

NIHU Program  
Islamic Area Studies

**TIAS Central Eurasian Research Series  
No.1**



**ЖУРНАЛ «ҲАҚІҚАТ»  
КАК ЗЕРКАЛО РЕЛИГИОЗНОГО АСПЕКТА В  
ИДЕОЛОГИИ ДЖАДИДОВ**

**Вводная статья, критический обзор  
и факсимиле: Б.М. БАБАДЖАНОВ  
(Институт Востоковедения АН РУз)**

**Издатель: Х. КОМАТЦУ  
(Токийский государственный университет, руководитель  
проекта Islamic Area Studies)**

TIAS: Department of Islamic Area Studies  
Center for Evolving Humanities  
Graduate School of Humanities and  
Sociology  
The University of Tokyo

**NIHU Program Islamic Area Studies**

TIAS: Department of Islamic Area Studies,  
Center for Evolving Humanities, Graduate School of Humanities and Sociology,  
The University of Tokyo

7-3-1 Hongo, Bunkyo-ku, Tokyo, 113-0033 JAPAN  
Tel: (+81)-3-5841-2687  
Fax: (+81)-3-5841-2686  
URL: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/tokyo-ias>  
E-mail: [ias-web@l.u-tokyo.ac.jp](mailto:ias-web@l.u-tokyo.ac.jp)

Copyright © 2007 Department of Islamic Area Studies,  
Center for Evolving Humanities, The University of Tokyo

First Published in 2007  
Publisher: Department of Islamic Area Studies,  
Center for Evolving Humanities, Graduate School of  
Humanities and Sociology,  
The University of Tokyo

**Б.М. БАБАДЖАНОВ**  
**ЖУРНАЛ «НАҚІҚАТ» КАК ЗЕРКАЛО РЕЛИГИОЗНОГО**  
**АСПЕКТА В ИДЕОЛОГИИ ДЖАДИДОВ**

Central Eurasian Research Series No.1  
ISBN 978-4-904039-02-1

## СОДЕРЖАНИЕ

PREFACE.....	1
ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ.....	5
ЧТО ПИСАЛИ В «ҲАҚЌАТ»?.....	14
«ҲАҚЌАТ»: ОТВЕТ МЕСТНЫХ БОЛЬШЕВИКОВ.....	44
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	49
ФАКСИМИЛЕ «ҲАҚЌАТ»	

## PREFACE

TIAS, the Islamic Area Studies Center at the University of Tokyo, was established in 2006 to undertake an empirical and comparative study of the dynamic relationship between modern thought and politics, with a focus on post-18<sup>th</sup> century Central Eurasia and the Middle East. Of the two research groups comprising this IAS Center, Research Group 1, “Islam and Politics in Central Eurasia,” focuses on relatively new areas of Islamic research such as Central Asia, Caucasia, and the Volga-Urals region, as well as Xinjiang in China. The *Central Eurasian Research Series* constitutes one of the main projects of Research Group 1.

The series aims to introduce source materials invaluable to the further development of Central Eurasian studies, which has made great progress since the mid-1980s when *glasnost* was introduced in the Soviet Union.<sup>1</sup> We believe that among other things, it is important to make newly obtained rare sources available and known to all researchers in Central Eurasian studies. In this respect the series succeeds the aims of the *Central Asian Research Series* that was published by the preceding Islamic Area Studies Project (1997-2002). In the earlier series we published various manuscripts of Muslim intellectuals of the early 20<sup>th</sup> century, documents regarding Ismail Bey Gasprinskii’s World Muslim Congress project, as well as the index of the journal *Āyina* (1913-15).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> For example see *Dudoignon, Stéphane A. & Komatsu Hisao* (eds.). *Research Trends in Modern Central Eurasian Studies (18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Centuries): A Selective and Critical Bibliography of Works Published between 1985 and 2000, Part 1-2*, Tokyo: The Toyo Bunko, 2003-2006.

<sup>2</sup> *Central Asian Research Series*:

No.1: *Чокаев, Мустафа*. Отрывки из воспоминаний о 1917 г. (ред. *Исхаков С.М.*). Токио-Москва: IASP-Российская Академия Наук, 2001. 64 с.

No.2: *Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Хаджа*. Мизан аз-Заман (ред. *Коматицу Х. и Бабаджанов Б.*). Ташкент-Токио: Институт Востоковедения Академии Наук Республика Узбекистана-IASP, 2001. 20+36 с.

The first issue of our new series introduces a unique Jadidist journal called *Haqiqat*, which saw only two issues published in Tashkent in 1922. At first glance it seems odd that a journal with the motto “There is neither religion without society nor society without religion” appeared in Turkestan under the official policy of atheism upheld by the Soviet authorities. However, political circumstances of those critical years following the October Revolution compelled the Bolsheviks to arrange a temporary compromise with Islam and with the Muslim intellectuals in the former Czarist colony. By assisting the Jadid intellectuals in expressing their views, Muslim Communists were able to advance some of their own objectives, which included enlightening the Muslim people.

In his detailed introduction, Dr. Bakhtiyar Babadjanov presents a summary of every article published in the two issues of the *Haqiqat*, and analyzes the articles in the religious context of Islamic reformism. Almost all of the articles revolve around the main issues discussed by pre-Revolution Jadids: the reasons for stagnation and decline in Islamic civilization, which at one time enjoyed a golden age; the recovery of pure Islam through the elimination of any *bid'a* and superstitions prevailing in Muslim society; the miserable condition of Muslim education in old-fashioned *madrasas* and *maktabs*; the immediate need for modern education, technology and sciences; reform in the administration of *waqf* (endowment) properties, and so on. In fact the article “We and Education” is attributed to Munavvar-qari Abdurashidkhanov (1878-1931), a famous Jadidist leader in Tashkent. Some of the articles reflect hope and expectation for the new regime, while others maintain wary and skeptical attitudes toward the Soviet authorities.

In one of the articles, an ex-Ottoman educator named Sati'-bek (Sati Bey 1880-1968) makes a Jadidist argument and condemns the fatalistic attitudes that prevailed among Muslims at the time. This critique brings to mind a short comment on Central Asian Muslims made by a young Japanese diplomat, NISHI Tokujiro (1847-1912), in the 1880s. After working some years as a *chargé d'affaires* at the Japanese embassy in St. Petersburg, he undertook an extensive journey in 1880 through Russian Turkestan with permission from the

---

No.3: Новая Страница из Жизни А.З. Валиди (Составление Рината Н. Шугабдинова, Перевод Абдулкадиром Захидий). Токио: IASP, 2001. 38+24 с.

No.4: *Hakan Kıymılı ve İsmail Türkoğlu* (haz). İsmail Bey Gaspıralı ve Dünya Müslümanları Kongresi. Токио: IASP, 2002. 85 p.

No.5: *Shimada Shizuo* (ed.). An Index of *Āyina*. Токио: IASP, 2002. 101 p.

No.6: *Мухаммад Иунус Хаджа б. Мухаммад Амин Хаджа (Та'иб)*. Тухфа-йи Та'иб (ред. Бабаджанов Б., Вахидов Ш.Х. и Коматцу Х.). Ташкент-Токио: IASP, 2002. 12+32 с.

Governor-General of Turkestan, K.P. von Kaufman. In four months NISHI traveled through the Kazakh Steppes, Tashkent, Samarkand, Shahrisabz, Bukhara, the Ferghana Valley, and Vernyi (Almaty). In Karshi he was allowed to meet Bukharan Amir Muzaffar. In his official report submitted to the Japanese Foreign Minister INOUE Kaoru, NISHI noted several impressions about the Central Asian peoples.

In one passage, he says: “Central Asian Muslims are so devout that everything is supposed to be conducted in accordance with religious commandments. Any deviation from them is strictly avoided and forbidden. Therefore they can never reform once-settled institutions. Even if their outdated institutions do not meet the needs of modernity and result in unfavorable conditions, they submit themselves to their plight by attributing everything to the will of Allah. It is very difficult for them to be receptive to European civilization. If they fail to create a new learning adaptable to contemporary conditions, they cannot achieve independence and will be destined to obey other peoples.”<sup>3</sup> Sati‘-bek’s condemnation of fatalism is just such an attempt to create “a new learning adaptable to contemporary conditions” that NISHI hoped to see more than forty years ago.

In the *Haqiqat* we find two works of the great Uzbek poet Cholpan (1897-1938). The first is a shortened translation of the article “Upheavals in the Visions of Education among the Local [Muslim] People in Turkestan” first published in 1910 by the Russian Orientalist and missionary N. P. Ostroumov (1846-1930), and the second is a poem, *Kishan* [shackles],<sup>4</sup> that ends in the following couplet:

The marks of black shackles are still visible in your hands  
However there is no hope for you to be liberated totally from shackles

Cholpan was much aggrieved by the aspects of colonialism that remained unchanged from the Czarist period. However his melancholy prediction came true not only for the journal, but also for the most of the Muslim intellectuals including himself.

As noted by Dr. Bakhtiyar Babadjanov (pp. 9-10), very few scholars up to now have turned their attention to Jadidism of after the 1917 Revolution. Furthermore, while in most cases Jadidist thoughts have been studied from

<sup>3</sup> 西徳二郎「西書記官中亜細亞旅行報告書」『日本外交文書』14, 1951年, 478頁。

<sup>4</sup> This poem is not found in *Чулпон*. Асарлар: Уч жилдлик, О. Шарафтдинов тахрири остида, Ж. 1, Тошкент: Фафур Ғулум номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1994.

literary and historical points of view, religious contexts and meanings have remained almost untouched until now. I believe that this publication addresses these lacunae in the intellectual history of modern Central Asia.

Finally I wish to express my gratitude to Dr. HAMAMOTO Mami (NIHU Research Fellow at TIAS) and Ms SHIMIZU Yuriko (Chuo University) for editing the text and preparing the first issue of our new *Central Eurasian Research Series*.

Tokyo, October 2007

KOMATSU Hisao  
Leader of the Islamic Area Studies Center  
at the University of Tokyo (TIAS)

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ

Исследования истории и идеологии реформаторского движения<sup>1</sup> (*Tajdīd, al-İslāh/İslāhīya*<sup>2</sup>) на территории бывшей Российской империи, в том числе и джадидизма, начались давно. На ранних этапах его зарождения впервые интерес к джадидизму проявили эксперты колониальных властей, видя в нем идеологию, несущую опасность русскому владычеству в регионе. Поэтому внимание к этому движению в Средней Азии тогда носило не академический, а открыто политический интерес.<sup>3</sup> Такой подход едва ли мог стать основой объективного исследования нового движения в среде мусульманских богословов Российской империи.

Опасения имперских властей были вполне обоснованы, хотя бы потому, что идеология джадидизма, несмотря на серьезный местный контекст, фактически стала органической частью идей реформаторского движения западных частей исламского мира (Египет, Турция), зарожденного на волне антиколониального движения, и воцарившимися в

---

<sup>1</sup> Определение «реформаторы», вслед за французским исследователем С. Дюдуаньоном, я использую не только в смысле «джадиды/джадидисты», но более широко, включая сюда и т.н. «кадимистов», которые тоже ставили вопрос о реформе, но принципиально другими методами. См.: *Дюдуаньон С.А.* Что такое кадимийа? Элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII – начало XX вв.) // *Дюдуаньон С.А., Исхаков Д., Мухаметшин Р.* (ред.) Ислам в татарском мире: история и современность. Казань: Панорама, 1997. С. 57-69. См. так же: *Wennberg, Franz.* An inquiry into Bukharan qadīmism – *Mīrzā Salīm-bīk.* Berlin, 2002 (ANOR, N°13). С другой стороны можно, например, напомнить о реформаторских порывах «Ахл-и хадис» начала XX века в Центральной Азии, основателем которого стал сирийский теолог Шами домолла. См. «Введение» к его произведению (составлено А.К. Муминовым) в сборнике: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., фон Кюгельген А.* Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке (Введение). Алматы: Дайк пресс, 2007. С. 57-61.

<sup>2</sup> Для более точной транслитерации оригинальной фонетики, здесь и ниже преимущественно используется латинский шрифт.

<sup>3</sup> Особенно любопытна в этом отношении его работа: *Остроумов Н.* Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае // Кауфманский сборник. Москва, 1910. С. 139-162. Автор прямо говорит об исламском реформаторском движении в пределах Империи (в том числе и в Средней Азии) как о «надвигающейся угрозе» (С. 156-158). О непростом отношении Н. Остроумова к исламу см. статью: *Алексеев И.Л.* Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сборник русского исторического общества. 2002 (Москва). № 5 (153). С. 89-95. Здесь же изложен анализ критики Н. Остроумова со стороны В.В. Бартольда, И.Ю. Крачковского и др.

этом движении идей панисламизма или националистического коммуналлизма.

Что касается собственно реформ, то влияния (либо одинаковая реакция на одинаковые проблемы общины) ощущаются вплоть до того, что аргументация местных джадидов, призывающих к «исправлению искаженного ислама» и «испорченных» нравов мусульман, к переменам в образовательной системе, была очень близка к той, которая царила в публикациях реформаторов западных частей мусульманского мира. Тем более, переводы публикаций реформаторов арабского, индийского и турецкого миров либо обширные комментарии на них всегда можно обнаружить в местных изданиях Поволжья и Средней/Центральной Азии.

Обычно современные исследователи говорят об Исма'иле Гаспринском (Исма'ил-бек Гаспирали)<sup>4</sup>, как о ключевой фигуре, серьезно повлиявшей на сложение движения за реформы в мусульманских окраинах бывшей Российской империи. Его идеи отразились на произведениях многих местных джадидов, особенно в вопросах образования, путей преодоления стагнации, оценки научных достижений Европы в качестве преемницы достижений мусульманской культуры и т.п.<sup>5</sup> Бесспорно, И. Гаспринский фигура достаточно символическая. Долгое время поучившись в Турции, пожив в Египте и Европе, он имел тесные контакты с реформаторами западных частей исламского мира и даже сам, в известном смысле, повлиял на них.

Гаспринский хорошо понимал состояние мактабов и мадраса в Туркестане и старался воспользоваться стремлением царских властей повлиять на местную систему образования. Он предложил свое посредничество в основании т.н. новометодных школ в регионе и улучшении системы обучения в них. В начале 1892 г. Гаспринский обратился специальным письмом к туркестанской колониальной администрации с предложением содействовать ускорению введения нового метода обучения как альтернативы местной традиционной системе образования.<sup>6</sup> Письмо, похоже, осталось без ответа.

---

<sup>4</sup> Это крымско-татарская форма нисбы, образованная от названия селения Гапра/Гаспра, где родился И. Гаспринский. Основная библиография в сборнике: *Исмаилбек Гаспринский. Из наследия*. Симферополь: Таврия, 1991; *Hakan Kırmılı ve öte. (haz), Ismail Bey Gasprıralı*. Ankara: Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 2004. 697 s. См. также: *Lazzerini, Edward*. Ismail Bey Gasprinskii, the Discourse of Modernism, and the Russians // *Edward Allworth* (ed.). *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival*. Durham: Duke University Press, 1988, pp. 149-169.

<sup>5</sup> Справедливо было бы также ставить вопрос о европейских и русских публикациях востоковедов, откуда И. Гаспринский сам черпал информацию для своих работ, где оценивал былое состояние расцвета исламской культуры и наук.

<sup>6</sup> Центральный государственный архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз), фонд И-1, оп. 11, док. № 80. Титульная стр. документа утеряна и поэтому нет возможности установить адресата. Советский исследователь А.В. Пясковский пишет, что документ был адресован на имя тогдашнего Генерал-губернатора барона Н.О. Розенбаха (см. *его*: *Революция 1905-1907 годов в Туркестане*. Москва: Изд. АН СССР, 1958. С. 99). Его поправляет узбекский исследователь С. Холбоев, который по хронологическим соображениям установил, что письмо было адресовано на имя другого Генерал-губернатора барона А.Б. Вревского

Однако секретный комментарий туркестанского инспектора народного образования был весьма примечателен. Он писал о специфике местного ислама (и, соответственно, религиозного образования), как о достаточно консервативной, но сохраняющей лояльности по отношению к имперским властям. Инициаторов же нового метода образования, в том числе и Гаспринского, обвинял в возбуждении антирусских (панисламистских и пантюркистских) настроений (там же). Это абсолютно точно совпадало с мнением Н. Остроумова.<sup>7</sup>

Такое же подозрительное отношение колониальная администрация и имперские эксперты сохраняли к сторонникам новометодного образования в Бухаре (к так называемым «младобухарцам»), которых власти тоже считали «панисламистами» и «пантюркистами».<sup>8</sup> И в этом тоже был свой резон, однако даже такой выдающийся джадид из круга младобухарцев как ‘Абдурауф Фитрат (1886-1938) открыто пишет о своей многократной религиозно-идеологической трансформации (см. подробней ниже).

Вернемся, однако, к письму И. Гаспринского. Видимо, так и не получив ответа на свое письмо, он и его помощник Маджид Гани-заде в 1893 году предпринимают поездку в Туркестан, включая Бухарское ханство, где, после некоторых переговоров, они открыли четыре новометодные школы.<sup>9</sup>

Однако нельзя говорить, что И. Гаспринский единственная фигура, повлиявшая на пути и формы реформации в Туркестане, особенно в их радикальных формах. Хотя на современном уровне исследования реформации в Туркестане и в соседних ханствах, можно сказать, что основные направления влияний на местных джадидов более или менее уже выявлены.<sup>10</sup> Мы можем добавить, что следовало бы подробно изучить и другие каналы влияния новых идей на реформаторов, в частности на традиционалистов Туркестана. Например, прямые общения во время хаджжа, поездок с торговыми операциями, иммиграции и др. К тому же среди местных реформаторов появились такие, кто, очевидно, не был знаком ни с Гаспринским, ни с его работами. Это, например, известный в

---

(Исмоил Гаспринский. Туркистон генерал-губернаторига мактуб. Нашрга тайёрловчи С. Холбоев // Гулистон. 1995. № 1. С. 56-58). Данные последнего повторены в работе покойного проф. Бегали Косимова (Миллий ўйғониш. Жасорат, маърифат, фидойилик. Тошкент: Маънавият, 2002. С. 22).

<sup>7</sup> Упомянутый С. Холбоев утверждает, что ответ был подготовлен Н. Остроумовым и В. Наливкиным (Остроумовнинг жавоби // Гулистон. 1995. № 2).

<sup>8</sup> ЦГА РУз, фонд И-1, оп. 31, док. № 726/19.

<sup>9</sup> В 15-м номере его газеты «Тарджиман» (1906 г.) кратко описано это путешествие. Автор статьи – упомянутый М. Гани-заде. Позже более подробно об этом писал сам И. Гаспринский в той же газете (Buharada ne gördüm?/Что я видел в Бухаре? // Тарджиман. 1908. № 47-50, 57-59).

<sup>10</sup> См. об этом работу: *Khalid, Adeeb, The Politics of Muslim Cultural Reform - Jadidism in Central Asia*. Berkeley, Los Angeles, London, 1998 (основная библиография в этих же работах).

местных кругах первый сторонник реформаций в регионе Та'иб.<sup>11</sup> Известно, что сразу после падения Ташкента (1864) он иммигрирует из страны и попадает сначала в Кашгар, затем в Индию. Будучи свидетелем ряда поражений кокандцев на северных территориях ханства, Та'иб самостоятельно приходит к идее военного и политического компромисса и мирных взаимоотношений с более сильным противником из «неверных» (русскими), признавая территорию Туркестана в качестве «*Дар ул-ислам*».<sup>12</sup> Скорее всего, его идеи получают свое подтверждение в Индии, где, как известно, в то время начало бурно развиваться движение «*Алигархийя*», основанное при колледже в «Алигархе (отсюда и название движения) знаменитым Саййид Ахмад-ханом (1817-1898). Идея последнего заключалась в том, что «колониализм является благом, ибо несет в себе европейскую культуру и достижения современных наук».<sup>13</sup> Можно предположить, что трансформация идей Та'иба – от неприятия «неверных» (до момента колонизации) и к сотрудничеству с имперскими властями (как постфактум после завоевания)<sup>14</sup> – почерпнута им во время пребывания в Индии из популярных в то время работ Саййид Ахмад-хана, либо его последователей.

Интересно, что довольно долгое пребывание в Индии сказалось и на позиции другого знаменитого ученого из Ферганской долины – «Ибрата (Тура-курбан, ок. Намангана). Я имею в виду его известную лояльность к имперским властям, что отразилось в его упомянутом ниже произведении. В этом же ключе (как возможное влияние идей «*Алигархийя*») можно было бы рассмотреть «индийские мотивы» в некоторых произведениях Фитрата, или же его идею о «естественной колонизации», как результата неизбежного захвата «слабого сильным», чем «слабый» непременно должен воспользоваться в свою пользу».<sup>15</sup>

<sup>11</sup> См. его работу: *Мухаммад Йунус Х'аджа б. Мухаммад Амин-Х'аджа (Та'иб)*. Тухфа-йи Та'иб. Подготовка к изданию и предисловие: Бабаджанов Б.М., Вахидов Ш.Х., Коматцу Х. Ташкент-Токио, 2002.

<sup>12</sup> Об этом подробнее: *Komatsu, Hisao. Dār al-Islām under Russian Rule as Understood by Turkestani Muslim Intellectuals // Uyama, Tomohiko (ed.). Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia. Sapporo: Slavic Research Center, 2007 (Slavic Eurasian Studies, No. 14). pp. 5-8.*

<sup>13</sup> К сожалению, в моем распоряжении нет более фундаментальных и современных работ по этому движению и я пользуюсь здесь только одной публикацией: *Malik H. Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India // Modern Asian Studies. № 4. 1970. pp. 140-150 (приведенная цитата на с. 142).*

<sup>14</sup> Об этой трансформации см. в статье: *Babadjanov, M. Bakhtiyar. Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals // Eschment B. & Harder H. (eds.) Looking at the Colonizer. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas. Berlin: Ergon Verlag, 2004. pp. 75-90.* См. также интересные наблюдения в упомянутой работе Komatsu Hisao.

