чтобы женщины во время месячных могли надеть их, совершив омовение. Предание, записанное мной в с. Тлондода, показывает, что вводить эту «традицию» Шамилю было не легче, чем ныне ваххабитам бороться с ней. Под скалой у самого

работе хуштадинских алимов. Подробнее о мусульманских школах в Хуштаде см.: V. Bobrovnikov, A. Navruzov, Sh. Shikhaliev. *Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Daghestan (1918–2003)* // *Islamic Education in the Soviet Union and the Commonwealth of its Successor States*. Ed. by M. Kemper, R. Motika and S. Reichmuth. London, New York: Routledge, 2010. Pp. 107–167..

¹ Посемейный список жителей Каратинского наибства Андийского округа за 1886 г. // ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 115. Л. 87–90.

² См., например, сборник писем знаменитого накшбандийского и шазилийского шейха Хасана Кахибского (ум. в 1937 г.): Мактубат ал-Кахи ал-мусамма васа'ил ал-мурид фи раса'ил ал-устаз ал-фарид. Дамаск, 1998 (на араб. яз.). С. 33–43. Вопросы суфийского обучения в Дагестане XX неплохо освещаются в недавней статье немецкого исламоведа М. Кемпера. См.: М. Кемпер. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // *Подвижники ислама*. С. 278–305.

³ Гаджи-Али. Сказание очевидца про Шамиля. Махачкала, 1994. С. 34.

селения есть местность Гвадаза гьоб (багв., «могила Гвадазы»), где похоронен Гвадаза, поставленный Шамилем как мухтасиб блюсти за нравами багулал. Но те вскоре убили его за то, что, войдя во вкус поручения, он все время сидел на годекане и поднимал палкой юбку каждой женщине, проверяя, как она исполнила приказ имама.

Что касается колхозной общины, из которой вырос исламский бум, то это не просто искусственная советская «традиция». В ее основе лежит другая изобретенная «традиция» – эгалитарное «сельское общество», созданное для горцев Дагестана после окончания Кавказской войны XIX в. Стремясь опереться в беспокойном еще крае на традиционную общину, власти дали горцам ограниченное самоуправление под контролем офицеров и перешедших к русским наибов и дибиров Шамиля. Устройство такой общины определили «Проект положения об управлении Дагестанской областью» (1860)¹ и «Проект положения о сельских обществах», принятый в 1868 г. и несколько измененный в 1899 г. Режим получил название военно-народного управления и просуществовал в Дагестане до 1917 г. Так были установлены дожившие до наших дней «традиционные» органы управления общиной – сельский сход и сельская администрация во главе со старшиной (бегавул) (Ст. 4–11, 23–24, 33–34)².

В пореформенной общине изменились отношения носителей местной исламской традиции и власти. Для занятия должностей, как и прежде, требовалось хорошее знание ада-та и шариата, узаконенного в пределах военно-народного управления. Вместе с тем, это знание было формализовано и

¹ Акты Кавказской археографической комиссии. Т. XII. Тифлис, 1904. С. 434–440.

² Хазихи кава'ид фи байан джама'ат кура вилайат ад-Дагистан ва фи тадбир умури-хим ва-л-хукук ал-ваджа'иба 'ала ахали ал-кура ил-л-фадишахийа ва ли-л-джама'а. Темир-Хан-Шура, 1868 (на араб. яз.). В 1898 г. в той же типографии вышло одноименное издание «Проекта...» уже на русском и арабском языках, см.: Проект положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1898 (на рус. и араб. яз.). С. 2–3, 8, 14–15.

включено в систему имперского управления горцами. Чтобы занять должность дибира и будуна в Хуштаде, нужен был не только выбор джамаата, но и сдача экзаменов¹ с последующим утверждением начальством Андийского округа в с. Ботлих. Как и в имамате Шамиля, дибир был лишен исполнительной власти, а также подчинен сельскому старшине. В его обязанности вошло ведение метрических книг, включенных в общую систему российской статистики. Будун стал выполнять обязанности секретаря суда. Были определены упрощенные, но строго регламентированные правила делопроизводства². Официальным языком закона в Дагестане до конца 20-х годов XX в. оставался арабский.