<sup>15</sup> *Russian Colonial Power. p. 83* (здесь выводы делались в основном по его произведению «*Rahbar-i najāt*»). Впрочем, Фитрат отличался крайней неустойчивостью своих взглядов, эволюция которых иногда поразительна, что становилось предметом его критики (см. подробнее ниже). Об оценках результатов колонизации см. так же работу другого реформатора: *Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Х'аджа Ибрат*. Мизан аз-заман. Подготовка к изданию, предисловие, редакция текста: Коматцу Х., Бабаджанов Б. Ташкент-Токио, 2001.

Порывы джадидов Туркестана в целом были вполне уместны, так как общественная, политическая жизнь Центральной Азии в тимуридское и пост-тимуридское время начали впадать в кризис, который позже все больше проявлял все признаки необратимости. Это коснулось и религиозной жизни (богословия), которое, образно говоря, утонуло в болоте бесплодной схоластики. Конечно, кризис имел многоплановый характер, однако, мы, исходя из целей настоящей работы, сосредотачиваемся преимущественно на религиозных и социальных аспектах проблемы.

Кризис отразился на религиозном образовании; уже с начала XVIII в. оно стало обретать строго конфессиональный и узко-ориентированный характер. В связи с крайне слабой востребованностью глубоких религиозных (в большей степени теоретических) знаний, для большинства обучающихся в мадраса единственным стимулом оставалось желание капитализировать свое образование на той или иной должности, не требующей исключительных познаний. Отсюда и ограниченность учебных программ подавляющего большинства мадраса.<sup>16</sup>

Стагнацию, в которое впало мусульманское общество Туркестана, местные улемы ощутили значительно раньше появления реформаторов разных направлений, что видно в сочинениях ряда местных авторов.<sup>17</sup> Поэтому возникновение реформаторских идей в Туркестане следует воспринимать не только как результат внешних влияний. Нельзя не учитывать целый комплекс исторических, социальных, религиозных или политических факторов, так или иначе стимулировавших «в умах и сердцах» саму идею реформации.

В любом случае, есть серьезные основания говорить о том, что идеология реформаторства в Туркестане вполне сложилась (пусть далеко не в однообразном виде) к моменту февральской революции 1917 года в Российской империи. Хотя структурно реформаторство здесь не стало единой организацией ни политически, ни идеологически. В последующем на короткое время здесь появилось множество политических групп, «исламских клубов», партий, союзов, в которые вошли реформаторы разных направлений. Выход в политическое поле еще раз показал, что исламское реформационное движение в Российской империи, равно как и в Туркестане, многообразно,<sup>18</sup> особенно что касается их предложений

<sup>16</sup> См. : *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б.* Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании “советского ислама” в Средней Азии) // *Восток (Oriens)*. 2005 (Москва). № 5. С. 20-22. См. так же: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., фон Кюгельген А.* Диспуты. С. 10-20. Более подробно эти и иные проблемы традиционного конфессионального образования в мадраса Туркестана освещены в совместной статье «Исламское образование в Узбекистане» (*Муминов А., Гафуров У., Шигабдинов Р.*) в сборнике, который вскоре выйдет в свет в Германии под редакцией проф. С. Райхмута.

<sup>17</sup> Их более подробный обзор я предполагаю сделать в своей монографии, над которой в настоящее время работаю.

<sup>18</sup> См. подробней политические платформы и видение исламской/национальной автономии среди религиозных деятелей Туркестана в период между революциями в работе:

относительно форм взаимоотношений с метрополией, религиозно-правовых методов, оценки роли *шари‘ата* в государственной системе и жизни общества. Несмотря на то, что религиозная составляющая доктрин местных реформаторов была отнюдь неодинаковой и даже противоречивой, политическая составная их идеологии выглядит вполне сложенной – это духовное, политическое и этно-религиозное объединение мусульман перед колониальной политикой Запада (в первую очередь Российской империи), движение за автономию или «национальную свободу». И, между прочим, реформаторы Туркестана, говоря о политических или экономических свободах, тем не менее, в большинстве своем открыто не ставили вопрос о полном выходе из состава России, а предполагали лишь разную степень автономии.<sup>19</sup> Идея об обязательной автономии в составе России имела место даже в программе Кокандской автономии (правда, при отказе признать большевистский/Советский режим), о чем упоминал А. Фитрат.<sup>20</sup> В целом идея об автономии в составе России у большинства местных либеральных реформаторов выглядит как уступка военной силе и политическим притязаниям могущественного «северного соседа».

Однако после того, как большевики, вопреки своим первым декларациям «о свободах», повели открыто агрессивную политику, в частности жестоко расправившись с Кокандской автономией, устраивали ряд кровавых рейдов (например, знаменитый «Колесовский рейд» в Бухаре), у большинства мусульманской интеллигенции Туркестана иллюзий относительно политики большевиков не осталось. Тем не менее, открытые разногласия и столкновения между вооруженными отрядами сопротивления (басмачами) и внутри подпольных групп не создали условий их объединения.

Что касается джадидов, то разногласия большей их части в этом аспекте касались путей и методов воплощения в той или иной степени

---

*Азгамходжаев А.* История туркестанской автономии (Туркистон мухторияти). Ташкент: Тошкент ислом университети. 2006. С. 37-102 и далее.

<sup>19</sup> До революции многие местные джадиды часто говорили только об автономии края, как о перспективной цели. Хотя посещение Европейских колоний России (прежде всего, Финляндии и Польши), знакомство с тамошними политическими и прочими условиями, убеждало многих реформаторов в том, что автономное, либо суверенное управление требует значительных перемен, или, как выразился Мунаввар-кари, «культурного уровня». (См: *Мунаввар-қори Абдурашидхонов*. Танланган асарлар. Нашрга тайёрловчи С. Ахмедов. Тошкент: Маънавият, 2003, 226). Очевидно, имелись в виду не только общий уровень культуры и политическая заинтересованность граждан, но и политическая культура и традиции европейских политиков. После революции, кроме значительной части басмаческого движения, достижение полного суверенитета Туркестана (или Бухары) как цель была обозначена также в документах полулегальных или подпольных организаций вроде *Иттиҳад-и тарраққипарварлар*, и пришедшей ей на смену на *Иттиҳад-и миллий/Миллий иттиҳад* (основана в 1919 г.). Однако и в их составе были лидеры, кто сомневался в реальной возможности достичь такого статуса, и не только в связи с отказом эсеров или большевиков обсуждать вопрос о полной суверенности «туркестанской окраины». Некоторые джадиды открыто говорили об отсутствии организованной политической силы, которая могла бы преодолеть внутренние разногласия и реально противостоять эсерам или большевикам (там же, 225-227).

<sup>20</sup> См. упомянутую ниже работу Фитрата «Туркистонда руслар».

схожих политических кредо. Впрочем, бурные события постреволюционного времени породили попытки части религиозно-реформаторской элиты приспособиться к новым реалиям. В дальнейшем радикализм и нарастающий натиск большевиков побудил часть реформаторов искать формы приспособления (а значит отказаться от своей политической платформы), других – включиться в вооруженное сопротивление или покинуть страну. Третьи думали о национальном (региональном) объединении и искали в своей подпольной деятельности поддержки у стран Запада или у Японии.<sup>21</sup>

Можно сказать, что реформаторские публикации джадидов на территории колониального Туркестана дореволюционного периода изучены достаточно, пусть даже в общих чертах.<sup>22</sup> Однако, их постреволюционные публикации исследованы в гораздо меньшей степени.<sup>23</sup> Кроме всего прочего, они особенно интересны как разная рефлексия на феномен ассимиляции, переходящей в сращивание идеологии «азиатского социализма/коммунизма» и радикального джадидизма.

Еще меньше изучен **религиозный контекст** публикаций и, соответственно, самого реформаторства (это касается и дореволюционного

<sup>21</sup> Это, например, касается националистической подпольной организации «*Иттихад-и миллий/Миллий Иттихад*», возглавляемой муфтием Садр ад-дин Шариф Х<sup>б</sup>аджа (1878-1921?). Письма последнего, адресованные Британскому консулу в Кашгаре и Японскому консулу в Кульдже, недавно опубликовал и проанализировал итальянский исследователь Паоло Сартори (*Sartori, Paolo*. When a *Mufti* Turned Islamism into Political Pragmatism: Sadreddin-khan and the struggle for an Independent Turkestan // *Fathi H.* (ed.) *Les islamistes d'Asie centrale: un défi aux États indépendants?* (Cahiers d'Asie centrale, 2007. № 15/16) pp. 118-133).

<sup>22</sup> Обширные исследования (большой частью литературного и идеолого-пропагандистского характера) составили Бегали Косимов, Наим Каримов, М. Хайдаров, К. Ражабов и др. Политические аспекты джадидизма рассматривала в своих работах Д. Алимова. Добротное исследование (к сожалению, не опубликованное) выполнил Б. Эргашев: *Б. Эргашев*. Из истории становления и развития общественно-политических идей джадидизма, идеология младобухарцев. Дисс. на соискание уч. ст. доктора филос. Ташкент, 1993. Так же достаточно обширный материал привлекается другим узбекским исследователем проф. С. Агзамходжаевым: *Агзамходжаев С.С.* Газета «Хуррият» как источник по истории общественно-политической жизни Туркестана (март-октябрь 1917) // Октябрьская революция в Средней Азии и Казахстане: теория, проблемы, перспективы изучения. Ташкент, 1991. С. 40-53. См. также: *Dudoignon, Stéphane A.* “La question scolaire” à Boukhara et au Turkestan russe, du premier renouveau à la soviétisation (fin du XVIII<sup>e</sup> siècle-1937) // *Cahiers du Monde russe*. 1996. N° 37. pp. 133-210 (там же библиография основных западных работ).

<sup>23</sup> Из современных работ по этой теме (кроме упоминаемых здесь работ А. Агзамходжаева и Р. Шигабдинова) известны интересные публикации американского исследователя Адиба Халида: *Khalid, Adeeb*. Nationalizing the Revolution: The transformation of Jadidizm, 1917-1920 // *Suny R. G. & Martin T.* (eds.) *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*. New-York: Oxford University Press, 2001. pp. 145-162; *Он же*. Туркестан в 1917-1922 годах: борьба за власть на окраине России // Трагедия великой державы: национальный вопрос и распад Советского Союза. Москва (изд. не указано), 2005. С. 189-226; *Он же*. The Fascination of Revolution: Central Asian Intellectuals, 1917-1927 // *Уяата, Tomohiko* (ed.). *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*. Sapporo: Slavic Research Center, 2007 (Slavic Eurasian Studies, No. 14). pp. 137-152.

периода).<sup>24</sup> Между тем, основная аргументация тех же джадидов в большинстве случаев оставалась **религиозной/исламской**, как во взаимных спорах, так и в апелляции к потенциальной аудитории. При этом, конечно, заметны влияния социологических и политологических наук Европы того времени (скорее всего, через русские переводы), либо трудов мусульманских ученых прошлого.

Учитывая эти обстоятельства, мы предлагаем здесь обзор и анализ текстов (с оценкой преимущественно религиозного контекста) одного из наименее исследованных журналов раннего советского времени «Ҳақиқат», изданного в Ташкенте. Здесь же прилагается факсимиле текстов двух номеров этого журнала. Эта наша работа является продолжением предпринятых ранее проектом «Islamic Area Studies» изданий и исследований оригинальных текстов.<sup>25</sup>

К настоящему исследованию мы приложили факсимиле только двух первых номеров журнала «Ҳақиқат», которые нам удалось обнаружить в архивах Узбекистана. Возможно, после этого журнал был закрыт.

Журнал печатался в 1922 г. в Ташкенте, типографским шрифтом, на староузбекском (чагатайском) языке, с редким использованием новых правил «джадидского» алфавита.<sup>26</sup> Естественно, в статьях много арабских и персидских вставок (коранические цитаты, хадисы, стихи, извлечения из средневековых сочинений, термины из области социологии), которые большей частью в оригинале остались без перевода. Очевидно, что издатели и авторы рассчитывали на достаточно подготовленный круг читателей.

«Ҳақиқат» по сути продолжает идеи публицистов дореволюционного времени преимущественно из реформаторских кругов, в частности такого известного журнала как «Shūgā» (Оренбург, 1908-1917). Это отметили критики «Ҳақиқат» (см. ниже). Правда, редакция «Ҳақиқат» работала уже в других условиях, когда агрессия новых властей по отношению к любой другой идеологии, в первую очередь религиозной, проявлялась все более открыто.

Хотя наблюдения за публикациями того времени показывают, что иногда обнаруживается весьма забавное (впрочем, ожидаемое) сходство взглядов религиозных реформаторов и некоторых коммунистов, которые были еще между «старой религией» и примитивно воспринятыми коммунистическими идеями (=«новой религией»). Хотя реакция комму-

---

<sup>24</sup> Например, упомянутые А. Агзамходжаев, Д. Алимова, Б. Эргашев, Р. Шигабдинов, и др. преимущественно делают эмфазис на политических, националистических и социальных аспектах реформаторства (в первую очередь, джадидизма) в Туркестане, что, вне всякого сомнения, актуально. Однако религиозная аргументация джадидов в этих работах изучена в очень малой степени. В некоторой, но далеко недостаточной степени на религиозную аргументацию в идентичности «мусульман Российской империи» обратили внимание в упомянутых своих публикациях Х. Комацу, С. Дюдуаньон, А. Халид, П. Сартори.

<sup>25</sup> *Ибрат*. Мизан аз-заман ; *Мухаммад Йунус Х'аджа (Та'иб)*. Тухфа-йи Та'иб.

<sup>26</sup> Переplet мягкий, с типографским набором. Качество бумаги крайне низкое, что свидетельствует об ограниченных финансовых возможностях издателей. Количество экземпляров —тысяча.

нистов на публикации религиозных деятелей была неоднозначной, на чем мы остановимся ниже.

## ЧТО ПИСАЛИ В «ҲАҚІҚАТ»?

*«Заккрытие дверей иджтихада – чистый вымысел, выдвинутый отчасти благодаря кристаллизации юридической мысли в исламе, а частично вследствие интеллектуальной лени, которая особенно в периоды духовного упадка превращает великих мыслителей в идолов».*

(Мухаммад Икбал)<sup>27</sup>

Для наглядности, мы хотим предложить краткий обзор наиболее интересных статей журнала «Ҳақіқат».<sup>28</sup> Нас, как сказано, преимущественно интересуют религиозный, или, скажем, дискуссионный контексты в опубликованных статьях. В них, в той или иной степени, отражаются позиции тех джадидов пост-революционного времени, кто сохранял верность былым идеям, на волне которых и зародилось это движение. Социальный, политический и исторический контексты оцениваются здесь в тех пределах, каких они нашли отражение в конкретной статье.

Само название журнала, смысл которого обозначает «Истина, правда», довольно претенциозное, видимо выдающее уверенность издателей в «истинности» своих позиций в религиозных дискуссиях, которые в начале 20-х годов вновь оживились.<sup>29</sup> Девиз журнала отмечался на титульном листе: «Нет общества без религии, и религии без общества» (*Dīnsiz jam'iyat, jam'iyatsiz dīn yūqdir*). Такой броский девиз не случаен и был, очевидно, направлен против набирающей в то время силу новой идеологии, воспринимающей религию, в лучшем случае, как «опиум для народа».

---

<sup>27</sup> Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в исламе. Лекция шестая. Пер. с англ. Степанянц М.Т. Москва: Восточная литература, 2002. С. 165.

<sup>28</sup> К сожалению, основная часть авторов нами не идентифицирована, в силу слабого изучения истории джадидизма в Ташкенте.

<sup>29</sup> Конечно, есть искушение полагать, что издатели назвали свой журнал, имея в виду набирающую тогда популярность и самую многотиражную газету РСДРП (б.) «Правда», желая донести до своей аудитории альтернативную «Правду/Ҳақіқат».

Первая, вводная статья журнала (№ 1, 17 Зу-л-хиджжа 1340 / 10 авг. 1922. С. 1-2) тоже достаточно символична и обозначила кредо журнала. Она названа «*Marām yūlimiz*» (Наша цель)<sup>30</sup> и написана от имени редакции. Здесь ставятся и разбираются основные проблемы ислама под актуальным тогда углом зрения. Статья начинается символической риторикой: «Цель ислама – привести людей к материальному и духовному счастью». Это удивительным образом (возможно даже не без умысла) сошлось с лозунгом местных большевиков, так часто встречающимся в их прессе того времени, естественно, с той разницей, что вместо слова «ислам» вписывалось слово «коммунизм». Совпадение представляется не случайным, исходя из популярности в то время социалистических (социальных) идей, которые принимали вид либо «исламского социализма», либо даже «исламского коммунизма».<sup>31</sup> С другой стороны, не кажется столь неожиданным и то, что определение «материальное» (счастье) поставлено впереди «духовного», если вспомнить постепенно нарастающий прагматизм и практичность идеологии реформаторства (в первую очередь, джадидов), в той или иной степени выражающей идеологию купечества, среднего класса и нарождающейся национальной буржуазии своего времени.<sup>32</sup> Впрочем, следует иметь в виду, что джадидизм, тоже был отнюдь не одинаковым, и в их среде встречались такие, чья платформа была довольно близка социал-демократам или социалистам.<sup>33</sup> Не лишне напомнить о довольно стремительной трансформации части джадидов в сторону идеологии большевизма (см. подробнее в Заключении).

Вернемся к разбираемой статье. Естественно, в преамбуле основное внимание уделено последствиям стагнации исламских обществ. По традиции прежних идей джадидов, её общую причину автор видит в том, что мусульмане стали придавать особое значение лишь внешней (ритуальной) стороне ислама, «вместо его истины и духа»; они не обращают внимания на общую неграмотность, или искаженно, и в сильно ограниченном виде понимают науку (*'ilm*), то есть, исключительно в пределах религиозных наук. Далее, вновь поднимается вопрос о

<sup>30</sup> Можно также перевести: «Путь к нашей цели», либо – «Наша цель».

<sup>31</sup> *Аззамходжаев С., Бабаджанов Б.* Шура-йи 'улама' // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Под ред. Прозорова. С.М. Вып. 4. Москва: Восточная литература (ВЛ), 2003. С. 98-99 (там же основная библиография). Из последних доступных мне работ по этой теме: *Shigabdinov R.* De la question du socialisme islamique au Turkestan: le discours d'Arif Klivleev // Cahiers d'Asie centrale. 2004. N° 13-14. pp. 23-41 (там же основная библиография).

<sup>32</sup> Советские исследователи ставили это в вину джадидам, в первую очередь И. Гаспринскому (см., упомянутое исследование Пяковского. С. 6, 98, и др.). И действительно, Гаспринский крайне негативно воспринимал идеи социализма/*ishtirākiyūn/sūsiyālism* (особенно незаконные экспроприации имущества), о чем написал обширнейший очерк в своем издании: Тарджиман. № 66-76. 1909. См. особенно № 75 от 10 июля, где Гаспринский рассуждает об изъянах экономической платформы социалистов.

<sup>33</sup> См. главу о политических организациях джадидов в книге: Жадидчилик: ислохот, мустакиллик ва тараккиёт учун кураш. Тошкент: Университет, 1999. С. 68-85. О попытке Гаспринского вывести социалистов из создаваемой общероссийской политической организации джадидов см. статью в «Тарджиман» (№ 13. 1908 г.).

необходимости возрождения традиции иджтихада, вместо бесплодного обсуждения поверхностных вопросов религии (*zāhir-parastlik*).

Среди наук, которые в исламе перестали развиваться, обращено внимание на науки социальные и политические (*ijtimā'ī va siyāsī*).

Очень примечательно отношение к обязательным ритуально-правовым предписаниям (*farḍ/farz*) в исламе, их роли в обществе. Известно, что конфессиональные 'улама' до настоящего времени основную причину «всех бед и проблем мусульман» видят в том, что они отделились от исполнения ритуально-правовых предписаний. Между тем, автор статьи<sup>34</sup> придерживается другого мнения. Он замечает: «Farz» - это одно, а общество – другое ... Следуя исключительно «farz», мы не разрешим проблем общества; в действительности необходимо придавать значение законам общественной жизни и следовать им» (С. 1).

Далее следует традиционная «реформаторская» критика «суеверий» (*khurāfā'khurāfāt*) и других обрядов и обычаев ('*urf va 'ādat*), которые характерны для ритуальной практики так называемого «повседневного ислама». По традиции реформаторы считали (иногда не без оснований), что суеверия и «вредные обряды» стали одной из причин отсталости мусульманских сообществ, и поэтому призывали (как и в рассматриваемой статье) «очистить ислам», «вернуться к истинному исламу времен Пророка и его последователей». Характеризуя духовную стагнацию мусульман, автор применяет более сильный термин «*fāji'a*» - катастрофа. Он говорит также, что в результате этой катастрофы мусульмане стали «жертвой дикарей» (*vahshīlar* - !) Европы.

Первоначальным действием на пути «очищения ислама» в статье (как и во множестве других публикаций реформаторов, включая консервативное их крыло), естественно, названо повышение уровня образования уммы и просвещение ('*ilm va ma'rifat*). Только такой путь, по мнению автора, «сократит путь между религией и жизнью». И вновь мы видим не только просветительское, но и вполне прагматичное отношение, прежде всего к образованию и даже к религии.

Автор делает эмфазис на особой роли мусульманских 'улама' в изменении состояния общины и преодолении «отсталости». При этом приводится ряд соответствующих хадисов, типа: «*Al-'ulamā' – warithatu-l-anbiyā'*» - «'улама' – наследники пророков»; «*Fasādu-l-'ilm – fasādu-l-'ālam*» - «Червоточина в науках – червоточина мироустройства» и т.п. Здесь же используется наиболее традиционный и до сих пор самый излюбленный аргумент богословов (навеянный кораническими цитатами) об общине (*umma[t]*), которая «скатывается в пропасть», а улемы спокойно наблюдают за этим.

Статья завершается традиционным обращением ко всем 'улама' (богословам):

<sup>34</sup> Я предполагаю, что статью от имени редакции (*idāra*) написал главный редактор и инициатор издания Захир ад-дин А'лам (см. ниже критический обзор его статей).

«Решившись выпустить этот журнал, мы желаем поднять нашу веру еще на одну ступень выше, показать, что ислам – это прогресс и культура, очистить общину (*ummat*) от суеверий, вдохновить ее духом истинного ислама. ... Чтобы вывести мусульман Туркестана на путь истинного ислама (*chin islām*), мы готовы сотрудничать с ‘улама’».

Насколько известно, этот призыв к сотрудничеству фактически остался без реакции, возможно, вследствие недолгого существования журнала. Ведь программное заявление «возвысить нашу религию» тоже никак не соответствовал платформе и идеологии большевиков.

Следующая обширная статья (в двух первых номерах) названа претенциозно «*Islām asāslarī*» (Основы ислама). Она тоже достаточно символична, во многом отображает кредо большей части реформаторов дореволюционного периода и раннего советского времени.

Автор (Захир ад-дин А‘лам – он же главный редактор) говорит, что после зарождения ислама, эта религия пережила невиданный культурный, экономический и духовный расцвет.<sup>35</sup> Теперешнее же состояние мусульман – полный упадок и катастрофа. Захир ад-дин А‘лам пишет, что причин упадка много (экономические, политические и прочие). Однако, он предлагает остановиться на религиозных факторах стагнации, так как все остальные стороны жизни (политика, экономика, искусство, язык, морально-этические нормы и проч.) в исламе рассматриваются с точки зрения религии. Именно таким подходом статья и интересна, так как емко отображает основные аспекты **джадидской религиозной концепции**.

По утверждению автора, ислам состоит из четырех частей: знание, вера, этика и ритуальные обязанности/поклонение (*‘ilm, īmān, akhlāq, ‘ibādat*). Надо сказать, такой порядок классификации (например, с вынесением категории «знание» вперед, вместо «веры») сделан, очевидно, намеренно,<sup>36</sup> чтобы подчеркнуть основное джадидитское кредо с его исключительным эмфазисом на освоении знаний. Далее в статье разбирается каждая из этих составных частей «основ ислама».

### Знание (*‘ilm*)

Рассуждениях о знании и позиция автора отдаленно напоминают му‘тазилитский рационализм, точнее му‘тазилитские методы иджитхада и му‘тазилитские кредо (см. об этом ниже, в «Заключении»). Конечно, не

<sup>35</sup> Имеется в виду эпоха классического ислама.

<sup>36</sup> Обычно в конфессиональном исламе в понятие «*asāslar*/основы» ислама (точнее обязательные предписания, более точно –*rukūnlar* вводят: веру (*al-īmān*), молитву (*aṣ-ṣalāt*), пост (*aṣ-ṣawm*), пожертвование (*zakāt*), хаджж (*hajj*). Этого, естественно не мог не знать автор. И тогда его «нововведение» выглядит достаточно дерзким вызовом своим возможным оппонентам из среды консервативных ‘улама’.

исключается также и влияние работ западных публицистов (скорее всего, в русском переводе).<sup>37</sup>

С точки зрения веры, знание классифицируется как осознанное стремление к религии, а статус (*daraja[t]*) таких людей определяется как наивысший. Тогда как часть общества мусульман остается в статусе «последователей» (*taqlīdchī*). По поводу этого статуса, как замечает автор, есть множество споров, особенно что касается их «следования в вере» (*taqlīdī-yi imān*). В ханафитском мазхабе такой статус уместен, при условии следования за хорошим знатоком. Иначе вера «последователя» неполноценна и его свидетельство (перед свидетельством знатока, ученого) при кадии оценивается «наполовину», либо игнорируется вовсе.

Приводя эти и подобные аргументы, автор говорит, что для полноценной и самодостаточной «веры» необходимы «знания». И поэтому он поставил категорию «знание» на первое место. Автор напрямую связывает упадок мусульман с отказом следовать этому правилу, то есть уверовать осознанно (и вновь заметны очевидные сходства с му‘тазилитским кредо в сочетании веры и знания).

Здесь же имеются сравнения с «соседними цивилизациями», у которых гармонично развиты «науки материальные и духовные». «Есть ли у нас что-нибудь подобное, кроме мадраса исключительно с обучением основам *шари‘ата* (*uṣūl-i sharī‘at*), что является не более чем устранением самого поверхностного неведения?» – задает риторический вопрос автор.

Наиболее рационалистическими выглядят рассуждения автора о «разуме» (*‘aql*) как орудии знаний. Он пишет:

«Основой исламского знания является иджтихад.<sup>38</sup> Наряду с этим разум следует воспринимать в качестве важного орудия знаний. Вместе с введением разума в основы ислама, можно считать, что он соответствует нашей религии и жизни. Этим самым разум, очевидно, становится необходимой составной частью (*juz’ī*) ислама. В этом виде различные проявления духа и разума, такие как обсуждение аргументов (*muḥākama-yi istidlāl*), рассуждение по аналогии (*qiyās*), обобщение (*ta‘mīm*), абстракция (*tajrīd*) и тому подобные основы и категории, очевидно, должны

<sup>37</sup> Нельзя сказать, что влияние западных социологов или историков (через популярные работы) на джадидов было систематическим, главным образом, из-за их недоступности, и в силу языкового барьера. К тому же, западные работы, скорее всего, были им знакомы в русском переводе, которые были, очевидно, большей частью публицистического характера, подбирались и издавались в России без какой-либо системы и случайно. Кроме того, ссылки многих местных авторов на западные работы зачастую вторичны, то есть заимствованы из турецко-, перс- и арабоязычных работ реформаторов (скорее всего, из публикаций И. Гаспринского, или татарских джадидов). При этом написание имен западных ученых или публицистов, видимо, искажается, иногда до неузнаваемости, что затрудняет точно персонифицировать их по работам местных джадидов (примеры см. ниже).

<sup>38</sup> Как известно, радикальные реформаторы (в том числе и джадиды) настаивали на том, чтобы «открыть закрытые врата иджтихада», что особенно раздражало многих конфессиональных улемов.

восприниматься как духовный продукт иджтихада, изобретений, наук и искусств. И все это, видимо, должно входить в основы (ислама) в качестве производных (ритуальных) вопросов (*furū' āt*). В этом случае, чем далее мы от наук и искусств, тем далее мы живем от исламского образа жизни<sup>39</sup>».

Обращаем внимание на весьма обширное понимание иджтихада, в известном смысле выходящего за пределы его толкования в рамках мазхаба (*ijtihād fi-l-madhhab*). Разум классифицирован в качестве орудия иджтихада, и, следовательно, их производные (науки, искусство, политика, социальные нормы) являются для автора составной, но необходимой частью ислама. И значит, мы видим расширенное восприятие и толкование ислама, не только (и даже не столько) в качестве религии, моральных и ритуальных обязанностей, но и как культуры, науки, цивилизации.

### Вера (*īmān*).

Цитата:

«Вера – это чувственное осознание единства Бога, ... это бутон, распускающийся в священном саду сердца. Истинная вера – это искренние чувства, переживания, но не память и не сознание. Имеющиеся в вашей памяти мысли и опыт не всегда проявляются в ваших действиях. ... Все, что имеется в вашем сознании, опускается в глубины вашего сердца и постепенно воплощается в виде вашего поведения. Другое толкование – абстрактная мысль и знание нисходит (в сердце) и воплощается в виде вашего ощущения и веры и затем властвует вашей жизнью и поведением. ... Поэтому вера имеет чрезвычайное влияние на религиозную, общественную жизнь и поведение. Ибо поведение есть внешнее проявление веры и зависит от него. Одно из средств поместить представления разума (рассудка) в сердце – это изящные искусства (*ṣanāyi'ī-i nafīsa*). Стихи, музыка, литература, изобразительное искусство – все это продукты духовного творчества, которые через чувства превращают абстрактные мысли в веру. Может быть поэтому некоторые (поучительные) деяния почитаемого Пророка излагаются в виде стихов<sup>40</sup> и они составляют важную часть (духовной) жизни общины мусульман. Может быть поэтому некоторые общественные, этические мысли и нормы воплощаются на сценах театров и другими средствами ... Но эти виды искусства, как изобразительное, музыка понимают неправильно как запретные (*ḥarām*)<sup>41</sup>. Однако это абсолютно

<sup>39</sup> Здесь и выше автор использует термин «*Islāmīyat*» – буквально «ислаимизм», под которым определением подразумевается «истинно исламский образ жизни».

<sup>40</sup> Имеются в виду стихи в жанре «*na'at*» - восхваления деяний и качеств Пророка с выражением поклонения ему.

<sup>41</sup> Множество суннитских улемов (особенно ханбалиты) действительно резко ограничивают (либо вовсе запрещают) сферы и виды искусств, особенно сценических видов и музыки.

неверное (богословское) решение. Вывод таков: посвятив в прекрасные и тонкие ощущения, оно (=искусство) воспитывает талант и восприятие. И становится ясным, что искусство служит человеку и имеет прямое отношение в укреплении его веры. Поэтому представлять искусство, как противоречащее исламу (явление) и выносить его за пределы ислама – есть абсолютно неверная мысль» (С. 3).

Объяснение категории «вера» вполне укладывается в представления о ней джадидов (возможно отчасти сложившиеся под влиянием идей ученых развитого средневековья). Повторяем, такое понимание «веры» (в составе основ религии) довольно далеко от представлений в конфессиональном исламе. «Вера» определяется автором скорее как чувственный, психологический феномен, но, тем не менее, связанный с разумом и опытом.

Интересны определения места искусств (в том числе и нетрадиционных для мусульманского Востока его видов) в качестве фактора, укрепляющего веру, а значит и ислам. Это толкование искусств и споры по поводу его роли в жизни мусульманской общины наблюдались и в местной дореволюционной периодике.<sup>42</sup>

#### Этика (*akhlāq*).<sup>43</sup>

В определении этой категории автор почти не использует устоявшиеся конфессиональные определения, а апеллирует скорее к современным достижениям светских наук. В преамбуле он пишет, что история, археология и обзор архитектурных памятников прошлого показывают нам разные эпохи, как продукт разных культур. Со ссылкой на работу французского публициста (?) Сан Луиса,<sup>44</sup> автор пишет, что во все эпохи религия и культура едины и что христиане создали европейскую культуру, арабы – исламскую и т.д. И во всех этих культурах религия и этика неразрывно связаны. Эта связь особенно крепка и очевидна в исламе. «Основная цель ислама, - пишет автор – исправить этику (нормы поведения)». В подтверждении этого тезиса приводится ряд хадисов с

---

<sup>42</sup> В частности, на страницах таких оппозиционных журналов как «*Al-Islāh*» и «*Al-Īdāh*». Подробный разбор религиозного контекста этой и похожих дискуссий я предполагаю сделать в упомянутой мной монографии.

<sup>43</sup> Эта часть статьи опубликована во втором номере журнала (24 мухаррама 1341 / 15 сент. 1922 г. С. 1-3).

<sup>44</sup> По предположению коллеги С. Дюдуаньона, речь скорее всего идет о последователе и коллеге знаменитого французского историка Charles Seignobos (1854-1942) – Эрнесте Льюисе. Последний придерживался метода критического чтения и осмысления исторических источников. Оба исследователя были соавторами капитального труда «Современная история Франции». Известна также его знаменитая «История России» (совместно со знаменитым политиком и писателем Павлом Милоковым). Скорее всего, именно последняя работа в русском переводе могла послужить источником нашего автора. (Пользуясь случаем, искренне благодарю С. Дюдуаньона за предоставление этой информации).

обоснованиями и толкованиями таких этических понятий и норм в исламе как «*khayr*», «*ḥusn-i khulq*» (благое действие, прекрасное поведение) и т.п. Здесь же разбираются и классифицируются социальные нормы этики (профессионально-корпоративные, семейные, во взаимоотношениях с другими людьми и т.п.). Особо подчеркивается роль этики как регулятора взаимоотношения людей в обществе (*jamā'at[nī] tartīb va nizām ila yāshāmāghī ūchūn*).

Классификацию этики автор связывает с политическими вопросами, используя это, скорее, как повод для повторного эмфазиса на кризисном состоянии уммы. Так, рассуждая об одном из чувств этического порядка – «*ḥayā'*» [حَيَاء] (совесть), Захир ад-дин А'лам предлагает читателю сравнить себя с окружающими развитыми народами. Он вновь ставит те же риторические вопросы: «Разве не стыдно за наше состояние? Разве не стыдно за слабое развитие у нас экономики, производства, сельского хозяйства и других отраслей? Разве не стыдно за наш завтрашний день?»

#### Ритуал/поклонение ('*ibādat*).

В толковании ритуала (в широком смысле этого определения в исламе) Захир ад-дин А'лам в целом придерживается традиции, придавая, тем не менее, своему толкованию современный контекст. Прежде всего говорится о физическом, духовном и социальном аспектах ритуала. Помимо предписанных ритуалов (молитва, подавание и проч.), особое внимание автор уделяет их социальному контексту. Например, собственно молитва (*ṣalāt/namāz*) рассматривается как духовное очищение (*rūḥānī tasfīya*), политическое воспитание (*siyāsī tarbīya*)<sup>45</sup> и социальное урегулирование (*ijtimā'ī tasvīya*). Далее автор говорит, что ритуал в исламе есть основа социального сплочения, коллегиальности решений и т.п.

Автор всячески хочет подчеркнуть интеграционное начало любого ритуала в исламе. В этом видится также намек на те дискуссии по поводу «правильных» и «неправильных» ритуалов, которые способствовали (и до сих пор способствуют) расколу среди мусульман относительно второстепенных (*furū'*) проблем. В частности, «правильных» и «неправильных» (по сунне и вне ее) ритуальных поз в молитве.

Статья завершается критикой излишнего увлечения в исламе подаванием (*ṣadaqa*), что, по мнению автора, сильно расхолаживает часть общины, удаляет ее от практичности. «Наш Пророк, вместо того, чтобы дать бедняку подавание, вручал ему топор, чтобы тот добывал пропитание трудом». Этим преданием автор завершает свою статью.

Другая статья «*Biz va ma'ārif*» («Мы и образование»),<sup>46</sup> пожалуй, самая ключевая в идеологии джадидизма, если вспомнить, что они собственно начинались как движение за реформацию и расширение рамок образования (отсюда и множество знакомых по прежней джадидской

<sup>45</sup> Имеется в виду *khutba* (проповедь) с призывами к социальной интеграции общины, как основе политического единения.

<sup>46</sup> № 1. С. 4-6.

литературе мотивов в представляемой статье). Кроме всего прочего, она интересна тем, что, в известном смысле, не потеряла актуальности и для современных реалий региона, где восстанавливается старая консервативная форма образования, соседствующая с конфессиональными представлениями общины (правда, в разных видах).

Автор представляемой статьи – Абдушшахид Ишан/‘Abd ash-Shahīd Īshān.<sup>47</sup> Статья начинается с обычной джадидской риторики о необходимости («как воздух и вода») освоения знаний в современном мире. Далее следует критика современного положения (начало 20-х гг.). Утверждается, что «улама’ до сих пор с подозрением смотрят на современные мактабы и систему образования (*ma‘rifat*)», по той причине, что подозревают в этой новой системе образования «путь к ослаблению веры». Автор на это отвечает довольно абстрактными аргументами в духе средневековых философов:

«Цель современных наук – изучить явления, Первоисточник их эманации (*tajalliyāt*), познать сотворение совершенных знаний Абсолюта. (Ведь) смыслы Бытия (*vujūd*) и божественных тайн включены в страницы этой природы. ... Если истинная религиозность – это совмещение религиозности и знаний, то лучше всего величие Бога чувствуют те, кто занимается науками и открывает страницы (тайн) природы. Однако у нас до сих пор науки до такой высокой степени не достигли. В наших начальных и средних школах вопросы веры и неверия в этом ключе не обсуждаются».

Далее положение с образованием разъяснено проще. Автор пишет, что существуют отдельно европейские школы и мадраса. Первые из них ориентированы на Европу (то есть с европейским методом обучения и светскими науками), другие – на прошлое (*māḍī/māzī*).

Характеризуя европейские школы (*maktablar*), автор пишет:

«(Европейские) мактабы очень далеки от нашей истории, и значит они очень далеки от преподавания этого важного (предмета) для нашей личной идентификации (*shakhshīyat*). Подобно тому, как растения или дерево, вырванные из собственного климата, не могут расти в другом, так и здесь, новые и искусственные факторы (*ta‘āmmul*) здесь не выживут. А если выживут, то это будет продуктом подражания (*taqlīdīya*). Но подражание далеко от прогресса (*taraqqiyāt*), и не может обогнать источник подражания. Прогресс бывает только в том случае, если опираться на прошлое (*māzīga sūyanmāqda*) и если поступать согласно (своей) истории. Не почитающие своей истории подобны тем, кто прыгает (вперед), но остается на месте... . Но

<sup>47</sup> Возможно автором статьи является Мунаввар-кари Абдурашидханов (1878-1931).

мы не хотим сказать, что история – единственное и неизменное руководство или идея. Однако история дает нам форму (*shakl*) в нашей жизни и нашем состоянии. ... Каждой нации нужны прошлое и история ... Разум и история – это опыт».

Ясно, что автор имел в виду откровенную русификацию и большевизацию в школах европейского типа, в которых (согласно установкам большевиков) историческое прошлое местных народов рассматривалось как период «мракобесия» и «феодалной эксплуатации народа».

Между тем, сохранение собственной религиозной, исторической (в известной мере – цивилизационной) идентичности – это одна из важных задач системы образования, предлагаемой джадидами. Отсюда и особое внимание предмету истории, как способу внушения цивилизационного (исламского) и одновременно национального самоощущения. Нельзя сказать, что старые мадраса были лишены методов и предметов внушения религиозной идентификации. Однако, как справедливо отмечало большинство реформаторов, в локальных мадраса внушенная идентичность ограничивалась конфессиональными рамками, тогда как джадидады предлагали преимущественно националистические и более широкие рамки самоощущения мусульман, так или иначе имеющие социальный и политический, и общемусульманский/интеграционный контексты. Правда, в джадидской литературе Центральной Азии, Поволжья, Азербайджана и Крыма (особенно у И.Гаспринского) значительное место занимали вопросы «общетюркской идентификации» (*turkchilik*), но неизменно с той же критикой старой конфессиональной системы образования.

Очевидно, именно по этим причинам (следуя, так сказать, джадидской традиции) автор наиболее критично рассуждает о состоянии старых мадраса. Он пишет:

«... Это мертвая организация (=мадраса), оторванная от нашей жизни и потребностей. ... Эта организация не способна обеспечить нас орудием, необходимым для нашего успеха и прогресса (*taraqqiyyāt*)».

Заключение автора тоже традиционно джадидское и сводится к рекомендации, что следует соединить оба вида обучения (как он выразился «Восточного» и «Западного») и искать путь в разумном сочетании обоих методов.

Интересные сведения о состоянии обучения и восприятия наук мы находим в следующей статье этого же первого номера (С. 6-7). Статья озаглавлена «*Khātūn-qizlar ūqūshī*» (Об обучении женщин).<sup>48</sup> Автор обратился к известному хадису: «Искать знания – обязанность каждого

<sup>48</sup> Автор обозначил свое имя только одной заглавной буквой «خ».

мусульманина и мусульманки». Он считает, что в Туркестане этот хадис знают многие столетия, но совершенно ему не следуют, так как его никто не растолковал, и «поэтому, вместо священной религии ислам, установились предрассудки (*khurāfāt*)».

Автор пишет, что этот и подобные хадисы, предписывающие мусульманам осваивать знания, в последние несколько столетий понимались и понимаются крайне ограничено. 'Улама' сочли, что в таких хадисах предписаны исключительно религиозные науки.<sup>49</sup> Развивая эту мысль, автор замечает:

«По этой причине учебные программы наших больших мадраса ориентированы на изучение комплекса наук о ритуальной практике/поклонений (*'ibādat*) и спорам вокруг них, либо на разногласия в мазхабах. Однако, даже в случаях необходимости и ценности для повседневной жизни, в этот круг предметов не были включены позитивные науки (*'ulūm-i muthabat*), общественные науки (*'ulūm-i ijtimā'īya*) и другие».

Далее автор пишет о положении с грамотностью в Туркестане: «Из 100 мужчин только двое грамотных, тогда как грамотных женщин почти нет». Статья завершается критикой многоженства «во имя удовлетворения плотской утех».

Следующая статья также содержит обширную самокритику, в том числе и религиозную. Она озаглавлена «Вūgūngī hālimiz» (Наше сегодняшнее состояние) (С. 7-8). В преамбуле вновь сформулированы знакомые идеи джадидов относительно отсталого положения мусульман на фоне расцвета других наций и призыв к мусульманам обратить внимание на собственное положение.