В жизни пореформенная община получилась не совсем такой, какой была задумана. В ней не удалось полностью стереть деление джамаата на знать (беков), свободных общинников-воинов (узденей), переселенцев (апарагов) и домашних рабов (багв. хъузхъул, ед.ч. хъзазахъ). Так, в Хуштаде освобожденные в 1867–1868 г. рабы не могли пользоваться общинными пастбищами и занимать должности. Земли, полученные ими в 1868 г., все еще называют «склон раба» (багв. Хъзазахъ бэла). От апарагов не принимали показаний в суде. Выше них в общине стояли кланы узденей ИнсИи-гъай (багв. «род у источника») и Эли-гъай (багв. «род в верховьях»). Власть осталась в руках попавших в джамаат вопреки закону³ беков из тухума Шамхал-гъай, управлявших Хуштадой и при Шамиле. К ним принадлежали и шейхи Пир-Мухаммед с Хусейном. Общину раздирали распри между тухумными фракциями, иногда кончавшиеся столкновениями. Так, в 1910-е годы сторонники Хусейна избili его противника кадиритского шейха Шапи-Гаджи, заставив его бежать из селения в горы⁴.

¹ Инструкция о порядке испытания на вступление в мусульманское духовенство (1873 г.) // ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 2. Д. 14. Л. 28–32.

² Хазихи кава'ид... Ст. 52–54. С. 16.

³ Там же. Ст. 2. С. 1.

⁴ Перу этого малоизвестного ныне шейха принадлежит небольшое сочинение по этике (сулук) тариката. Его копия, сделанная в 1922 г., хранится в составе сборной рукописи в Рукописном фонде Института

Пережив «старый режим», пореформенная община стала базой для колхозного строительства, проходившего в горах намного позже, чем на равнине. В 1929 г. вместе с Цумадинским районом возник лесхоз, куда отошли общинные леса Хуштады. На неделимых общинных пастбищах (харим) Хуштады в 1934 г. возник ТОЗ «Заря Востока». В 1936 г. он был преобразован в колхоз им. Молотова. Основу коллективного хозяйства составляли харим и национализированные в 1927 г. вакфы двух мечетей и медресе на террасах выше местности Эреси. Сплошная коллективизация, проведенная в 1939–1940 гг., окончилась обобществлением частносемейных мульков на террасах¹. В 1940–1950-е годы хуштадинский колхоз избежал укрупнения. Это помогло описанному выше слиянию колхоза и джамаата. Три тухума, кланы рабов и переселенцев превратились в шесть бригад². Приусадебные участки продолжали наследовать, покупать и сдавать в аренду как мульки. Особенно строго соблюдался адат, запрещающий передачу земли за пределы общины³.

История хуштадинского колхоза неплохо показывает относительность нарратива исламского сопротивления советской власти. Колхозное строительство поначалу вызвало не протест, а поддержку хуштадинцев. Старики рассказывали мне,

истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра РАН (Ф. 14. Оп. 1. Д. 111). В Хуштаде мне показывали дом, где жил Шапи-Гаджи. На нем сохранилась арабская строительная надпись 1323/1905–06 г. с именем шейха (араб. Шафи' ибн Мухаммед ал-Хушдади). На месте его гибели от селя в горах выстроен мавзолей-кенотаф, почитаемый как святое место (багв. Шапи-хАжияруб хГужра). Другой зиярат шейха находится в селии на кладбище Верхнее Кармала у мавзолея, где его похоронили. К настоящему времени мавзолей требует серьезного ремонта. Видно, что более знаменитый современник и соперник Шапи-Гаджи почти полностью затмил память о шейхе в Хуштаде.

¹ ЦГА РД. Ф. р-127. Оп. 21. Д. 198. Л. 11; Д. 226. Л. 86.

² Там же. Л. 87; Д. 198. Л. 12.

³ В 1960–1980-е годы районные власти часто отмечали подобные нарушения Устава сельскохозяйственной артели в коллективных хозяйствах Цумадинского, Хунзахского, Хасавюртовского районов. Их учащение вызвало в сентябре 1969 г. принятие постановления Совета министров ДАССР «О фактах грубого нарушения земельного законодательства и мерах по их ликвидации». См. ЦГА РД. Ф. р-168. Оп. 63. Д. 275. Л. 212–216.

что при известии о получении кутана в 1936 г. председатель колхоза от радости танцевал с актом в руках, мужчины дудели в зурну, а женщины хлопали. Правда, стоявшие у истоков колхоза Дауд и Джахбар уже в 1942 г. были расстреляны в НКВД. Репрессии временно парализовали религиозную жизнь джамаата, в полной мере восстановленную только в 1950–1960-е годы. Это было возможно при попустительстве местного начальства, которое само активно участвовало в исламских практиках общины. В бывшем архиве Дагобкома хранится «море» дел на председателей колхозов и сельсоветов, оформивших брак по шариату, совершивших обрезание своим детям или отдавших их в обучаться Корану, регулярно посещавших мечети и зияраты и не препятствующих их незаконному открытию¹. В них часто упоминается Хуштада.

Колхоз, ставший в глазах хуштадинцев хранителем «традиций» джамаата, на самом деле сильно и необратимо изменился за полвека существования. Уже к 1960-м годам пришло в упадок террасное земледелие. Часть террас была заброшена, другие застроены, в местности Къарах устроили аэропорт, принимавший до 1991 г. «кукурузники» из Махачкалы. Хуштадинцы живут за счет связей с равниной, на привозной муке, которую, правда, хранят в старинных деревянных амбарах (багв. гьекЮш). Передача колхозу им. Молотова угодий в Хасавюртовском (1936) и Бабаюртовском (1944) районах, массовое переселение туда молодежи в 1950–1970-е годы вызвали дробление джамаата, появление у него новых исламских центров. Хуштадинцы делят кутан Шава с соседними горными колхозами Тлондода и Кванада². В 1990-е годы в Шава было открыто сразу несколько пятничных мечетей, что не встречалось прежде у горцев. Мечетные общины обоих кутанов сегодня противостоят Хуштаде. Не случайно там обосновались разбитые в Хуштаде ваххабиты.

¹ См., например: ЦГА РД. Ф. р-1. Оп. 2. Д. 1148 (1957 г.), 2052 и 2054 (1962 г.). *Passim*.

² Развернутая экспликация земель хозяйств Цумадинского района, состоящих на 1.XI.1989 г. на территории Хасавюртовского и Бабаюртовского районов // Земельный отчет на 1 ноября 1989 г. Цумадинского района ДАССР. ЦРСУ. Агвали.

**Вместо заключения.
Признавая традиции в смешанном обществе**

«Раскопки» исламских традиций в горном дагестанском колхозе подошли к концу. Дойдя до основания сельской мусульманской общины, заложенного после завоевания Нагорного Дагестана Российской империей, вслед за тем я проследил путь ее развития в виде колхоза. Какое заключение можно сделать из проведенного исследования? Не желая утомлять читателя повторением сделанных по ходу работы выводов, я предлагаю вместо этого вернуться к поставленному в начале статьи вопросу о природе исламского «традиционализма». Что дает нам в этом отношении разобранный выше конкретный случай почти полуторавековых метаморфоз «исламских традиций» в отдельно взятом колхозе-джамаате? Насколько опыт Хуштады показателен для изобретения «традиций» в мусульманской деревней Дагестана? Стоит ли вообще поднимать спорный вопрос о «типичности»? Наконец, пора также поставить все точки над «i» в споре разных подходов к традиционализму.

На примере одного колхоза нельзя отразить всю мозаику постсоветского Дагестана. Это небольшая, но многообразная республика. Исламский бум охватил лишь ее север. На юге ситуация иная. В горах преобладают одноаульные, а на равнине – многоквартильные джамааты. Мелкие горные колхозы не похожи на укрупненные коллективные хозяйства равнины. И все же даже на материалах Хуштады спор позитивистов с постмодернистами, похоже, можно решить в пользу последних. В Дагестане нет и не было традиционного общества в его примордиалистском понимании. «Исламские традиции» горской деревни не «пережиток» древнего прошлого. Они появились в эпоху колониальной и советской модернизации в ответ на вызовы российских реформ. В колхозе-джамаате произошло слияние одинаково изобретенных исламских и советских «традиций». Но ведь дагестанский колхоз – это не только современность. Скорее его можно охарактеризовать как смешанное (*hybrid*) общество¹,

¹ См., например: B. Latour. We Have Never Been Modern.

мозаику местных и заимствованных, органичных и изобретенных институтов и культур.

Отказываясь от традиционализма в его советском понимании, я не могу принять и выдуманного советологами «параллельного ислама». По сути, это вывернутый наизнанку советский подход к исламу как к «вредному пережитку», обусловленному неизжитыми «феодально-патриархальными отношениями». Основываясь на вторичных источниках, Беннигсен широко оперирует оценками советской атеистической литературы. При всей своей эрудированности он делает порой грубые ошибки. Вывод о родоплеменном обществе, якобы сохранившемся на современном Северном Кавказе, заимствован из дореволюционных и ранних советских ориенталистских клише¹ и не соответствует истине. Тезис о сети «нелегальных... массовых отделений братств... способных стать политическим соперником КПСС» возник из неверного понимания источников. Из цитат в работе Беннигсена становится ясно, что речь идет просто об исполнении зикра мусульманами, не принадлежащими к тарикату², примеры чего мы уже видели на хуштадинских материалах.