Далее автор (Ш. Ахмади) пытается объяснить отсталость мусульман следующими причинами:

«Причина нашего состояния (упадка) и неспособности взять пример с других (более развитых) народов в том, что наши глаза покрыл туман суеверий (*khurāfāt*). Есть некоторые (личности), которые пытаются свалить наше нынешнее состояние упадка на нашу священную религию.<sup>50</sup> Они считают, что *шару'ам* препятствует прогрессу (*taraqqiyyāt*) и способствует регрессу (*inhiyāt*). Это не так. Когда-то эта религия дала кучке арабов победу над неведением, над другими народами, породила выдающуюся культуру ...<sup>51</sup> Ведь религия не может быть сначала

<sup>49</sup> Буквально «*ukhravī 'ilm[lar]*» (науки о загробном мире), то есть науки только религиозные.

<sup>50</sup> Похоже, что имеются в виду идеологи большевизма, которые действительно видели в религии причину упадка мусульманских обществ в религии.

<sup>51</sup> Далее приведены примеры с расцветом культуры и наук в Багдадском, Кордовском халифатах и др.

причиной расцвета и затем причиной упадка. Ислам не против химии, философии и других наук. ... Это не религия отдалила нас от современных наук и производств, от всеобщей грамотности, а выбранные нами от имени религии мифы, легенды (*asāṭīrlar*) и суеверия. Мы еще больше можем сожалеть об этом нашем состоянии, так как наши суеверия и фанатизм распространены не только среди простого народа и в бесполезных книжках.<sup>52</sup> Суеверия проникли так же и в наши великие книги,<sup>53</sup> в результате нашей неосмотрительности. Сколько наших соотечественников, ищущих знаний, осипли, излагая в своих речах (такие книги). Почему мы не видим того, что они (=суеверцы) закрывают глаза на современные науку и культуру? ... Такая религиозная жизнь, занятая взаимными распрями (*jadāl*), приводит к тому, что мы становимся покоренными нашими современниками.<sup>54</sup> Если так будет продолжаться, то у нас нет будущего» (№ 1. С. 7-8).

Далее автор выражает надежду, что все-таки 'улама' приложат все усилия, чтобы избавить народ Туркестана от суеверий, призовут мусульман «освоить чистый ислам» и современную культуру.

Объяснения джадидов (в до- и пост-революционное время), что только религиозный фанатизм, суеверия и неграмотность значительной части населения стали причиной общего упадка в мусульманских обществах (особенно в Центральной Азии) достаточно резонны. Но это, пожалуй, не весь комплекс причин такой обширной стагнации, анализируя которую, не лишне было бы иметь в виду политические, экономические, а может быть, и географические причины тоже. В такого рода рассуждениях, оценках и самокритике иногда заметно, что часто путаются местами причины и следствия. Впрочем, это тема отдельного исследования, тем более, что в заглавной статье первого номера журнала редакция предупредила, что собирается обращать внимание, главным образом, на религиозные и собственно общественные причины упадка. Тем не менее, когда речь идет об интеллектуальных причинах стагнации в мусульманских обществах, наиболее приближенное к реальности объяснение, на мой взгляд, предложили российские исследователи Т. Ибрахим и А. Сагадеев. Кроме того, авторы указали на другие причины стагнации общественной и религиозной мысли в исламских обществах, в результате отказа от присущего исламу раннего и развитого средневековья рационализма, и, как следствие, утраты религиозной и конфессиональной (точнее, внутри-конфессиональной) терпимости. В результате в религиозной, а затем в

<sup>52</sup> Предположительно имеются в виду излюбленное чтиво среди простого народа, вроде житийной литературы (биографии «святых»), так называемые «щеховые *risala*» и т.п. сочинения.

<sup>53</sup> И вновь приходится только строить догадки, о каких «великих книгах» идет речь. В данном случае, возможно, имеются в виду известные и авторитетные сочинения по фикху, либо, скорее всего, обширные комментарии и супракомментарии к ним.

<sup>54</sup> В этой фразе явный намек на русскую колонизацию и, видимо, на большевизацию региона.

общественной мысли стали доминировать мазхабные парадигмы в их крайне ограниченном виде.<sup>55</sup>

Следующая статья этого же первого номера журнала тоже довольно символична (С. 9-10). Она названа «*Islām madanīyatī*» (Исламская культура) и представляет собой часть доклада (в виде интервью)<sup>56</sup> знаменитого турецкого реформатора и 'улама' Сати'-бек/Satī'-bik<sup>57</sup> на «конференции». <sup>58</sup> Исламскую культуру докладчик рассматривает как «Мать всех культур», в том смысле, что она оказалась единственной преемницей греческой и римской культур, когда те исчезли.<sup>59</sup> При этом, как справедливо указывает Сати'-бек, в начальный период ислама науки переживали период подражания, затем осмысления, и, наконец, творческий этап. И только благодаря мусульманам, Европа получила возможность стать преемницей наук, некогда развивавшихся на ее территории. Но эта научная и культурная традиции «вернулись» в Европу, обогащенные мусульманскими учеными. Это касается как гуманитарных наук (философии, истории и проч.), так и технических, прикладных дисциплин (математика, химия, астрономия, медицина, фармакология и др.). Автор приводит ряд исторических фактов, подтверждающих, как он полагает, его тезисы.

В публикации упоминаются халифы (в основном Аббасидской династии), кто старался покровительствовать наукам, и говорится о выдающихся научных центрах мусульманского мира (Багдад, Исфаган, Самарканд и др.).

<sup>55</sup> Ibrahim, Taufic & Sagadeev, Arthur. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress, 1990. pp. 68-75.

<sup>56</sup> Вторая часть интервью опубликована во втором номере этого же журнала (см. ниже).

<sup>57</sup> Сат'и Бек (Sāt'i al-Husfī) родился в г. Сана' (Йемен) в 1880 году и умер в Багдаде в 1968 году. В конце Оттоманской империи он выступил за реформу образования и выпускал учебники. Уже при беглом сравнении видно, что эти учебники явно повлияли на такие же учебные пособия, которые выпускались джадидами Центральной Азии и, прежде всего, Мунаввар-кари или Бехбуди (это, например, касается учебников по географии, навеечных, в свою очередь, достижениями европейских географических наук). Сат'и Бек выпускал журнал *Тербийе*, почти полностью посвященный проблемам реформы образования. После ликвидации Оттоманской империи он переехал в Сирию, затем в Ирак. Он так же работал в образовательных учреждениях Байрута и Каира. В Ираке он был министром образования и деканом факультета законовещения. (См. подробнее: *Cüneyd Okay. Satı Bey. Yaşamları ve Yarıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Istanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999).

<sup>58</sup> Речь, очевидно, идет об Исламской конференции 1921 г. в Каире.

<sup>59</sup> Имеется в виду активная переводческая деятельность на ранних этапах халифата, в результате чего в мусульманском мире широкое развитие получили разные виды наук, которые затем приобрели самостоятельность и оригинальность. Это действительно подтверждается современными научными исследованиями. См. об этом подробней упомянутую монографию Т. Ибрахима и А. Сагадеева (там же библиография). Из последних доступных мне публикаций: *Каримова С.У. IX-X асрларда Кимё ва доришунослик фанлари таракқиетида Марказий Осиё олимларининг ўрни*. Тошкент, 2002 (издательство не указано). *Абдухалимов Б.А. «Байт ул-ҳикма» ва Марказий Осиё олимларининг Бағдоддаги фаолияти*. Тошкент: Ислон университети, 2004.

Как видим, в этом докладе повторяются (в более обширном виде), уже знакомые по дореволюционной джадидской литературе, идеи с неременной апелляцией к прошлому мусульман, то есть классическому периоду расцвета наук и культуры. Достаточно сказать об упомянутом выше обширном очерке И. Гаспринского, посвященном исламской культуре. Между прочим, среди реформаторов исламского мира одним из первых эти же идеи сформулировал Джамал ад-Дин ал-Афгани.<sup>60</sup> Его идеи, очевидно, повлияли на мусульман всего мира (независимо от их оценок), в том числе на мусульманских богословов бывшей Российской империи (прежде всего, это заметно в работах И. Гаспринского).

Эта тема о былом расцвете мусульманской культуры была и остается до сих пор наиболее обсуждаемой и излюбленной в разных кругах исламского мира, в первую очередь, в среде реформаторов. По сложившейся традиции, апелляция к былому расцвету исламской культуры и наук – основной аргумент в отстаивании собственной религиозной идентичности. Иными словами, великое прошлое в истории мусульман классического периода было и остается основной парадигмой, призванной обосновать непререкаемость исламских ценностей и собственно религии. Реформаторы арабского мира, а затем и джадиды ставили вопрос о возврате рационалистического духа того времени, когда религия не сковывала личную и общественную инициативу, или, скажем, свободное развитие нерелигиозных наук, а напротив, стимулировала их (например, в форме иджтихада).

Цель обращения к такого рода историческим примерам автор обозначает первой фразой своего интервью: «*Madaniyat ta'rikhi musulmānarga kūp ūlūgh va būyūk bir ūrūn bīrmakda*» (История культуры дает мусульманам самый грандиозный пример). Примерно таким же тезисом завершается и сам доклад:

«Сказанное показывает ту степень влияния, которое оказала исламская культура на Европу. Нам (теперь) необходимо действовать, вспоминая те дни, оглядываясь на свое прошлое, как на положительный пример. Когда мы посмотрим на такие страницы нашей истории, само собой станет понятным, насколько бесперспективны наши опасения обновлений (*tajdīd*) и (нежелателен) наш безнадежный взгляд на прогресс (*taraqiyāt*)».

Автор следующей статьи Рамиз в начале своей публикации (С. 11-12) тоже обращается к тем же наболевшим вопросам, то есть констатации отставания мусульман от Европы, как в смысле уровня жизни, так и в смысле образования, наук и технического прогресса. Статья названа «*Bizda ta'lim, tarbiya ishlati qandāgh bārādur*? (Как у нас идут дела с образованием и воспитанием?)».

<sup>60</sup> См., например : *Keddie, R. Nikki*. Sayyid Jamāl al-Dīn “al-Afghānī”: A Political Biography. Berkeley: University of California Press, 1972. pp. 38-57 и др.

Следуя традиции джадидов, основную причину отставания от Европы Рамиз видит в изъянах конфессионального образования. Он резко критикует (вслед за многими джадидами) состояние обучения в мадраса, главным образом сосредотачиваясь на конфессионально-ритуальной (и отчасти правовой) ограниченности учебных программ, неэффективности методов обучения и низком его уровне. При этом он опять прибегает к сравнению, но уже с учебными программами мадраса прошлого, то есть периода классического ислама, давшего миру ряд знаменитых и признанных в мире ученых.<sup>61</sup>

Автор завершает свою статью критикой «консерваторов» (он их называет «*īskīchīlār*»), которые упорно держатся старых методов обучения в мадраса и религиозных мактабах. Хотя отмечает, что «некоторые ‘улама’ уже поняли» необходимость обновить учебу в старых мадраса.

По большому счету апелляция к «передовому методу обучения» в мадраса прошлого откровенно априорна и не подкреплена надежными фактами, дающими нам бесспорные доказательства того, что в программы региональных мадраса классического периода ислама включались предметы, скажем, по фармакологии, или химии.<sup>62</sup> Такой тезис требует серьезного изучения и обоснований. Однако само обращение джадидского автора к мнению ученых-рационалистов прошлого вновь подтверждает актуальность исследования идеологии джадидов как возможных преемников рационалистических идеологий (например, му‘тазилитов) классического периода. Конечно, сходства могут быть случайными, однако пока у нас нет ни подтверждений, ни опровержений такой версии.

Следующая статья (С. 15-16), на которую мы хотим обратить внимание, близка к разобранной выше и названа «Türkistāndā Islām dīnī va madaniyatī» (Ислам и культура в Туркестане). Её автор Хатиб-зада начинает статью традиционной риторикой: «Бог (*Tāngri*) ниспослал самую чистую и самую верную религию – ислам», и затем переходит к краткому изложению ранней сакральной истории ислама.

Далее автор обращается к уже знакомой по прежним статьям теме о месте и роли ислама в мировой истории. Он пишет:

---

<sup>61</sup> Наряду с другими учеными мусульманского Востока, автор говорит об Ибн Халдуна (XIV в.), приводя в пример наставления в методах воспитания этого ученого. О социологических взглядах Ибн Халдуна см.: *Бациева С.М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». Москва: ВЛ, 1965.

<sup>62</sup> Исключение могли составлять такие предметы как *калам* или философия. Хотя более поздние документы проливают некоторый свет на то, что в период стагнации в образовании, даже названные предметы были признаны «бесполезными». В качестве самого показательного примера назовем вакуфные документы (Центральный государственный архив РУз, фонд И-323, док. № 114, 1194/3, 1195/3; составлены в 1201/1786-87 г.), в которых жертвователи передают денежные средства на реставрацию (*marammat*) книг мадраса Улугбека в Бухаре (построено в 1437 г.). Жертвователи ставят условием, чтобы средства расходовались на реставрацию «только полезных книг» и исключить из числа реставрируемых «бесполезные книги», вроде книг по философии (*falsafa*), астрономии (*‘ilm an-nujūm*), каламу и тому подобное.

«Современная культура Европы появилась в тени исламской культуры. Ислам появился не только для одного отдельного этноса (*firqa*), но для всего человечества и стал религией для их счастья и всеобщего руководства».

Религиозно-сакральное отношение автора к истории исламизации Туркестана (Центральной Азии) заметно и в следующей цитате:

«Ислам, появившись в Туркестане, привел в состояние высокой культуры народы, которые до этого жили в состоянии дикости (*badavī*). В результате здесь появился ряд выдающихся ученых...».

Автор перечисляет имена этих деятелей в таком порядке: Улугбек, Тафтазани, (ал-Имам ал-) Бухари, Фараби, Х<sup>в</sup>аджа Ахмад Йасави, Х<sup>в</sup>аджа Ахрар-и Вали.<sup>63</sup> Хронологическая непоследовательность в перечислении имен представляется не случайной и выдает лишь поверхностное (обычное в таких случаях) знание о наследии названных личностей. К тому же, приведенный ряд имен никак не сочетается друг с другом, и идеологически друг друга скорее исключают, чем дополняют.

Далее автор обращается к причинам стагнации в местных обществах, выдвигая на первый план безграмотность, в том числе и безграмотность правящей элиты (ханы, амиры), «отошедших от предписаний истинной веры и ступавших по пути Сатаны». А большинство улемов «стало обслуживать этих безграмотных и темных ханов».

В усилении стагнации и упадка автор обвиняет русское самодержавие. Статья завершается знакомыми риторическими призывами поднять со смертного одра науку и культуру мусульман.

Первый номер завершается письмами читателей, узнавших о новом журнале и решивших обратиться с вопросами. Одно из них содержит вопрос о «новых» и «старых» мактабах (школах). Респондент пишет, что сторонники «старой» школы (*эскичилар*) говорят, будто дети в «новых» школах «потеряют веру, религию, забудут о нормах поведения» и т.п. Сторонники же «новой» школы говорят о «старой» школе, как об организации без будущего, как об «отраве для сознания», как исчадии дикости, суеверий и т.п. Второй вопрос этого же читателя касается вводимых в школы естественных наук. Он интересуется – будут ли они против религии?

<sup>63</sup> Например, говорить о Х<sup>в</sup>аджа Ахраре (ум. в 1490) как об ученом можно только условно, так как его два маленьких послания (*Risāla-yi vālidīya*, *Risāla-yi huḡīya*) не отличаются оригинальностью ни в сюжете, ни стихотворной формой. Являясь одним из самых выдающихся лидеров братства Накшбандийа, Х<sup>в</sup>аджа Ахрар, тем не менее, не оставил никакого научного наследия и больше известен как политический деятель.

Другое письмо адресовано к «Шари‘атскому комитету» (*Maḥkama-yi shar‘i‘a*)<sup>64</sup> и касается положения мадраса и их возвращенных вакфов.

Письма отражают в целом те проблемы, которые волновали потенциальных читателей, столкнувшихся с относительно новыми для них реалиями и выбором, особенно в образовательной системе в ее реформируемых видах.

Второй номер журнала вышел после критической статьи местного коммуниста (см. ниже). Более всего претензий было к тому лозунгу, который избрали издатели («Нет веры без общества и общества без веры») и который, естественно, противоречил официальной идеологии (см. об этом ниже). Очевидно, это заставило поменять главный лозунг журнала, который теперь звучал не менее символично: «Установления (*шари‘ата*) меняются вместе с разногласиями эпох, людей и событий».<sup>65</sup> Новый лозунг можно воспринимать в качестве попытки адаптации под условия официальной идеологии.

На обороте обложки журнала напечатан ответ *Махкама-йи шар‘ийа* на письмо (опубликовано в конце 1-го номера; см. выше) по поводу упадочного состояния мадраса в Туркестане. В ответе говорится, что решением № 112, правительство вернуло вакфы в распоряжение мадраса и созданного Совета по вакфам («*Vaqf shūrāsī*»). Опираясь на это постановление, *Махкама-йи шар‘ийа* решил создать равноуровневые мадраса: «*Madrasa-yi mu‘allimīn*», «*Dār ul-muddarisīn*» и др.<sup>66</sup> Однако, Шариатский комитет реально ничего не может сделать, так как нет средств, а доходы с возвращенных вакфных имуществ уже ранее распределены городскими властями и властями на местах. К тому же министерство здравоохранения наложило штрафы на мадраса, в большинстве которых царит антисанитарная обстановка. Ответ завершается так: «Есть декрет, но нет условий его выполнения».

Очевидно, что упомянутый декрет был принят формально, чтобы снизить политическое напряжение и рост басмаческого движения. В действительности же власти никак не собирались восстанавливать старую систему образования, тем более, ее реформировать.

Следующая статья названа «Bid‘at» (Новшества) и написана ‘Алим-кари Муса-ханом (С. 3-4). Автор, судя по его статье, тоже был из реформаторов, но, по всей видимости, не принадлежал к кругу джадидов.

<sup>64</sup> Организация, которая существовала примерно с 1920 г., но юридический статус ее был подтвержден в 1923 г. специальным постановлением ТуркВЦИК [см. об этом информацию в упомянутой неопубликованной статье «Исламское образование в Узбекистане» (подготовлена: А. Муминов, У. Гафуров, Р. Шигабдинов)]. Пользуясь случаем, благодарю коллегу Р. Шигабдинова за предоставленную информацию.

<sup>65</sup> Собственно это текст хадиса : «*Al-ahkāmū tataghayra bi-ikhtilāfi-l-azmān wa-l-ashkhāṣ wa-l-ḥawādith*».

<sup>66</sup> Эта идея о целевом (профессиональном и равноуровневом) разделении старых мадраса, очевидно, появилась как своеобразный ответ на джадидскую критику традиционного образования. Насколько нам известно, реально она в жизнь воплощена не была.

Его уместней было бы назвать последователем суфийского братства Муджаддидийа, которое еще в начале XVIII в. активизировалось на территории Мавараннахра. В Бухарском ханстве шайхи Муджаддидийа предприняли попытки «муджаддидийской» реформации местной формы бытования ислама, начав ее с борьбы против «недозволенных новшеств».<sup>67</sup>

Автор говорит, что беды мусульман от того, что «врагами ислама, либо неведающими мусульманами» в ислам введены «новшества» (*bid'at*). Это приводит к суевериям (*khurāfāt*), ибо «новшества – есть заблуждения». Как пример он приводит «общественные» (образовательные) учреждения, а также те ритуалы, которые приняты в среде местных мусульман. Это: обычаи отмечать 3, 7, 20 и 40 дней (*ma'raka*) со дня смерти усопшего, собрания,<sup>68</sup> и (коллективный) плач женщин;<sup>69</sup> устройство угощений в доме, где только что похоронили человека.

Дальнейшая аргументация автора против любого вида «новшеств» основана на знаменитом произведении Ахмада Сирхинди – «*Maktūbāt*» (Послания).<sup>70</sup> В вопросе о «новшествах» Сирхинди, как известно, занимал резко радикальную позицию, и не только в религии, но и в повседневной жизни.

Прежде всего, автор статьи, вслед за Сирхинди, категорично утверждает, что любое «новшество» есть заблуждение и должно быть отвергнуто. Он так же выступает против разделения «новшеств» на «приемлемые, хорошие» (*hasana*) и на «греховные» (*sayyi'a*). Автор цитирует Сирхинди и пишет:

<sup>67</sup> Речь идет о Муджаддидийа – индийском ответвлении братства Накшбандийа. Основателем Муджаддидийа был Ахмад Сирхинди (ум. в 1624). Его почетное прозвище: *Mujaddad al-f as-thānī* «Обновитель второго тысячелетия» (имеется в виду второе тысячелетие мусульманского календаря). Первое слово этого прозвища стало эпонимом фактически нового братства, духовная линия которого восходит к мавараннахрской Накшбандийа. Однако в религиозных позициях, методах и форме личного иджтихада между ними достаточно серьезная разница. Примерно с конца XVII в. Муджаддидийа распространяется на территории современной Центральной Азии. См. подробнее: *von Kügelgen A. Die Entfaltung der Naqšbandīya-muğaddidīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit // Kemper M., von Kügelgen A., Frank A.J. (eds.) Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18<sup>th</sup> to the Early 20<sup>th</sup> Centuries. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998 (там же библиография); См. также Предисловие к изданию: *Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад ал-Бухари. Бустан ул-мухиббин. Подготовка критического текста и предисловие Бабаджанов Б.М., Кадырова М.К. Туркистан, 2006.* Здесь изложена догматическая, социальная и политическая суть некоторых аспектов региональных дискуссий и попыток «муджаддидийской реформации» в Бухаре.*

<sup>68</sup> Имеются в виду угощения на указанные дни с чтением молитв, а также собрания женщин по поводу праздников (*маулуд/mawlūd* – рождение Пророка, Биби-мушкул кушод и др.) и важных семейных событий (рождение ребенка, послесвадебные сборища с угощениями и проч.).