Из сторонников позитивистского понимания исламского традиционализма наиболее близким мне остается подход С.П. Полякова. Не разделяя основных положений его теории, я согласен с ним в том, что основу «исламских традиций» (как и постсоветского исламского бума) нужно искать в сельской

¹ Среди них достаточно указать на часто цитируемые Беннигсеном работы Н. Самурского и Л. Климовича, написанные с чисто ориенталистских позиций. См.: Н. Самурский (*Эфендиев*). Дагестан. М.–Л., 1925; Л. Климович. Ислам в царской России. М., 1936.

² А. Bennigsen, *Ch. Lemerrier-Quelquejay*. L'«Islam parallele» en Union soviétique. P. 49. Интересно, что в процитированном Беннигсеном описании нелегальных религиозных практик в советской Чечне рассказывается об участии в накшбандийском зикре представителей советской партийной номенклатуры республики, что скорее подтверждает мой тезис о соучастии местной советской элиты в несанкционированных религиозных исламских практиках, чем говорит о противостоянии советской власти и традиционной мусульманской общины.

общине. Именно здесь, при финансируемых общиной медресе, зияратах и суфийских обителях, происходит их создание и передача. Вместе с тем, я думаю, что Поляков ошибается, противопоставляя «современное» государство «традиционной» мусульманской общине¹. Проведенное мной исследование показывает, что в Дагестане по крайней мере после его присоединения к Российской империи они были тесно связаны. Созданное в последней трети XIX в. сельское общество затем в течение полтора столетий использовалось в государственном строительстве в целом на Кавказе, а также в Средней Азии. Не случайно именно на эти полтора столетия приходится усиление позиций ислама в обоих регионах.

Остается еще решить вопрос о природе «исламских традиций». Односложно ответить на этот вопрос нельзя. Мы убедились, что это не просто отражение действительности. Может быть, вообще отказаться от употребления и изучения этого понятия? Но как тогда быть с традиционалистскими нарративами, играющими важную роль в исторической памяти и самоидентификации мусульман колхозной общины. Нельзя отмахнуться и от жестоких споров о природе «истинного» исламского традиционализма, расколовшего сначала отдельные джамааты, а затем весь Дагестан на ваххабитов и «суфистов», а в 1999 г. ставших одной из причин второй российско-чеченской войны. Поэтому приходится признать «исламские традиции» во взаимоотношениях знания и власти в смешанном дагестанском обществе. Здесь мы вплотную подходим к проблеме исламского традиционалистского дискурса в постсоветском Дагестане, уже выходящей за пределы микрокосма хуштадинской общины.

Эта серьезная и пока еще неизученная проблема возникла в результате обмена знаниями об исламе между учеными, российской властью и мусульманами во второй половине XIX – XX в. Изобретение сельской общины для горцев-мусульман проводилось с участием и под влиянием ученых – этнографов,

¹ С.П. Поляков. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. С. 135.

юристов, востоковедов¹. Из-за малочисленности низовой администрации при военно-народном управлении и в первые десятилетия советской власти основными проводниками правовых преобразований большевиков тут оказались этнографы и краеведы. Со сменой политических режимов представления об общине и подходы к ней не раз менялись. Но в основе реформ общины до позднего советского периода оставался позитивистский дискурс традиционализма. Идеологи дореволюционных реформ вдохновлялись благородным стремлением приобщить «диких» сынов Кавказа к достижениям современной европейской цивилизации. Ранние советские реформаторы были воодушевлены не менее благородным желанием освободить темных горцев от оков классового и колониального порабощения. Но и те, и другие были уверены в повсеместном господстве в среде горцев первобытной родовой общины² и пытались воплотить ее в пореформенном джамаате – сельском обществе, сельсовете, коллективном или советском хозяйстве. Изобретение «местных традиций» обычно постулировалось как их «сохранение». За основу их принимали то адат (в военно-народном управлении), то шариат (в раннее советское время), то социалистические традиции³.

Через сельскую администрацию, школу, а позднее книги и средства массовой информации знание «горских традиций» возвращалось от создавших его ученых обратно в мусульманскую деревню. Под его влиянием формировалась новая традиционалистская идеология колхоза-джамаата. Любимые темы официальной науки и религиозной пропаганды воплощались в тех самых исторических нарративах, которых

¹ Подробнее складывание традиционалистского дискурса в Дагестане разобрано в кн.: *В.О. Бобровников*. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М., 2002. Гл. 8, 10.