<sup>69</sup> То есть коллективный плач женщин во время похорон.

<sup>70</sup> Это самое известное произведение Ахмада Сирхинди на персидском языке. Оно издавалось много раз. В моем распоряжении имеется полное литографированное издание прошлого века (Lakhnaw, 1898). Здесь основное внимание уделено тем же проблемам «очищения ислама и суфизма» от многочисленных, по мнению автора, «новшеств», встречается резкая критика философии Ибн 'Араби (ум. в 1242) и рационалистов.

«По моему, «хорошего/приемлемого» новшества быть не может. Любое новшество не только уничтожает Сунну (Пророка), но и искажает религиозные предписания (*fard/farz*)».<sup>71</sup>

О своем кумире автор пишет так:

«Имам Раббани [=Ахмад Сирхинди] был Обновителем второго тысячелетия ... и от имени братства [Муджаддидийа] стремился реформировать (*iṣlāḥ*)<sup>72</sup> мусульман. Если бы наши (суфийские) шайхи и ишаны следовали бы путем (предначертанным) в «*Maktūbāt*», то ислам духовно исправился бы, и стал бы унифицированным учением,<sup>73</sup> основанным на “Общественном *шару‘ате*”<sup>74</sup>».

Далее автор продолжает критику «плохого» суфизма и пишет:

«Какой смысл в том, что некоторые наши шайхи, мотивируя свои решения (категорией) одобренного (*mustahsan*) ввели в религиозные (ритуалы) новые предписания?<sup>75</sup> И что же? Они считали, что ислам нуждается в их усовершенствованиях? ... А те, кто полагает, что ввёл «хорошие/приемлемые новшества» (*mustahsanchīlar*),<sup>76</sup> они не только не усовершенствовали ислам, но стали причиной противоречий внутри уммы».

Еще более резким нападка в этой же статье подвергается обычай мусульман строить над могилами сооружения и выставлять надгробия. Характеризуя это как «новшество» (со ссылками на хадисы и предания от халифа ‘Али), автор добавляет: «Строить над могилами сооружения и выставлять над ними надгробия – это обычай, оставшийся нам от иудеев и христиан». «Сколько бы из этого кирпича на мазарах можно было бы построить зданий для бедняков!» - восклицает автор. Он с сожалением говорит, что даже Амир Тимур (1370-1405) тоже был привержен такого

---

<sup>71</sup> В упомянутом издании «Посланий» это место на с. 36. В качестве примера приведен ритуал «*такбир*» после чтения молитвы, который, как говорит автор, формализовался. То есть, вместо искренней рецитации, этот предписанный ритуал обрел лишь формальное значение (буквально «устно», вместо «искреннего»).

<sup>72</sup> О специфике этой реформации см. ниже.

<sup>73</sup> Здесь использован термин «*umūmīlashkan*». Очевидно имеется в виду избавленный от межмазхабных противоречий в исламе.

<sup>74</sup> То есть с признанием *шару‘ата* единственной нормой общественной жизни.

<sup>75</sup> Автор явно намекает на некоторые виды зикра (особенно его громкие виды – *джахр*). Между прочим, такие ритуалы, которые были предметом критики как Сирхинди, так и его последователей (включая нашего автора) были легитимированы такими выдающимися шайхами Накшбандийа как Хваджа Мухаммад Парса (ум. в 1419). См. об этом в упомянутом Предисловии издания *Бустан ул-муhibбин*.

<sup>76</sup> То есть те, кто положительно относится к «приемлемым новшествам».

рода «новшества» (т.е. строительству больших сооружений над могилами) и что никто из окружающих его ‘улама’ не указал Тимуру о греховности таких дел. Автор полагает, что над могилой Пророка было возведено здание для того, чтобы уберечь ее от его врагов. «Какой смысл остальным возводить сооружения над своими могилами, кроме как вознести себя выше Пророка?» – спрашивает автор.

По традиции таких статей и речей, автор в заключении выражает надежду, что такого рода недостатки в современном положении ислама устранятся, благодаря усилиям и разъяснениям ‘улама’.

Таким образом, автора статьи можно отнести к кругу «реформаторов-традиционалистов». И его позиции лишь в некоторых вопросах сходятся с джадидитским пониманием реформации – это «очищение ислама» от излишних, на их взгляд, обрядов и устоявшихся обычаев.

Повторяем, автор оставался на позициях «муджаддидийской реформации», которая была в свое время (вторая половина XVIII - начало XIX вв.) направлена на «очищение ислама» от массы обычаев и обрядов. Реформация, в их понимании, была скорее попыткой «исправления» общины и «очищения» его от названных ритуалов, сомнительных с точки зрения «пуристического ислама». Кроме того, автор намеками говорит не только об «очищении ислама» (то есть от ритуалов и устоявшихся обычаев), но и против «новых общественных учреждений», в том числе и учебных. Трудно сказать, имел ли он в виду только советские школы, либо включал в этот «список неодобрительного» и новометодные школы джадидов?

Между прочим, в предлагаемой автором реформации (точнее «очищения ислама») мы видим абсолютно схожие аргументы и мотивацию, которые проявили богословы из «*Ахл-и хадис*» под руководством упомянутого выше Шами-дамулла (ум. в 1932). Они тоже резко критиковали «новшества», не принимали категории «приемлемые/хорошие новшества», выступали за разрушение мазаров и т.п.<sup>77</sup>

Что касается джадидской платформы, то автора объединяет с ней только неприятие «вредных обычаев, обрядов, суеверий». Между тем, джадиды (по крайней мере, большинство из них) в новшествах признавали категорию «*хасана*» (хорошего, приемлемого), либо «*истихсан*» (выбора лучшего решения в пользу общины) в вынесении того или иного решения. В них они видели инструмент для легитимации введения тех политических и социальных институтов, либо иных заимствований у «неверных», которые им казались необходимыми для развития исламских социумов. И особенно это касалось, повторяем, вопроса о заимствовании (или

<sup>77</sup> См. подробней: *Бабаджанов, Муминов, Олкотт*. Мухаммаджан Хиндустани. С. 23. См. так же: *Бабаджанов, Муминов, фон Кюгельген*. Диспуты. С. 10-20. Эти же данные повторены автором в его публикации: *Muminov A. Fundamentalist Challenges to Local Islamic Traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia // Uyama, Tomohiko (ed.). Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia. Sapporo: Slavic Research Center, 2007 (Slavic Eurasian Studies, No 14). pp. 249-262.*

использовании) технических, научных и иных достижений западной цивилизации. К тому же, как это видно из разобранных выше статей, научно-технический прогресс джадиды воспринимали и легитимировали как категорию «*истихсан*», что, по их мнению, должно было способствовать возрождению былого высокого развития исламского социума.

Если учитывать эти положения, то появление описанной статьи (с резким неприятием «новшеств» и признанием нелегитимными заимствований с опорой на *истихсан*) муджаддидийского реформатора-пуриста в джадидском журнале выглядит более чем странным.

Разные методы подхода реформаторов-традиционалистов и джадидов в оценке религиозных и социальных проблем подтверждает и следующая статья этого номера «*Ijtimā'iyāt nimadir*?» («Что такое социология?»). Она вышла из-под пера Шахид-и Ишана (С. 4-6). Термин *Ijtimā'iyāt* автор сам перевел (или транскрибировал) как «*Sātsīālizm*/социализм» (سائيسیالیزم С. 4), хотя, судя по содержанию его статьи, он понимал его в более широком значении, как социологию вообще. Другой термин, используемый для обозначения термина «социализм» - это множественная форма арабского «*ishtirākiyūn*». Между тем, издатели одноименной газеты «Иштиракийун» переводили его как «Коммунист» (вместо «Коммунисты»).<sup>78</sup>

Исследователи уже разбирали вопросы о влиянии модных в конце XIX и начале XX веков идей социализма на реформаторов (как на «кадимистов», так и на «джадидистов»).<sup>79</sup>

О довольно частом употреблении понятия «социология» говорит и Шахид-и Ишан, отмечая, что повсеместное употребление этого слова в публикациях последних лет не привело к его пониманию, а скорее стало причиной дискуссий. А те, кто использует этот термин, настолько расширили его значение, что его истинный смысл стал неясным. Автор полагает также, что этот термин появился лет сто назад (т.е. в начале XIX века) и введен в разряд позитивных наук (*muthabbat*/مثبت). Хотя, социализм и в целом социология, как научные направления, появились раньше. Автор ставит себе целью осветить кратко историю этого термина. Вначале он напоминает об идеях (с перечислением произведений) таких известных философов и обществоведов как Платон, Аристотель, Жан-Жак Русо, Монтескье, которые много произведений посвятили проблемам взаимоотношений общества и государства.

Далее автор говорит, что даже если «социология/социализм» настолько древнее понятие, он не хотел бы уводить проблему в древность и хочет обратиться к современному пониманию этого термина (т.е. к началу

<sup>78</sup> Газета выходила с 18 июня 1918 г. в Ташкенте под редакцией А. Кливлеева (1874-1918) (в арабской графике его имя транскрибировалось как: «'Ārif Klīblīyuf»). См. Подробней его биографию в работе : *Shigabdinov. De la question du socialisme islamique au Turkestan.*

<sup>79</sup> См., например, упомянутые работы: *Dudoignon, "La question scolaire" à Boukhara et au Turkestan russe...; Shigabdinov. De la question du socialisme islamique au Turkestan.*

20-х гг. XIX в.). Автор говорит, что, например, к XIX веку «Социология» не изучалась как позитивная наука, а только лишь как представление, каким должно быть «социалистическое общество» в будущем.<sup>80</sup> «Истинная наука, – пишет автор, – изучает явления, разъясняет их, накапливает опыт и только затем выносит теоретическое заключение».

Продолжая свою мысль, автор пишет, что до XIX века считалось, что только природные явления имеют свои законы, так как они были очевиднее, а общество меняется только по велению какого-нибудь правителя. Но потом поняли, что и общество развивается по определенным законам.

Далее автор объясняет некоторые социологические понятия и термины, такие как законы общественного устройства, связь уровня развития общества и его организаций, прогресс и последовательность и так далее, почти полностью основываясь на работе Монтескье,<sup>81</sup> правда, в упрощенном виде. Но наиболее авторитетным социологическим исследованием автор признает работы Августа Комта.<sup>82</sup> Настойчивой рекомендацией ознакомится с его работами автор заканчивает свою статью.

Такого рода публикации с использованием известных европейских исследований<sup>83</sup> – явление достаточно частое в джадидских кругах. Несмотря на некоторую компилятивность представленной статьи, в ней наблюдается довольно интересное стремление осмыслить происходящие в обществе явления с точки зрения достижений модных социологических теорий того времени. Любопытным представляется так же то, что автор признает собственно светский подход в анализе общественных явлений и сам фактически ни словом не обмолвился о религиозных (исламских) оценках общества. Более того, он считает самой фундаментальной работой в области социологии работу А. Комта (С. 6, в конце статьи).

Апелляция к европейским исследованиям в области социологии, представляется очень символичной. И, конечно, все это не значит, что автор совершенно не религиозен, тем более, что в работе А. Комта, которую автор признал наиболее авторитетной, религиозные институты признаны необходимыми механизмами общественной регуляции.<sup>84</sup> С

<sup>80</sup> Здесь автор приводит такое сравнение: Пока не появилась физиология, медицину не считали наукой, а лишь врачеванием (*tabābat*). Точно так же, по мнению автора, старую социологию (социализм) нельзя считать наукой.

<sup>81</sup> Эту работу идентифицировать не удалось.

<sup>82</sup> В статье неточно транслитерирована (в арабской графике) эта фамилия в форме «Кунт» (*каф-вав-нун*). Это говорит о том, что сам автор незнакомился с его работами в оригинале (это мог быть русский перевод, либо вторичная сноска на его работы). Речь идет о французском философе, основателе французской школы социологии Auguste Comte (1798-1857). См.: [http://fr.wikipedia.org/wiki/Auguste\\_Comte](http://fr.wikipedia.org/wiki/Auguste_Comte); [http://en.wikipedia.org/wiki/Auguste\\_Comte](http://en.wikipedia.org/wiki/Auguste_Comte). (Пользуясь случаем, благодарю коллегу Филиппа Райхмута, любезно предоставившего мне эту информацию).

<sup>83</sup> Предположительно, автор использовал эти труды в переводах на русский язык.

<sup>84</sup> См. на указанном сайте.

другой стороны, в глаза бросается очевидное игнорирование автором марксистских работ, что тоже показательно и отражает его позицию.

Следующая статья представляет собой перевод упомянутой выше работы русского ориенталиста и миссионера Н. Остроумова «Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае» (Кауфманский сборник. Москва, 1910. С. 139-162). Переводчик – в последующем знаменитый советский писатель и поэт ‘Абд ал-Хамид Сулайман (Хамид Сулаймон, Чўлпон, 1897-1938).

Перевод сильно сокращен и в нем сделан эмфазис на тех местах статьи, где Н. Остроумов говорит об опасности для имперских властей реформаторского движения, особенно тех, кто получил влияние идей реформаторов западной части исламского мира.<sup>85</sup> Эта идея Н. Остроумова, естественно, была наиболее чувствительным для большинства джадидов выпадом. Ведь они рассматривали реформацию образования как форму религиозной реформации, наиболее приемлемую для местного социума, так и для метрополии.

Особенно интересным представляется комментарий редакции. Здесь приводится рассказ знаменитого ташкентского богослова-реформатора из джадидских кругов Мунаввар-кари (род. в 1878, расстрелян в 1931 г.).<sup>86</sup> По этому рассказу Мунаввар-кари еще до революции (год не указан)<sup>87</sup> открывал новометодную школу в Ташкенте. На открытие был приглашен Н. Остроумов, который сказал Мунаввар-кари: «Лучше бы вы обучали детей в *кари-хана*<sup>88</sup> читать Коран». Рассказ и цитата кажутся вполне правдоподобными, если учесть отрицательное отношение Н. Остроумова к новометодным школам, «зараженным», как он полагал, антирусскими (антиколониальными) идеями (см. выше).

Комментатор (редактор) заканчивает статью следующими символическими и предвосхищающими будущие события комментариями:

«Интригующий с ‘улама’ советник колонизаторов<sup>89</sup> Остроумов оставил своих наследников, которые действуют и теперь, после революции. ... Да накажет Аллах тех, кто взшел на посты в

---

<sup>85</sup> Н. Остроумова резко критиковал ‘Абдурауф Фитрат в желании «подавить наши религиозные и национальные чувства». См. *его*: Туркистонда руслар (Русские в Туркестане) // Хуррийат. 1918. № 63-64. Повторное издание: *Абдурауф Фитрат*. Танланган асарлар. III жилд. Нашрга тайёрловчи: Х. Болтобоев. Тошкент: Маънавият, 2003. С. 201-203.

<sup>86</sup> Комментатор называет его «Вождем Туркестана», очевидно, имея в виду движение за реформацию образования в Туркестане.

<sup>87</sup> По архивным данным Мунаввар-кари еще в 1901 подал первое заявление с просьбой открыть новометодную школу в Ташкенте, но получил отказ. Затем он добился разрешения и открыл ее в 1905 г. на ул. Саперная (совр. Чехова). См.: *Пясковский А.В.* Революция 1905-1907 годов в Туркестане. Москва: Изд. АН СССР, 1958. С. 100, 547.

<sup>88</sup> Начальная школа для обучения правилам речитации (*qirā'at, tajwīd*) Корана.

<sup>89</sup> Имеется в виду обширные общения и переписка Н. Остроумова с целым рядом местных улемов. В настоящее время эта переписка Н. Остроумова изучается ташкентским исследователем доктором А. Эркиновым.

системе нашего образования и составляет планы и программы против нашего духовного образования. Слава Аллаху, наш народ теперь понял, кто такой Остроумов, и кто эти остроумовы сегодня. Мы верим, что наш народ очистится от такой нечисти (*palīd*)».

В действительности, автор комментария, со своей точки зрения, прав. В свое время Н. Остроумов выступал против предложенной фон Кауфманом идеи игнорирования деятельности религиозных исламских учреждений, в первую очередь образовательных. Для духовного закрепления присутствия русских в регионе Н. Остроумов настаивал на расширении сетей русских школ и крайне недоверчиво и с неприязнью относился к так называемым «новометодным» школам, которые были инициированы джадидами. Н. Остроумов никогда не смог до конца преодолеть внушенные ему еще на миссионерском факультете представления о «дикости» и «некультурности» мусульман, даже их враждебности. И любую попытку синтеза исламского духовного начала и современных достижений науки и прогресса он воспринимал как посягательство на саму идею «великой миссии» Православия.<sup>90</sup>

Интересно, что двумя годами раньше вышла статья «Ударная задача» другого местного автора-коммуниста Г. Сафарова в газете «Известия (ВЦИК)» (13 окт. 1920) по поводу состояния образования в Туркестане. Он так же жестко (и подчас несправедливо) критикует Н. Остроумова («остроумовых») за его/их «презрение к туземцам» и, якобы, постоянные препятствия делу просвещения в Туркестане. Эту статью критически оценил академик В.В. Бартольд, справедливо заметив (1920):

«Миссионеры школы Ильминского<sup>91</sup> и вышедший из той же школы, хотя и не бывший миссионером, Н.П. Остроумов тем и отличались от «царских чиновников», т.е. представителей министерства народного просвещения, что стояли за распространение среди инородцев просвещения (конечно, как они его понимали) на местных языках, тогда как, по мнению их противников,<sup>92</sup> орудием просвещения должен был быть только русский язык».<sup>93</sup>

Весьма актуальной на то время представляется и следующая статья номера: «*Tarbīya*» (Воспитание) (С. 8-11). Автор – знакомый по выше-

<sup>90</sup> Подробней см. упомянутую выше статью: *Алексеев*. Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края.

<sup>91</sup> Имеется в виду Н.И. Ильминский (1822-91) – глава миссионерского факультета в Казанском университете.

<sup>92</sup> Здесь имеются в виду большевики.

<sup>93</sup> *Бартольд В.В.* Туркестанская государственная библиотека и местная мусульманская печать. Сочинения. Т. IX. Москва: Наука, 1977. С. 559. Прим. 3.

описанной статье Шахид-и Ишан,<sup>94</sup> который и в этой своей статье демонстрирует знакомство с теориями социологов средневековья и своего времени (преимущественно западных). Собственно термин «тарбийя» он понимает достаточно широко, имея в виду воспитание, исходя из религиозно-этнических традиций конкретных социумов.

В начале своей статьи автор ссылается на хадис Пророка: «Все вы [словно] пастухи – ответственны за свое стадо (=то есть последователей)».<sup>95</sup> Этим, как полагает автор, Пророк заложил основы воспитания.

Автор говорит, что на Западе и других развитых странах, много разных книг написано о воспитании, но в Туркестане об этом никто не пишет. Но проблема воспитания очень важна, так как «сегодня нужно определится, как нам нужно меняться, каким мы путем пойдём» – говорит Шахид-и Ишан. При этом он добавляет, что «**наша надежда в этом на наше новое руководство (страны) очень велика**» (подчеркнуто нами – Б.Б.). В примечании автор добавляет, что «*Махкама-йи шар'ийа*» тоже должна на это счет определиться, но еще до того, как обратиться к проблеме мадраса. Очевидно, имеются в виду принципы взаимоотношений с властями, а так же методика обучения как в мадраса, так и в новометодных школах.

Проблему воспитания автор рассматривает с точки зрения окружающей среды, семьи, системы образования общества и других его учреждений, и, наконец, как результат личных психических, интеллектуальных способностей и задатков конкретной личности. При этом интересны ссылки на Платона, Чичерина (тогдашний комиссар по делам Культуры), толкования которых о воспитании автор считает односторонними. Автор говорит, что такого рода определения воспитания ограничены личными представлениями, конкретной исторической обстановкой и нормами конкретного общества. При этом Шахид-и Ишан замечает:

«Нигде и никогда не были выведены правила воспитания, пригодные всем обществам одновременно. У каждого этноса (*qawm*) имеют место свои методы воспитания, ... ибо состояние и восприятие одного из них не похожи на других. ... Мы воспринимаем нормы поведения такими, какими они приняты в том обществе, в котором мы живем. ... Мы признаем недостойным то, что признает недостойным наше общество, достойным то, что оно признает достойным и т.д. ... Существует обратная связь – состояние нашего общества есть слепок нашего поведения, и наоборот. А значит, поведение есть, прежде всего, явление общественное, но не индивидуальное».

<sup>94</sup> См. его статью в этом же номере – «*Jtimā' iyāt nimādir*»? («Что такое социология?»)

<sup>95</sup> Если иметь в виду содержание статьи, то такая своеобразная преамбула в начале статьи в виде хадиса Пророка выглядит скорее как необходимая дань традиции и даже по-своему как дежурная цитата. Ведь собственно в статье мы не видим рассуждений о религиозных методах воспитания.

На этом эта часть статьи завершена, с ремаркой: «Продолжение следует». Интересно, что представленная (первая) часть статьи Шахид-и Ишана почти полностью лишена традиционных (религиозных) аргументов и основана, скорее, на достижениях социологических наук того времени. И, естественно, здесь автор задается вопросом о путях перемен, а значит, и методов воспитания, как продукта состояния общества. При этом нельзя не заметить явного противоречия с идеей большевиков, поставивших задачей, согласно своим представлениям, оторвать социум от прежних традиций, «вредных» и «диких».

После этой статьи опубликованы стихи (С. 11) знаменитого поэта и публициста Чулпана (приговорен к расстрелу 5 окт. 1938 г.). Они названы «*Кишан*» (=Путы, Кандалы). Стихи посвящены злободневной для джадидов теме – периоду колонизации, когда, по образному выражению Чулпана, «на руках у народа были путы», следы которых не исчезли. Последние две строки весьма символичны:

- Черные следы пут еще видны (на руках) твоих
- Но только нет уже надежды, что ты полностью (от пут) освободишься.

Этот стихотворный опус Чулпана написан в «джадидском» стиле, то есть не в традиционной форме «*arūd/arūz*», а в стиле «*hijā'*» (буквально «пальчиковый»). Есть основания полагать, что Чулпан стал основателем этого стиля в чагатайском языке, о чем пишет Фитрат. Собственно введение этого стиля в тюркоязычную поэзию в свое время стало предметом не столько литературных споров, сколько поводом для этнических, политических и даже религиозных дискуссий и расколов.<sup>96</sup> Стихотворение представляет собой модные по тем временам политические вирши, в которых важно было содержание, но не форма. Из стихов видно, что Чулпан воспринимал большевизацию как продолжение колонизации.

Следующая публикация представляет собой интервью у упомянутого выше реформатора из Турции Сати'-бека (С. 12-13). Это интервью фактически является частью его речи на Исламской конференции в Каире. Оно опубликовано здесь под названием: «*Islām qūnfirīnsīyasī*» (Исламская конференция). Сати'-бек говорит в основном о проблемах тюрков (*türkklar*), включая всех тюркоговорящих мусульман. Хотя он рассматривает их как часть исламского мира и трансполирует поднимаемые им проблемы на всех мусульман.

Первой же фразой автор обозначает знакомую проблему: «Мы тюрки на пути развития отстали от всех культурных народов ... на все эти

<sup>96</sup> Воспоминания Фитрата цитируются по: *Фитрат Р.Р.* Аруз хақида. Тошкент: Фанлар комитети нашриёти, 1936. С. 22 .

новые движения ... смотрели и смотрим с презрением ...» (Biz türkklər taraqqī yūlīda madanī millatlarning hammasīdan ham kīyinīda qāldik ... bū yangī h̄arakatlarga ... naf̄rat bilan qārādiq va qārāymiz ...). О европейцах, американцах или японцах автор говорит с нескрываемым уважением, называя их «культурными народами» (*madanī millatlar*).

Далее Сати‘-бек останавливается на причинах отсталости тюркских народов, и сразу опровергает устоявшееся мнение некоторых, как он замечает, «недальновидных людей». В первую очередь опровергаются мнения о том, что турки отстали из-за своей природной неспособности и взаимной вражды. Автор говорит, что неспособных этносов (*ūrūgh*) не бывает. В пример приводятся ранние германские племена, во времена отсталости которых турки были на высоте. Другой пример у автора – японцы, которые, как пишет автор, тоже еще сорок лет назад пребывали во взаимной вражде и резко были против европейской культуры. Турки тоже дали миру выдающихся ученых, замечает автор,<sup>97</sup> а многие их города были центрами наук.

Затем автор излагает собственные взгляды на причины отсталости мусульман, особенно тюрков. Он отчасти соглашается с утверждениями, что турки иррациональны, то есть верят в «*qadā’/qazā’*» и «*qadr*». Напоминаю, что оба термина в данном контексте означают предопределенность и предначертанность свыше судьбы, событий, или действий, вершимых человеком. Речь идет об эсхатологических восприятиях мира и событий.

Автор говорит, что привычка доверяться исключительно во всем на волю Аллаха лишает мусульман-тюрков собственной инициативы и риска в делах, поэтому останавливает развитие.<sup>98</sup> Цитата:

«Есть среди нас те, кто говорит: “Аллах даст нам пропитание (*rizq*)”, или же повторяют: “Что предопределено судьбой, то и будет”. Но такие представления не являются предписаниями ислама, напротив, полностью противоречат им.<sup>99</sup> ... Ислам предписывает не только верить в «*qadā’/qazā’*» и «*qadr*», но и одновременно прибегать к помощи «*asbāb*». У нас говорят, что быть настоящим суннитом (*ahl-i Sunna wa-l-jamā’*) – это значит во всем уповать на Бога, даже в мелких, второстепенных волеизъявлениях (*irāda-yi juz’īya*). Но это ущербно!».

Прокомментируем кратко непереведенный нами в цитате термин «*asbāb*». Это множественная форма от корня «*سبب-ب-ب*», довольно многозначного слова – причина, повод, связь, средство, довод,

<sup>97</sup> При этом автор упоминает имя Абу ‘Али ибн Сина (Авиценны).

<sup>98</sup> Интересно, что об этом же иррационализме пишет японский дипломат, посетивший Туркестан. См. об этом замечания издателя проф. Хисао Коматцу к настоящей публикации.

<sup>99</sup> Здесь автор, отвлекаясь, говорит, что предопределение и рок характерен и для других религий, например, христианства. Но это не остановило предприимчивость и расчет, необходимые для развития.

доказательство, мотив и т.п. В данном контексте автор применил этот термин в том смысле, что, помимо предопределения, необходимо обращаться рациональным мотивам и причинам в любом виде деятельности человека. По сути, это рационалистический метод интерпретации Священных текстов, у Сати'-бека использован в более широком его значении, в противовес абсолютизации эсхатологического метода, устоявшегося в большинстве мазхабов.

Автор приводит коранические обоснования своим тезисам и стихи на арабском языке с призывом трудится в этом мире, «так, словно трудишься для следующего мира».

В завершении автор вновь спорит с теми, кто утверждает, что отсталость мусульман – в особенностях их религии. Он повторяет знакомые аргументы из истории ислама, когда религия (точнее, рационалистическое ее толкование) не только не препятствовала, но и содействовала развитию и процветанию, в том числе и процветанию «преемников исламской культуры – европейцев». Причина нынешней отсталости мусульман в том, что большинство улемов, кто неверно начал толковать религию, «сделав ее прикрытием, стали бороться против прогресса», а сейчас выступают против новых школ. «И значит, – заключает автор, – мы должны бороться против таких 'улама', ... бороться за чистоту *шари'ата*, за грамотность в народе».

Основная часть аргументов в статье (интервью) уже знакомы по прежней статье автора (см. выше, № 1). Более оригинальными и интересными кажутся характеристики автора состояния мусульманского общества (точнее, тюрков) с их иррационализмом, верой в предопределение, суеверностью и т.п., что, как он полагает, резко снижает деловую активность, инициативу, а значит, становится тормозом прогресса. Автор напрямую не отвергает правомерность предопределений (т.е. эсхатологии вообще) в исламе, но совершенно против распространения соответствующих предписаний в суннитском исламе на повседневную жизнь, бизнес и другие сферы деятельности («второстепенные сферы»), не связанные напрямую с основными религиозными предписаниями.

И хотя такого рода наблюдения не дают полной картины причин упадка мусульманских обществ в то время, они достаточно ярко характеризуют состояние общества, отягощенного массой придуманных или легитимированных общественным мнением условностей, поверий, обрядов и обычаев.

И, наконец, последняя статья в этом номере озаглавлена «*Türkistānda vaqf ishlarī*» (Положение с вакфами в Туркестане). Она написана от имени редакции журнала (С. 13-15). По утверждению редакции, дела с вакфами в Туркестане – в разряде самых худших. После революции было создано сто комиссий,<sup>100</sup> множество различных проектов, но

<sup>100</sup> Видимо, цифра «сто» не точна и ее следует понимать, согласно местной традиции, как «много».

результатов не было. В последнее время (то есть к концу 1922 г.) речь идет о национализации и централизации вакфных имуществ. Были созданы областные «Вакфные комитеты» (*Vaqf Shūrālarī*). Но списки с делегатами очень долго утверждались и их работа уже неэффективна. Далее разбираются причины такого положения, выделяются группы бюрократов и богословов, у которых отношение к вакфам разное. Особо выделяется позиция противников вакфов (очевидно из партийных и правительственных кругов), которые выступают за национализацию вакфных имуществ, утверждая, что это, мол, «воля трудящихся масс».

Другая группа полагает, что надо вернуть все вакфы в распоряжение мулл и мударрисов. Однако, как утверждается в статье, это приведет к восстановлению грабежа и нецелевого использования вакфов, как это имело место до революции. Цель же тех, кто предлагает это, как говорит автор, дискредитировать таким образом само вакфное дело, и, под предлогом «восстановления справедливости», отобрать вакфные имущества в пользу государства.

В статье вновь говорится о состоянии учебы в мадраса:

«О состоянии мадраса XIX века написано очень много. Мы не будем повторяться. Однако нужно сказать следующее. За этот прошедший век наши мадраса очистились не только от светских наук, но и религиозных. Это стало учреждением бездельников, выпускающим безработных. Эти мадраса, которые раньше выпускали таких ученых как Ибн Сина, Фараби или Тафтазани, теперь не в состоянии обучить простого имама или мударриса. Сейчас студенты учатся не за счет мадраса, или его программ, а по своей инициативе, за счет самостоятельных занятий, либо за рубежом.»

Далее вновь сформулированы аргументы против того, чтобы отдавать вакфы в распоряжение самих мударрисов, так как это, по мнению автора (авторов), снова приведет к коррупции, а сами мадраса вновь замкнутся в кругу исключительно религиозных (конфессиональных) предметов, в принципе не допуская реформу учебного процесса и программ (*iṣlāḥ*).

В статье также приводятся аргументы против полного упразднения вакфов, так как это сильно ударит по новым методам образования.

Как видно, редакция журнала (как и большинство джадидов) напрямую связывала проблемы вакфов с проблемами образования и особенно реформации традиционного образования. И, хотя о конкретных путях и программах этой реформации в джадидской литературе нет ни слова, тем не менее, многолетняя и перманентная апелляция к этой проблеме говорит о том, что реально предложения джадидов без финансовой поддержки и воли государства, не могли быть воплощены. А воля государства, по понятным причинам, как раз и не совпадала с

желаниями джадидов, реформационные идеи которых, кстати, не поддерживали и 'улама'-консерваторы.

Этот номер журнала завершается двумя письмами в редакцию с вопросами. Первый из них адресован из Ферганы неким Шамсом, который спрашивает о том, должна ли жена закрываться перед мужем. Редакция ответила со ссылками на сочинения по фикху, но при этом заметила, что «в настоящее время есть более важные вопросы перед уммой, например, реформы наук».

Следующий вопрос (некоего 'Абдуллаха из Ташкента) тоже связан с семейным правом, точнее правилами религиозного освящения брака (*nikāḥ*), на котором, по местным обычаям, все предписания (обязанности жениха и невесты) читаются на арабском и персидском. Имамы не переводят и не комментируют читаемые тексты, а когда просишь комментарий, то уклоняются от ответа. Редакция прокомментировала эти вопросы, связанные в основном с правами женщин. От себя вновь добавила замечания о неграмотности основной части имамов, заучивших формулы, но не знающих их смысла и не умеющих их толковать.

## «ҲАҚІҚАТ»: ОТВЕТ МЕСТНЫХ БОЛЬШЕВИКОВ

Ранняя коммунистическая (большевистская) периодическая печать отличалась рядом особенностей. В первую очередь это заметно в отношении к религии, которая, согласно хорошо известным положениям В. И. Ленина (1870-1924), рассматривалась как «служанка эксплуататоров», или как способ держать «трудящиеся массы в темноте и социальной пассивности» и другими подобными, достаточно примитивными ярлыками того времени. Тем не менее, сравнивая раннюю периодику местных коммунистов, можно отметить, что на ее страницах разворачивались иногда довольно интересные дискуссии, особенно на религиозные темы, а богословы еще имели возможность выражать собственное мнение даже на страницах большевистской прессы. С другой стороны, зарождающаяся атеистическая литература в большинстве случаев не только не скрывала своих европейско-русских идейных корней, но и даже ставила это себе в заслугу.<sup>101</sup>

В обращении на религиозные темы в локальной периодической печати большевиков раннего советского времени заметны несколько своеобразных направлений, которые можно охарактеризовать как эклектическое сочетание коммунистической (русской) агит-пропаганды, с одной стороны, и религиозных традиций (!) – с другой. Последнее проявлялось, в первую очередь, в своеобразной религиозной риторике дискуссий. В целом, эта риторика, слоган и словарный состав статей на религиозную тему в большевистской печати – тема особенного исследования, которое дает весьма интересные наблюдения и выводы. Интересно, например, то, что даже довольно рациональные и коммунистические рассуждения авторы часто сочетали с религиозной риторикой. Наиболее расхожими фразами оставались такие как: «*Khudā khāhlasa* (вариант – *Inshā' Allāh*), *biz kāmmūnizm bayrāghī āstīda*» (Если будет угодно Богу/Аллаху, то мы под знаменем коммунизма ... [свершим то-то и то-то]); «*Turkistān jannat būlishi ūchūn ...*» (Для того, чтобы

---

<sup>101</sup> Наиболее яркий пример являет собой журнал на татарском языке в арабской графике (выходил в Москве) «*Пм hem dīn*» (Наука и религия), который довольно широко распространялся в Средней/Центральной Азии. Более того, в особо острых дискуссиях на его страницах участвовали и среднеазиатские авторы. Статьи с его страниц часто перепечатывались в местной атеистической литературе.

Туркестан стал раем ...); «*Līnīn yūlīdan mīnglab musulmānlar bārayātīr*» (Путем Ленина следуют тысячи мусульман) и т.п.<sup>102</sup>

Такого рода примеры – не только результат специфики аудитории, большая часть которой могла воспринять только знакомые ей (преимущественно религиозные) формы аргументации, либо новые идеи в форме религиозного слогана. Не следует упускать из виду былое воспитание и мышление самих авторов статей, имевших, естественно, традиционное (религиозное) образование и, как правило, прошедших модные тогда курсы «коммунистического обучения». Между прочим, религиозность самих местных коммунистов очень часто становилась предметом критики в официальной печати (прежде всего в сатирических журналах) того времени. Один из подобных (можно даже сказать, по-своему экстравагантных) случаев отмечает автор статьи «*Kammūnīst imām*» (Имам – коммунист), опубликованной в журнале «*Mashrab*» (№15. Самарканд. 1925. С. 1). Здесь автор разбирает случай с неким мулла Курбаном, который, будучи коммунистом, стал имамом мечети. Автор не без иронии замечает: чтобы сделать мусульман приверженцами коммунистической идеологии, нужно либо имамов сделать коммунистами, либо коммунистов назначать имамами. Подобные сочетания особенно бросаются в глаза и в чисто атеистических статьях, а так же книжках местных авторов, мышление и способы аргументации которых выдают их традиционное (в том числе и религиозное) воспитание, постепенно трансформирующееся в ту сложную эпоху перемен и переломов.

Особенно забавным, однако, выглядит аргументация с обращением к айатам Корана и хадисам на страницах коммунистической периодики,<sup>103</sup> что в более позднее время (примерно после 1927-8 гг.) не допускалось в принципе. Естественно, что в первую очередь к такого рода аргументациям прибегали религиозные деятели, появление статей которых в то время на страницах большевистской периодики было явлением довольно частым. И, между прочим, их апелляция к новым властям в такого рода статьях была более чем либеральна и переходила иногда в прямое заискивание. Такое положение можно рассматривать как один из способов адаптации религиозных деятелей к новым условиям, к новой власти. Примеров тому тогдашняя местная пресса (особенно большевистская) дает множество. Я ограничусь только двумя.

В одной из своих статей<sup>104</sup> заместитель тогдашнего Председателя *Махкама-йи шар'ийа* Нийази писал, что их организация в борьбе против новшеств и суеверий остро нуждается в помощи правительства. Апелляция к государству не случайна. Очевидно, власти в той или иной степени давали

<sup>102</sup> См., например, статьи в газете туркестанских коммунистов и Советов «*Turkistān*» за 1922 г. (№1. С. 3, № 2. С. 4, № 5. С. 3 и т.д.); «*Mātam kūnī*» (День траура); редакторская статья журнала «*Mashrab*». №15. Самарканд. 1925. С. 1, 3-4.

<sup>103</sup> Например, обращение к жителям Старого города Ташкента, опубликованного в том же «*Turkistān*» (1922. № 6. С. 3).

<sup>104</sup> *Bid'at va khurāfatlarga qarshū* (Maḥkama-yi sharī'a ṣaḥīfasi) // «*Turkistān*». 22 мухаррам 1340 / 13 сент. 1922 г. С. 3.

понять богословам о собственном **отчуждении** от них. Хотя реально государство, так или иначе, было связано с религиозной средой гораздо ближе, чем им этого хотело бы.

Другую статью<sup>105</sup> подписали Председатель *Махками-йи шарӣ‘а* Гулам-Расул Х<sup>в</sup>аджа и заместитель Управляющего Отдела образования Старого города Ташкента Арифханоф (!). В статье содержится призыв к мусульманам отдавать детей в школы, организованные Советской властью. Причем, эта самая власть названа «Справедливой» (*‘Adālatparvar Shūrālar hukūmatī*), заботящейся о мусульманах и т.п. Такое обращение не просто дежурная риторика. В нем тоже ощущается стремление приспособиться к новой власти, бескомпромиссность и нарастающую агрессию которой не могли не чувствовать богословы. По сути подобные реплики, с выражением «верноподданнических настроений», изрекались и изрекаются ‘улама’ конформистского крыла как проявление согласия с властью и как намек на разделение сфер влияния – духовной и политической. И это вполне соответствовало сложившейся традиции в среде большинства местных богословов. Только большевики едва ли собирались следовать упомянутой традиции разделения сфер влияния, а их первоначальная терпимость к религии и религиозным лидерам скорее была вынужденной. Более того, судя по атеистической литературе того времени, коммунисты не принимали попыток адаптации части богословов, напротив, открыто заявляли о неприятии религии, даже как общественного регулятивного института.

Во всяком случае, ранняя советская/коммунистическая печать и религиозная периодика того времени находилась в состоянии скрытых и открытых дискуссий, имеющих фактически вид идеологической борьбы. Поэтому, появление любого религиозного журнала воспринималось в большевистской периодике неоднозначно. Но в целом – положительно, что внешне выглядело странным, исходя из почти открытого неприятия религии. Очевидно, что большевики вынуждены были считаться с реалиями времени и состоянием общества, протест которого выливался в разные формы, в том числе в моральную и иную форму поддержки т.н. «басмаческого движения». Поэтому еще в начале 20-х годов местные большевики не так агрессивно нападали на религию, и соблюдали некое подобие терпимости.

Все эти реалии заметны в рецензии первого номера «Ҳақīqat» в центральной газете туркестанских коммунистов и Исполнительного комитета Советов – «Turkistān». Автор опубликованной здесь статьи «*Haqīqat majmū‘asī*» З. Башир<sup>106</sup> сразу же обратил внимание на вышеупомянутый девиз журнала «Ҳақīqat»: «*Dīnsiz jam‘iyat, jam‘iyatsiz dīn yūqdir*» (Нет общества без религии и религии без общества). Он в ответ пишет:

<sup>105</sup> Статья представляет собой обращение (*khiṭāb-nāma*) к мусульманам Ташкента. («*Turkistān*», 24 сент. 1922 г. № 6. С. 3).

<sup>106</sup> 2 сент. 1922 г. № 215. С. 3.

«Какой же коммунист или представитель советской (власти) ... не удивится, увидев такой девиз журнала? Но мы являемся истинно верующим (*ṣāf īmānlik*) в коммунизм членами (Коммунистической партии)».

Как видим, этот автор-коммунист тоже использует чисто религиозный слоган. Его фраза «*ṣāf īmānlik*» (Истинная вера) по своему происхождению была и остается религиозным термином. Можно было бы уточнить – «Новая вера» (=коммунизм). По крайней мере, подобная эклектика религиозного и коммунистического (большевистского) слогана отражает некоторые процессы становления новой идеологии на местной туркестанской (среднеазиатской) почве. Однако, как показано выше, влияние «старой религии» ощущается достаточно серьезно, в виде устоявшихся клише, риторики, понятий, терминологии и даже стиля рассуждений.

Хорошо понимая, что скорая замена «старой религии» нереальна, среднеазиатские коммунисты продолжают идею радикальных джадидов – реформацию «старой религии» (*tajdīd*), стараясь сократить серьезный идеологический разрыв между коммунизмом («новой религией») и привычными духовными и нравственными ценностями основной части населения. Это видно из дальнейших тезисов автора разбираемой статьи З. Башира. Вновь комментируя упомянутый выше девиз журнала «Нақіқат», он пишет:

«Обладея истинной любовью к Советской власти, ответим на этот девиз так. Основа совершенствования всякой вещи – эволюционное (развитие), аргументированность, естественность. В (нашей) стране, где не был развит капитализм, произошла социальная революция среди населения, мышление которого веками пребывало в религиозном фанатизме и суеверии. Основа этой революции в Туркестане в том, что она естественным эволюционным путем открыла новый путь к коммунизму через Советскую власть. ... Мы пройдем эти пути поэтапно и таким образом возрастет ... Один из путей такого развития – оказать противодействие религиозному фанатизму, то есть проводить религиозную реформацию (*tajdīd*)».

Таким образом, автор не скрывает альянса с джадидами в вопросах избавления мусульман от суеверий в их попытках реформации, но ясно выражает собственную (большевистскую) позицию, не воспринимающую той роли религии, которую хотели видеть в исламе джадиды.