² *Ф.И. Леонтович*. Адаты кавказских горцев. Ч. I. Одесса, 1882. С. 4; *М.М. Ковалевский*. Родовое устройство Дагестана // *Юридический вестник*. 1888. Т. 29. Ч. 3. С. 541; *Н. Самурский*. Дагестан. С. 58.

³ *И.И. Воронцов-Дашков*. Верноподданнейшая записка по управлению Кавказским краем. СПб., 1907. С. 4; *И.В. Сталин*. Сочинения. Т. 4. М., 1947. С. 395–396.

я застал в Хуштаде и сначала принял за реальную действительность. Проникновение изобретенных «традиций» в горы началось еще в первой трети XX в., а в 1960–1980-е годы на их основе были созданы новые консультативные органы власти, призванные помочь государству развивать «полезные адаты». С этой целью в нескольких десятках колхозов при сельсоветах создавались советы старейшин. Их задачей было поддержание порядка, урегулирование споров, забота о колхозном имуществе. Хотя прежде они не встречались, их рассматривали как возрождение древних местных традиций самоуправления¹. В Хуштаде такого совета не было.

В позднее советское время развитие традиционалистского дискурса повлияло и на сельскую обрядность. С конца 1970-х годов в переселенческих поселках ДАССР, в том числе на кутанах хуштадинского колхоза, были образованы комиссии по борьбе с пережитками прошлого в быту и внедрению советских обрядов и обычаев². Их целью было противостоять растущему влиянию ислама на горцев в связи подъемом исламских движений в Иране и Афганистане. Однако начавшийся вскоре исламский бум заставил свернуть их деятельность. С рубежа 1980–1990-х годов традиционалистский дискурс быстро исламизируется. Новые обычаи и ритуалы, такие как ежегодное празднование «дня селения», появившееся в Хуштаде летом 1995 г., принимают исламскую окраску. По сути, политика опоры на «полезные традиции» подготовила почву для «исламского возрождения» в колхозной деревне. Пытаясь поставить традиционализм на службу советской власти, ученые и политики помогли захвату власти в ней носителями изобретенных в советское время «исламских традиций».

Сконструированный в российской науке и политике традиционализм обрел плоть и кровь в горном дагестанском колхозе. Реисламизация колхозной деревни на рубеже третьего

¹ Дагестанская правда. 24.05.1978, 28.04.1979, 23.11.1979, 07.05.1982, 26.02.1983, 28.06.1984, 30.11.1985 и другие номера за 1960–1989 гг.. См. также: История советского крестьянства Дагестана / Под ред. А.И. Османова. Т. 2. Махачкала, 1989. С. 367–368.

² Дагестанская правда. 01.02.1976, 23.11.1979.

тысячелетия опирается на возведенное здесь почти за полтора столетия здание «исламских традиций». По моему глубокому убеждению, без него никакого «исламского возрождения» в постсоветском Дагестане не было бы. На этих изобретенных «традициях» покоится опора исламского бума – мусульманский джамаат. Традиционалистский дискурс определяет политическую борьбу вокруг «исламского возрождения». Как мы видели, возведение здания «исламских традиций» шло последовательно, в три этапа. До революции был заложен фундамент джамаата-колхоза. Его «стены» относятся к советскому времени, а исламская «крыша» уже к постсоветскому периоду. Как ни парадоксально это кажется на первый взгляд, сегодня ислам и советское наследие в Дагестане уже неразделимы. Колхоз-джамаат стал «рукотворным памятником» полуторавековым государственным преобразованиям мусульманской деревни.

ISLAMICA & ORIENTALISTICA

**МУСУЛЬМАНЕ В НОВОЙ
ИМПЕРСКОЙ ИСТОРИИ**

Сборник статей

Составители:

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

Редактор: Т. Ханина

Корректор: Т. Кречко

Верстка: Т. Ханина

Дизайн обложки: И. Картвелишвили

Подписано в печать 26.10.2016. Формат 60×90¹/₁₆.

Гарнитура PT Serif. Печать офсетная.

Тираж 1000 экз. Заказ №

ООО «Садра».

125000, Москва, ул. Коровий Вал, д. 7/1.

www.sadrabook.ru

По вопросам приобретения литературы обращаться:

+7 (495) 943 40 39

«Мусульмане в новой имперской истории»

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



sadrabook.ru

ISBN 978-5-906859-53-2



9 785906 859532