Далее З. Башир замечает, что в действительности журнал «Нақіқат» является преемником журнала «джадидов» Туркестана «*Shūro*’/’*Shūrā*»,

который выходил с 1908 и вплоть до Октябрьской революции 1917 г.<sup>107</sup> Автор резонно замечает, что тогда этот журнал (*Shūgā*) воспринимался в среде ‘улама’ Туркестана (и тех, кто находился под их влиянием) как отступление от религии. Консервативные улемы, как говорит З. Башир, полагали, что все виды реформации сложились под влиянием «неверных» (*кафирлар/kaḥfirūn*) и «дуалистов» (*зиндик/zindīq*<sup>108</sup>). И такая оценка любого вида реформации (*tajdīd*) в среде ‘улама’, как пишет З. Башир, сохранилась до настоящего времени (т.е. до начала 20-х гг.).

Рецензент с удовлетворением отмечает, что в журнале в качестве «укрепителя основ веры» (*īmān*) признаны современные виды искусств, такие как изобразительное искусство, музыка, театр. А самое главное рецензента больше всего удовлетворяет тот факт, что этот тезис обоснован аятами Корана (!). Иными словами, мы вновь видим своеобразный **идеологический дуализм** носителя «азиатского коммунизма», в былом воспитанного в религиозных традициях. Такой коммунист не воспринимает девизов, вроде того, что без религии общества нет. Однако ссылку на Священные тексты в аргументации идей, близких к его упрощенному пониманию коммунистических идеалов, принимает с удовлетворением.

Далее, рецензент считает, что в статьях первого номера журнала слабы доказательства в призывах мусульман достичь европейского уровня в науке и технике. Автор признает соответствие задачам официальной политики и идеологии коммунизма ряд статей номера, с тем лишь замечанием, что отдельные термины не следует употреблять (*kaḥfir*/неверные, *mal’ūn*/отступники, *zindīq*/дуалисты). Такое замечание вполне естественно, так как эти характеристики коммунисты воспринимали как прямое оскорбление и агитацию против их идеологии. Тем более, что такого рода оценки исходили из религиозных, а значит сакральных предписаний. Именно эта сакральность ставила ее в более выигрышное положение (в смысле духовных ценностей) перед секулярными идеологиями, и особенно коммунистической. Коммунистическая идеология, хотя и имела определенное сочувствие в низших слоях общества (этого нельзя отрицать!), тем не менее, не могла окончательно делегитимировать религиозные традиции большинства населения региона.

<sup>107</sup> Для точности заметим, что «*Shūrā*» выходил в Оренбурге, хотя и активно распространялся в Туркестане, а местные авторы были частыми авторами на его страницах.

<sup>108</sup> Это авестийский термин (прилагался к тем, кто предлагал аллегорическое толкование Авесты) был заимствован ранними мусульманскими доктографами в значении «последователь немонотеистических религий» (например, манихеев). Позже этот термин в исламе менял свое значение, но чаще использовался в значении «дуалист». Об этой трансформации см. подробнее: *Gabrieli Fr. La “Zandaqa” au 1er siècle abbasside // L’élaboration de l’Islam: Colloque de Strasbourg 12-13-14 juin. Paris, 1961. pp. 23-38; Прозоров С.М. «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе // Ислам как идеологическая система. Москва: ВЛ, 2004. С. 15-17.*

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы не случайно привели ряд обширных цитат, достаточно подробно изложили и проанализировали все доступные нам статьи журнала. Во многих из них мы видим идеи и проблемы, схожие с теми, которые уже поднимались в публикациях джадидов дореволюционного времени. Особенность «*Haqīqat*» состоит в том, что редакции пришлось начать работу в условиях, когда, по понятным причинам, было крайне сложно сохранить религиозный контекст. Тем не менее, он сохранился и приобрел еще более интересное звучание. Журнал отчасти демонстрирует, что идеи о разных видах реформации в религиозной сфере оставались частью тех процессов, которые происходили в других странах исламского мира.

Обращаем внимание на то, что в большинстве статей используются редкие (а значит не всеми понимаемые) философские, собственно религиозные и даже социологические термины. Кроме того, язык и стиль изложения в отдельных местах крайне сложен для понимания, и, следовательно, восприятие тематики большинства статей требует значительного уровня образования и специальной подготовки. Иногда даже создается впечатление, что авторы некоторых статей стараются как бы подавить читателей своей эрудицией и интеллектом, демонстрируя, таким образом, некую высшую мудрость, ведомую только им, а значит, и непреложность изрекаемых ими мыслей. По крайней мере, заметно, что большинство авторов (в первую очередь, сам главный редактор – Захириддин А‘лам) были выходцами из элитного круга джадидов-интеллектуалов.<sup>109</sup>

Если исходить из идеи самих джадидов, то основная масса верующих, включая подавляющее большинство конфессиональных ‘улама’ и имамов, оставались совершенно неграмотными, либо полуграмотными («ограниченными») и не воспринимающими рационализм джадидов. Ведь именно за повышение уровня и качества образования в среде богословов, за возрождение былого, раннеисламского рационализма (*ar-rāʿy*) в исламе и

---

<sup>109</sup> Исключением является автор статьи о «новшествах» (*bidʿat*), который придерживался скорее традиционализма.

очищения его от «суеверий» ратовали джадиды. Тогда на какую аудиторию они рассчитывали? И как воспринимались их идеи в среде читателей, основная масса которых оставалась в пределах традиционного консерватизма (в упомянутой форме «*at-taqlid/taqlidīya*»), как в религии, так и в повседневной жизни? Ведь не секрет, что даже более или менее подготовленные ‘улама’ (в рамках конфессионального образования) отнюдь не радушно воспринимали идеи джадидов, особенно в таком вопросе, как реформация образования. По крайней мере, в представленных номерах «Ҳақиқат» читатели, как это видно из их писем, большей частью интересуются как раз вопросами из области производных (*furū‘āt, juzi*), или проблемами юридической практики в быту. Не случайно редакция открыто укоряет своих респондентов за то, что они задают вопросы, связанные с повседневными «мелкими вопросами», вместо интереса к глобальным проблемам в жизни общины.

Во всяком случае, очевидно, что круг людей, кому могли быть доступны идеи, методы аргументаций, воззвания к обществу и т.п., изложенные в большинстве ключевых статей представленного журнала, был достаточно ограничен.<sup>110</sup> С другой стороны, бескомпромиссная критика ‘улама’ и всего общества (за суеверия, косность, слабость и ограниченность знаний и др.) естественным образом создавала условия для **отчуждения** с той самой аудиторией, за просветление которой так ратовали и боролись сами джадиды. К тому же стиль большинства авторов с эмфазисом на исключительно рациональных методах (так часто переходящих в умозрительность), тоже не могли породить симпатий в среде консерваторов, давно уже воспринимающих рационализм реформаторов (особенно в сфере образования), их настойчивые призывы к техническим и прочим заимствованиям у христиан, как признаки «отхода от религии».<sup>111</sup> Такого рода наблюдения дают основания полагать, что джадиды стали заложниками собственного элитного образования и интеллекта, так или иначе отдалившись от той аудитории, к которой апеллировали.

Знаменитый Мунаввар-қари Абдурашидханов писал, что после победы Октябрьской революции и укрепления власти большевиков, часть джадидов получила должности («кабинеты») при различных образовательных и культурных учреждениях, стараясь оттуда влиять на реформацию народного образования. Однако, как и следовало ожидать, именно эта бюрократизация стала причиной отдаления (отчуждения) значительной части вчерашних джадидов от простого народа. По этой же причине в начале 20-х гг. наблюдалось падение популярности джадидских и советских школ на фоне резкого роста старых мактабов.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> Исключение составляют вопросы всеобщего образования (в упрощенных формах) и проблема вакфов и т.п.

<sup>111</sup> Кстати, эта же проблема актуальна в исламском мире (в том числе и в Центральной Азии) и по сей день. Правда, в основном речь идет о легитимности «европейских» форм законодательной и судебной властей.

<sup>112</sup> Мунаввар-қори Абдурашидханов. Танланган асарлар, 176-б.

Возможно по этим причинам большевистская/коммунистическая пропаганда «народных агитаторов», основанная на простейших парадигмах, с ее люмпенизированной идеологией и настойчивыми апелляциями «к угнетенным», но более понятными основной массе, имела бóльший успех (этого невозможно отрицать!), нежели с трудом воспринимаемые в среде простонародья интеллектуальные изыски и искренние воззвания джадидов. К тому же бывшие проблемы с религиозными деятелями (их открытая сословность, отчужденность от простых верующих, коррупция, недобросовестность и т.п.) способствовали известной дискредитации религиозных парадигм среди граждан низшего сословия.<sup>113</sup> Ведь часто коллективная психология воспринимает толкователей религии, или вершащих «суд от имени Бога», как саму религию. И поэтому, для обоснования большевистской идеи о том, что «религия – орудие порабощения трудящихся классов эксплуататорами», весьма легко было предоставить соответствующие аргументы. В свое время такого рода аргументированные обвинения в адрес конфессиональных ‘улама’ были подобраны именно джадидами. И поэтому, достаточно было этим самым трудящимся напомнить (опираясь на подготовленные джадидами клише) о недавнем «темном прошлом трудового народа», когда, например, тот самый религиозный (шари’атский, казийский) суд не проявлял способности реально защитить их права, а многоженство и лукавство имамов стало просто поводом для устных притч, иронических рассказов и даже специальных театральных пьес, которые, опять же, активно ставились и пропагандировались в первую очередь самими джадидами.<sup>114</sup> При этом даже после того, как большевики проявили крайнюю нетерпимость по отношению к самим джадидам (особенно носителям националистических идей), большая часть последних продолжала резкую критику

---

<sup>113</sup> Это, например, видно из различных писем простых граждан в редакции газет и журналов с жалобой на кадиев, муфтиев, которые охотней предоставляли юридические обоснования (*rivāya*[t]) состоятельным гражданам, нежели беднейшим слоям населения, а кадии в большинстве случаев выносили пристрастные решения в пользу более зажиточных тяжущихся. Для этого достаточно также бегло ознакомиться с массой решений казийских судов. Как на показательный пример могу сослаться на документы о судебных решениях (с приложенными ривайатами/обоснованиями), приговоры которых явно пристрастно вынесены в пользу состоятельного тяжущегося: ЦГА РУз, фонд 1, опись 12, дело 963, л. 56-69 и др. О подобных изъянах судебной системы казийских судов (то есть его очевидном сословном характере и массовых коррупциях) писали множество историков того времени. Например, Мухаммад-‘Азиз ибн Мухаммад-Риза (Рида) Маргилани в своей знаменитой «Истории» с нескрываемым сожалением говорит об открытой сословности и коррупции кадиев, которая усилилась после русской колонизации (*Тарихи Азизи*. Нашрга тайёрловчилар, сўзбоши муаллифлари *Воҳидов Ш.*, *Сангирова Д.* Тошкент: Маънавият, 1999, 68-70-б.).

<sup>114</sup> См. подробнее о театральной деятельности джадидов (в первую очередь Авлани) в работах: *Самойлович А.* Драматическая литература сартов. Петроград, 1917; *Раҳмонов М.* Ўзбек театри тарихи. Тошкент: Фан, 1968. С. 320-360. *Ризаев Ш.* Жаидид драмаси. Тошкент: Шарқ, 1997.

консервативной части мусульман и даже видела в этом свое достоинство перед новыми властями.<sup>115</sup>

По крайней мере, критика джадидов названных изъянов в среде консервативных деятелей религии и простых верующих была на руку не столько самим реформаторам, сколько атеистам. И поэтому вполне уместно сравнить отношение **джадидов к консерваторам** (традиционалистам) с точно таким же отношением **атеистов к джадидам**. Ведь атеисты, чье мнение было решающим для властей, никак не желали принимать ни идей по религиозной и образовательной реформации джадидов, ни попыток уничижительной адаптации консерваторов, воспринимая любые формы религии как идеологические ущербные «препятствия прогресса».<sup>116</sup>

Несмотря на серьезную разницу и дистанцию (до известных пределов) между большевиками и «старыми джадидами»,<sup>117</sup> их оценка ситуации и устремления к переменам имели общие стимулы и аргументацию. Разница была в конечных целях, методах воплощения своих идей, в видении истоков проблем, в оценке религии в жизни общества и т.п. И те, и другие справедливо и практически одинаковыми доводами критиковали состояние стагнации основной части местных мусульман. И те, и другие понимали, что для развития «прогресса и культурного развития» (*taraqqiyāt va madanī rivāj*) потребуются серьезные перемены, ломка привычных устоев, которые квалифицировались и джадидами, и местными большевиками как суеверия (*khurāfat*). Однако разница была не только в отношении к религии, к ее месту в жизни общества, но и в видении прошлого. Позиции большевиков в этих вопросах, основанные на классовом подходе, в том числе в классовой оценке роли религии, хорошо известны. Джадидская позиция (по крайней мере ее правого крыла), по известным причинам, была непосредственно связана с естественно-апологетической оценкой ранней истории ислама, как положительной парадигмы, примера и стимула для возрождения.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Очень ярко это описано у Мунаввар-кари Абдурашидхонова. См.: Мунаввар-кари Абдурашидхонов. Танланган асарлар, 218, 221, 236-б.

<sup>116</sup> Наиболее показательны здесь статьи в упомянутом выше атеистическом журнале «Fen hem dīn», особенно первых нескольких его номеров.

<sup>117</sup> Имеются в виду джадиды правого крыла, кто отказался от трансформации в сторону большевизма и оставался верен дореволюционным основам своей идеологии. Это особенно заметно в отношении к религии, за которой «старые джадиды» признавали общественную и духовную роль, при условии ее «очищения». Хотя они оставались на позиции критики традиционного религиозного образования. Между прочим, термин «старые джадиды» за представителями правого крыла этого движения сохранялся и в партийных документах местных коммунистов. См.: История Бухарской народной социалистической республики (1920-1924 гг.): сборник документов. Отв. редактор Иноятов Х.Ш. Ташкент: Фан, 1976. Д. 72. С. 144.

<sup>118</sup> К слову сказать, оценка истории у джадидов во многом совпадает с ее оценкой в современных центральноазиатских (постсоветских) странах, где, однако, в этом взгляде на собственное прошлое преобладают узко-национальные взгляды, разделившие историю региона на «истории» титульных наций региона. Обязательная критика «советского прошлого» в соответствующих публикациях местных исследователей выглядит весьма забавной, если учесть, что по сути такой национальный/националистический взгляд на

Упомянутый Адиб Халид считает, что джадиды воспринимали революцию не в классовом, а в национальном/националистическом понимании.<sup>119</sup> Его идею поддерживает упомянутый П. Сартори, который тоже говорит о тех резонах, которые побуждали мусульманских реформаторов Российской империи, в той или иной степени «прятать» свои ислаимизм, из соображений политического прагматизма.<sup>120</sup> В этих утверждениях есть серьезный резон. Я полагаю, что при действительно сильном национализме (пантюркизме или панчагатаизме, как у Фитрата), в идеологии ранних джадидов значительное место занимал и общеисламский контекст, особенно в таких понятиях как «*Ислам маданийати*», «*Исламий тараккийат*» и т.п. И даже националистические идеи, как мы видим по

---

собственную историю, по большому счету, есть продукт именно советского национального размежевания.

<sup>119</sup> См. его упомянутую работу «Nationalizing the Revolution ...».

<sup>120</sup> *Sartori*. When a *Mufti* Turned Islamism into Political Pragmatism. pp. 132-133. Как сказано выше, исследователь опубликовал письма лидеров подпольной организации *Миллий Иттихад* Британскому и Японскому консулам (пребывали в китайском Синьцзяне) с просьбой о помощи в борьбе с Советской властью. Письма были подготовлены, согласно допросам ОГПУ, 9 марта 1921 (С. 123). Вместо подписей, указаны только должности. Публикатор П. Сартори, проведший поистине кропотливое детективное расследование, счел, что под первой подписью (в обоих письмах): «Командующий национальными вооруженными силами Ферганы» мог иметься в виду знаменитый глава отряда басмачей Шир-Мухаммад/Куршермат (С. 120, 132). Однако, если следовать этой логике, то в это время фактическим главой антибольшевистского сопротивления в Ферганской долине оставался еще Мадамин-бек (Ахмадбеков), который, еще в конце 1919 г., создал (совместно с белогвардейской «Крестьянской армией» царского полковника Монстрова) «Временное правительство Ферганы». Его возглавлял Мадамин-бек, ставший параллельно и главнокомандующим вооруженными силами Ферганы (Российский государственный военный архив, фонд 110, оп. 3, д. 922, с. 33+об). Куршермат формально подчинился ему и, по крайней мере, до добровольной сдачи Мадамин-бека Красной армии (6 апр. 1920 г.) не выступал открыто против «Командующего», хотя имел свои амбиции, которые в полной мере смог удовлетворить, когда фактически по его приказу был убит Мадамин-бек (14 мая 1920), попытавшийся склонить Куршермата к сдаче (*Зевелев А.И., Поляков Ю.А., Чугунов А.И.* Басмачество: возникновение, сущность, крах. Москва: Наука, 1981. С. 68-69). Во всяком случае, письмо от имени «*Миллий иттихад*» могло иметь в виду скорее всего именно Мадамин-бека. Однако мы согласны с П. Сартори, усомнившегося в реальности связей «*Миллий иттихад*» с «Командующим национальными вооруженными силами Ферганы» (кем бы тот ни был). Тем более, что, согласно указанному документу, и Мадамин-бек (до своей сдачи), и Куршермат имели самостоятельные связи с английским консулом Кашгаре Эссертоном, который в той или иной степени уже помогал как Мадамин-беку, так и Куршермату, прославшемуся англофилом (См. так же: *Fraser, Glenda*. “Basmachi-I” // *Central Asian Survey*. 1987. No. 6 (1). p. 24). Видимо, муфтий Садриддин-хан (инициатор писем британскому и японскому консулам) об этих связях не знал и лишь, по справедливому замечанию П. Сартори, хотел лишь удовлетворить собственные амбиции внутри своей организации при помощи «авторитетных иностранных связей». Об этом же пишет и Мунаввар-кари, добавляя, что идея написать такое письмо консулам Британии и Японии исходила от самого Садриддина-хана, и что даже подписи «Бухарского» и «Хорезмского» отделений – подделка. Тем более, по его словам, в Туркестане большинство членов организации английского влияния опасались (Мунаввар-кари Абдурашидхонов. Танланган асарлар, 221, 242-243-б.). Кроме того, Мунаввар-кари говорит, что непосредственные связи *Иттихад*и *миллий* (*Миллий иттихад*) имели с главой басмаческих формирований Ташкентской области Рахманкул курбаши (там же. С. 239).

многочисленным публикациям того времени, облекались в формы расхожих определений вроде «Исламской нации тюрков» (*Turkīlar Islām millatī*), «Мусульманская нация Туркестана» (*Turkistānning Islām millatī*) и др. В раннее большевистское время религиозный/исламский контекст, как мы видели по представленным публикациям, все-таки сохранился, и, в первую очередь, у правых джадидов. Их можно назвать умеренными исламистами. У них мы почти не видим серьезных попыток спрятать свой умеренный исламизм (или национализм, но в исламском же контексте).

И, как бы это ни странно выглядело, в тех кругах, которые встали на путь вооруженного сопротивления большевикам (басмачи), или тех, кто пытался создать соответствующие подпольные организации (как это мы видели на примере «*Миллий Иттиҳад*»), идея регионального «исламского коммунизма» в большинстве случаев не выпячивалась, к чему обязывал круг их реальных и потенциальных обязательств перед союзниками в борьбе против большевиков.<sup>121</sup> Например, те же Мадамин-бек, или Куршермат, как упомянуто выше (см. прим. 114), избегали прилагать к своему движению названия *газават*, поскольку активно сотрудничали с русскими белогвардейцами, или английским консулом. И для первых и для вторых «исламские лозунги» были бы настораживающим фактором. Что касается политических притязаний организации «*Миллий Иттиҳад*», то они в обращениях к британскому и японскому консулам, так же апеллировали к идее «национального освобождения», и, как заметил П. Сартори, абсолютно не выдвигали исламских лозунгов. Хотя, по словам Мунаввар-кари, их Лидер муфтий Садриддин-хан был исключительно религиозным человеком («*динчи ва исломий бир киши*»).<sup>122</sup> Совершенно очевидно, что названные сторонники и участники сопротивления **сознательно не выпячивали исламскую мотивацию** своих действий, будучи осведомленными о серьезной исламофобии всех внешних участников «большой политической игры» в Туркестане, как противников, так и союзников России (за

---

<sup>121</sup> Исключение составляют лозунги Джунаид-хана (Хорезм) и Энвер-пашши. Последний открыто называл свое движение «газаватом против неверных», даже назначил на должность шайх ул-ислама в своем движении одного из командиров отряда добровольцев из Афганистана Мавлави Абу-л-Хайра. Связь с Афганистаном (в основном неофициальная, то есть с религиозно-политическими кругами) так же определила исламские лозунги и мотивацию борьбы в отрядах Энвер-пашши. См.: *Fazal Ur-Rahim Khan Marwat. The Basmachi Movement in Soviet Central Asia*. Peshawar: Emjay Books International, 1985. p. 164. И, между прочим, не следует забывать, что часть джадидов (в том числе бывший «Президент» БНСР ‘Усман Ходжа/Османходжаев) тоже обратился к афганскому правителю Аманулле-хану (1919-1929) с просьбой помочь Энвер-пашше, к которому уже присоединились часть джадидов Бухары. О нем и его деятельности см.: *Kocaoğlu, Timur. Osman Khoja (Kocaoğlu) between Reform Movements and Revolutions // Kocaoğlu, Timur (ed.). Reform Movements and Revolutions in Turkistan: 1900-1924*. Haarlem: SOTA, 2001. pp. 43-45.

<sup>122</sup> Мунаввар-қори Абдурашидхонов. Танланган асарлар, 218-6.

исключением Афганистана, который, впрочем, в той или иной степени тоже вынужден был оглядываться на Великобританию).

Вернемся, однако к джадидам постреволюционного времени. В связи с усилением расколов в их среде, традиционно-реформаторская сакрализация истории в левом крыле движения<sup>123</sup> постепенно угасает, уступая место большевистским оценкам истории. Очень интересные наблюдения и анализ по этой проблеме «социализации» джадидов сделали в своих упомянутых работах С. Дюдуаньон,<sup>124</sup> Адиб Халид<sup>125</sup> и отчасти узбекистанский исследователь Б. Эргашев.<sup>126</sup>

В целом до- и постреволюционные трансформации части джадидов явление весьма любопытное, дающее основание говорить как о естественно-историческом развитии значительной части лидеров этого движения в сторону «социализации», так и о его кризисе. Показательна в этом смысле идеологическая трансформация самой символической фигуры джадидизма – Абдурауфа Фитрата. Еще в дореволюционное время он прошел путь от полного неприятия джадидизма – к джадидизму в форме панисламизма, и затем к пантюркизму (с сохранением основных джадидских доктрин).<sup>127</sup> Революции 1917 г. сделали еще более стремительной трансформацию Фитрата, по собственному признанию, превратив его в узбекского националиста («панчагатаиста»). Еще некоторое время спустя, идея о том, что «невозможность сочетать науку и религию» стимулировали его отказ от религии (иногда даже в форме примитивно-атеистического ее отрицания). Далее, под давлением обстоятельств и идеологического влияния «теоретического коммунизма», Фитрат отказывается и от узбекского национализма, видимо искренне полагая, что идеология и риторические заявления большевиков смогут реально обеспечить «равенство в развитии наций» и, следовательно, объединение под знаменами узко-национальной идеологии противоречит официальной идеологии интернационализма. К такому мнению, по словам самого Фитрата, он пришел вместе со своими ближайшими соратниками.<sup>128</sup> Таким образом, постреволюционные трансформации Фитрата, очевидно, сформировались под влиянием марксизма (скорее всего, в его упрощенных

<sup>123</sup> По приверженности или, наоборот, отказе от социалистических идей (в том числе, и в оценке собственной истории) А. Фитрат делит джадидов на «левое» (социалистическое) и «правое» (пантюркистское и/или консервативное/«исламистское») крылья. См. цитированную ниже (прим. 125) публикацию Фитрата «*Ёпишмаган гажжаскар*». С. 232-233.  
<sup>124</sup> «La question scolaire» à Boukhara et au Turkestan russe, du premier renouveau à la soviétisation (fin du XVIII<sup>e</sup> siècle-1937).

<sup>125</sup> См. его работу: The Fascination of Revolution.

<sup>126</sup> Эргашев Б.Х. К вопросу о младобухарцах // История СССР. Москва, 1990. С. 60-68.

<sup>127</sup> Об этом Фитрат пишет «*Қизил Ўзбекистон*» (15-16 сент. 1929 г.) в своем ответе на критическую статью Дж. Бойбулатова. Ответ под названием «*Ёпишмаган гажжаскар. Жалил Бойбулатовга очиқ хат*». Опубликовано Х. Болтабоевым: Абдурауф Фитрат. Танланган асарлар. III жилд. Драмалар, публицистик мақолалар. Тошкент: Маънавият, 2003. С. 228-236. Упомянутое откровение о своей трансформации на с. 231.

<sup>128</sup> Там же. С. 233. По тону статьи («ответов») видно, что такие признания Фитрату дались нелегко.

формах, через труды большевиков), особенно его классовой теории в довольно примитивном (вторичном) понимании.<sup>129</sup>

Правда, иногда рассуждения Фитрата «по-коммунистически» выглядели, мягко сказать, забавно. Так, например, он по-своему старается применить классовую теорию к анализу узбекской (чагатайской) литературы, «согласно требованиям марксизма», признавая, что это само по себе «новое дело» (там же. С. 229). Однако хорошее знание истории, при смутном представлении о марксизме, породило не очень удачные (хотя, возможно, и не лишённые интереса для размышлений) определения классово-экономических «периодов» в местной истории. К примеру, тимуридский период назван у Фитрата «Торговым капитализмом».

Еще более показательна лево-джадидская трансформация во взглядах и деятельности одного из лидеров младобухарцев Файзуллы Ходжаева. Она отражена в его воспоминаниях<sup>130</sup> и во многом сходна с фитратовской. Возможно также долгое пребывание в Москве (1918-19) и работа в качестве главы Полномочного представительства Туркестанской АССР при СНК РСФСР повлияли на позиции Ф. Ходжаева и его коллег по движению – младобухарцев.<sup>131</sup> Особенно интересно изменение отношения младобухарцев к религии в программных документах и определения ее места в перспективе. Если большинство из них ранее рассматривали религию как непреходящий атрибут общественной жизни, образовательной или судебной систем, то уже после 1920 г. они, включая в свои программы «религиозные пункты», в тех или иных фразах оправдывали их разницу с программами большевиков тем, что основная часть населения религиозна. Наиболее обширная программа младобухарцев (принята 14 июня 1920) в первом же пункте обозначила заявление о религии в таком виде: «Религия и *шари'ат* были противниками эксплуатации бедных людей». Это, открыто противоречило ленинско-большевистским клише о религии, но вполне соответствовало идеям джадидов (как и всех реформаторов) о необходимости вернуться к «истинной, чистой религии». Тем не менее, Ф. Ходжаев писал об этом пункте, как бы оправдывая «религиозную апелляцию» в их программе, как «тактический шаг», призванный увеличить электорат младобухарцев.<sup>132</sup>

Однако основная часть джадидов бывшего Туркестана (особенно Ташкента<sup>133</sup>) оставалась, видимо, на своих прежних («правых» по определению Фитрата) позициях, не отказываясь от «святой святых» – религии, отстаивая старо-джадидские подходы в реформации образования,

<sup>129</sup> И вновь напоминаю идею А. Халида о «националистической сути» идеологии джадидизма (см. выше, прим. 123). Она справедлива, но с учетом динамики трансформаций и неоднобразности идеологии джадидов.

<sup>130</sup> См. его работы: К истории революции в Бухаре. Ташкент: Госиздателство, 1926; *Его же*. О младобухарцах // Историк-марксист. Москва, 1926. № 1. С. 123-156.

<sup>131</sup> *Ишанов А.И.* Роль Компартии и Советского правительства в создании национальной государственности узбекского народа. Ташкент: Узбекистан, 1979. С. 25.

<sup>132</sup> *Ходжаев Ф.* К истории революции в Бухаре и национального размежевания в Средней Азии. Избр. труды в 3-х томах. Ташкент: Фан, 1970. Том I. С. 175-177.

<sup>133</sup> В первую очередь тогдашний лидер ташкентских джадидов Мунаввар-кари.

вновь и вновь обращаясь к истории расцвета ислама как к положительной парадигме для реформ.

Априори, апелляция джадидов к возрождению «великого прошлого» могла быть ближе к местной религиозной аудитории. Но для создания условий положительного и, главное, массового восприятия таких апелляций, срок, отведенный джадидам историей, был недостаточен. Их опыт и эксперимент фактически только начинались и имели известные успехи, но, в большей степени, в среде интеллигенции. Значительно больше шансов оказалось у большевиков, которые достаточно эффективно воспользовались удобными для себя критическими идеями и пропагандистскими клише джадидов относительно состояния религии и религиозного сознания общества. И нет смысла отрицать, что джадиды (по крайней мере, основная их часть) вольно или невольно подготовили почву для следующего грандиозного по своим масштабам исторического эксперимента большевиков по тотальной и насильственной секуляризации, которая тоже критически апеллировала к состоянию мусульман, но как «мрачному феодально-империалистическому наследию», не имеющему светлых страниц, и потому недостойному подражания, не говоря уж о возрождении.

Однако значительная часть местных большевиков некогда прошли именно джадидскую школу, либо сами составляли ее крыло (преимущественно радикальное, социалистическое).<sup>134</sup> Это, по-видимому, стало еще одной причиной относительной терпимости большевиков к основной части джадидов вплоть до середины 30-х гг.

Вернемся к разобранным выше статьям, в частности, к вопросу о технических и прочих заимствованиях у европейцев. Как замечено, в ряде из них мы видим один из главных компонентов в идеологии и пропаганде реформаторов (в первую очередь «правых» джадидов), то есть попытку возвысить самосознание мусульман через напоминание об их великом прошлом, вернуть забытое (как они полагали) ощущение своего исключительно прогрессивного значения в истории, в мировой науке. Не случайным поэтому выглядит обращение большинства реформаторов мусульманского мира, к примеру, Европы в качестве преемницы высоких научных достижений мусульман. Однако со временем доминирование Запада в науках и технологиях стало очевидным, тогда как мусульманский мир, как это признало большинство реформаторов, изрядно отстал в развитии. Единственная возможность сравняться – позаимствовать у Запада их достижения. Однако тут возникали проблемы, которые исходили из конфессионального и, в известном смысле, этнического **отчуждения** от «неверных». К этому добавлялся и консерватизм, как результат долгой изоляции, конфессиональных (внутримазхабных) самоограничений и т.д. В таком состоянии и при таких представлениях любые заимствования у «неверных» воспринимались среди значительной части местного общества

---

<sup>134</sup> Сравните с наблюдениями А. Халида (The Fascination of Revolution. pp. 146-152).

чаще всего как «утрата веры». И значит, джадидам следовало преодолеть это самое почти тотальное отчуждение, и легитимировать заимствования.

Между прочим, об этом крайнем отчуждении писали авторы, не принадлежащие к кругу джадидов, например, упомянутый Та'иб. О таких же явлениях настороженного отношения к заимствованиям у «неверных» (русских) пишет также 'Ибрат в вышеназванном своем произведении. Самые яркие примеры, которые приводят оба автора – обсуждение возможности использования керосиновых ламп в мечетях, которые «произведены христианами», либо использования лекарств и прививок «из рук неверных и ими произведенными средствами».<sup>135</sup>

По дореволюционной традиции, в журнале «*Ҳақиқат*» мы видим постоянные призывы к читателям сравнить свой уровень развития Запада и мусульманского Востока. Интересно, что в этом сравнении вопрос о конфессиональном отчуждении с Европой джадидами не акцентируется, особенно когда речь идет об уровне «их» развития, «их» достижений в культуре, науках и т.п. превосходствах.<sup>136</sup> Но не следует забывать, что ранние джадиды были в той или иной степени связаны с тем обществом (в большинстве своем консервативным и инертным), в котором они жили. Условно говоря, они должны были создать **свой электорат**. И его следовало убедить в том, что заимствование у «неверных» не может быть признано нелегитимным, поскольку успешное развитие европейской науки, техники и даже культуры – есть прямое следствие того, что именно христианская Европа стала **преемницей всех положительных традиций мусульман** в этих областях. Следовательно, «джадидскому электорату» нужно было внушить, что заимствования выглядят скорее **возвратом** собственных достижений в прошлом, так сказать, в более развитом европейцами виде. Точно так же как когда-то европейцы «вернули» достижения греков и римлян, заимствованные и обогащенные мусульманами.<sup>137</sup>

Подсознательно этот «возврат» должен был служить преодолению конфессионального отчуждения, путем исторических и современных сравнений. Конечно, такая аргументация очень напоминает спекулятивные рассуждения по правилам четвертого источника (корня) в фикхе – *кыйас/qiyās* (суждение по аналогии).<sup>138</sup> Это, очевидно, не случайно. И если это так, то использованная аргументация только внешне не имеет религиозного толкования, но в целом вполне может интерпретироваться как

<sup>135</sup> См. Предисловие к изданию его произведения «*Тухфа-йи Та'иб*» и «*Мизан аз-заман*».

<sup>136</sup> Мнение Гаспринского несколько иное (см. упоминаемый ниже его очерк об исламской культуре).

<sup>137</sup> Одним из первых среди реформаторов Российской империи, кто поставил вопрос о фактическом «возврате» собственных достижений у Европы, был И. Гаспринский. См. его работу: *Islām madaniyeti qanday madaniyet? // Ёш куч*. 2001 (Тошкент). № 3 (С. 10-16), № 4 (С. 12-14), (повторная публикация подготовлена Б.Косимовым). Большую часть ученых Мавераннахра (ал-Фараби, Ибн Сина, Бируни и др.) он называет «тюркскими учеными», воспринимая их творчество как продукт «тюркского гения».

<sup>138</sup> Конечно, при условии учета пределов и правил *кыйаса*, которые, впрочем, тоже расширились в зависимости от личного подхода конкретному муджтахиду.

основанная на традиционных спекулятивных суждениях (естественно, в традициях рационалистов). По крайней мере, именно эти обоснования о «возврате» собственных достижений я бы выделил как **первый** (в известном смысле основной) **аргумент** для легитимации заимствований у европейцев.

Второй аргумент более очевиден. По традиции ранних джадидов, редко в какой из представленных статей призыв о заимствованиях у «неверных» обходился без использования именно религиозных аргументов с опорой на рациональные методы и источники. Чаще всего, это упомянутый *istihsān*<sup>139</sup> – юридическое предпочтение, или выбор наилучшего решения в пользу конкретной части или всей общины. Этот метод стал **вторым**, тоже часто используемым аргументом (наряду с идеей «возврата» собственных достижений), для легитимации заимствований.

Попытка джадидов возвысить роль мусульман в мировой истории не только отражает их стремление обосновать заимствования. Нельзя забывать, что джадиды тоже участвовали в поиске идей и являлись частью других процессов, происходящих в мире ислама, ищущего свое место в мировой истории и оценивающего свою роль в качестве цивилизации и культуры.

Как и все реформаторы, состояние упадка в исламских социумах джадиды воспринимали как забвение былого расцвета рационалистических и философских наук в мусульманских странах, утраты других научно-технических традиций. Такое обращение к «светлому прошлому» исламской уммы в публикациях реформаторов всех направлений часто выглядит как естественная идеализация прошлого, переходящая в ностальгию с понятными в таком случае сожалениями об утраченном. Однако, эта ностальгия нередко превращается в знакомый психологический феномен, при котором это самое «светлое прошлое» настолько абстрагируется, что превращается в картину, далекую от истинного положения дел и становится абстрактной и недостижимой парадигмой.

Другая проблема этого же плана, которую поднимали джадиды – поиск ответов на **причины разрыва в развитии** (между Западом и мусульманским Востоком). Она приводила региональных реформаторов к разным ответам. Одни из них находили крайне упрощенные и, скорее, сакральные ответы такому отставанию, как это сделал выходец их круга умеренных реформаторов ‘Ибрат. Он обвинял мусульманских ученых в неверной интерпретации хадисов Пророка об освоении знаний, ошибочно полагая, что речь идет только об освоении религиозных знаний, тогда как речь шла и о светских науках тоже.<sup>140</sup>

Постреволюционные джадиды, как это видно в некоторых статьях «*Ḥaḳīqat*», видели причину отставания от Европы не только в исключении из системы образования светских наук. Гораздо чаще они говорили об усиливающейся иррациональности мусульман, отказе от иджитхада, либо

<sup>139</sup> Правда, пока нам известны довольно упрощенные апелляции к истихсану, без обращения к его видам (скрытый, очевидный и проч.).

<sup>140</sup> См. Предисловие к упомянутому изданию его произведения.

неэффективном использовании предоставляемой гибкости рациональных основ (корней) и методов фикха и т.п.

Однако, в любом случае и в любой публикации правых джадидов, дореволюционного времени пределы критики не распространялись на «святая святых», то есть на саму религию, а только лишь на ее неверную интерпретацию и, соответственно, на сложившийся в результате этого «неправильный образ жизни» мусульман. Дело доходило до того, что в своих публикациях реформаторы признавали большинство мусульман практически заблудшими, что тоже едва ли могло стать стимулом для расширения их аудитории, особенно в среде консервативных богословов. Но даже те джади́ды, кто в той или иной степени сотрудничал с большевиками и даже стал коммунистом, в большинстве своем не были так агрессивны в отношении к религии, как того требовала «господствующая идеология».

Сила и, одновременно, слабость джадидов (или, если угодно, их историческая драма), на мой взгляд, состояла, кроме всего прочего, в следующем. Для преодоления настороженности основной части консервативных богословов и уммы к переменам, джади́ды сочли нужным обращаться к периоду расцвета исламской культуры, который исследователи назовут периодом «Классического ислама». Именно воспоминания о «светлом прошлом», по мнению джадидов, должны были подтолкнуть общину к переменам, или возрождению периода своего расцвета. Но все дело в том, что это прошлое в глазах большинства мусульман, особенно богословов-консерваторов, воспринималось и толковалось (и до сих пор воспринимается) сакрально. А наивысший расцвет ислама (как религии, политической системы и общественного устройства) консерваторы относят в большей степени к периоду Пророка. Иными словами особенность этой сакрализации консерваторов в том и состоит, что она непосредственно смыкается с теократической идеей времен «истинного халифата».<sup>141</sup> Едва ли это можно назвать приемлемым стимулом модернизации, по крайней мере, в том виде, каком это понимали джади́ды. Впрочем, сами джади́ды тоже были склонны к сакрализации, в лучшем случае, идеализации прошлого исламской культуры классического периода. Но их сакрализация (идеализация) прошлого мусульман основана в большей степени на призыве возрождения рационализма раннего ислама, тогда как их оппоненты из консервативных кругов оставались в конфессиональных оковах эсхатологических и прочих предписаний мазхабов.

Еще раз обращаем внимание на рационализм джадидов, который, как мы сказали выше, весьма схож с му‘тазилитскими методами

---

<sup>141</sup> Речь не идет об обязательном восстановлении Первого халифата мусульман, так как его «прекращение» и замена на «царства» были обоснованы хадисом со знаменитым изречением Пророка о том, что «халифат после меня будет существовать 30 лет» (= 29 солнечных лет). Впрочем, некоторые религиозно-политические группы современности подвергают сомнению достоверность этого хадиса и вновь оживляют идею о восстановлении халифата.

аргументации. На настоящем этапе исследований трудно с абсолютной уверенностью сказать, что джадиды следовали му‘тазилитским кредо сознательно (то есть в качестве преемников), особенно их рационалистическим методам. Однако настойчивые обращения к рационализму и расцвету классического периода ислама в представляемой и похожих статьях джадидов выглядят отнюдь не случайными. Это подтверждают и те редкие цитаты из трудов периода классического ислама. Хотя из осторожности напрямую авторы не могли говорить о му‘тазилитизме положительно, учитывая многовековую неприязнь к этому течению в среде местных богословов. По крайней мере, изучение этой проблемы о возможной преемственности джадидизм-му‘тазилитизм может быть перспективной. Тем более, что в некоторых работах джадидов (подобно представленной статье Захир ад-дина А‘лама «*Islām asāsīlārī*»), в глаза бросается обширная эрудиция авторов, очевидно знакомых с рядом теологических и философских работ мусульманских авторов. Кроме того, в этой же статье Захир ад-дина А‘лама основой иджтихада рассматривается только разум (*‘aql*), что тоже, может быть, связано с му‘тазилитским методом иджтихада. Напомним также интервью Сати‘-бека с открытой критикой (как у му‘тазилитов) излишнего эмфазиса на эсхатологических представлениях (*qadr, qaḍā/qazā*) местных мусульман.

Оценивая религиозный контекст идеологии (повторяем, такой разнообразной) джадидов, мы не можем не заметить, что они, в большинстве своем, выступали против абсолютизации религиозных предписаний в обыденных вопросах и даже в некоторых аспектах общественной жизни. В этом смысле примечательна сентенция во вводной статье в первом номере журнала, в которой предлагается отделить общественные проблемы от религиозных : «Религиозные обязанности (*fard/farz*) – это одно, а общество (=общественные законы) – другое».

В этом же смысле интересна критика слепого, «подражательного» следования религиозным предписаниям (*таклид/taqlīd*). И вновь мы видим обращение к прошлому как к лучшему примеру «разумного, осознанного *таклида*» в общине мусульман. Эти рассуждения (равно как и некоторые другие апелляции джадидов к «великому прошлому») в известном смысле априорны. В действительности *таклид* существовал всегда и «осознанное верование» – удел немногих. Далее, в том виде, котором джадиды предлагали пересмотреть собственно *таклид* и достижения степени «осознанной веры» – это требует значительных интеллектуальных усилий, что тоже редко становится массовым явлением. Исключение могло составлять кредо му‘тазилитов, которые в силу исторических судеб тоже не стали массовым движением, либо мазхабом в исламе, хотя, по заключениям доктора А.К. Муминова, серьезно повлияли на сложение местной ханафитской школы фикха и богословия вообще.<sup>142</sup> Однако

<sup>142</sup> Муминов А.К. Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов Центрального Мавераннахра (II-VI/VIII-XIII вв.). Автореферат дисс. ... д. исторических наук. Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2003. С. 10-12, 20-24.

постмонгольская реисламизация вновь приглушила былой рационализм, положив начало усилению мазхабных и эсхатологических парадигм, иррационализма, излишнего эмфазиса на обрядах (предписанных и т.н. «дополнительных») в среде носителей местной формы бытования ислама.

Иногда содержание статей представленного журнала не соответствует их заголовкам, либо названию разделов внутри них. Создается впечатление, что авторы используют заказанную редакцией тему, чтобы выразить и другие свои мысли, особенно свой взгляд на причины стагнации общества, путей «очищения ислама», улучшения системы образования и т.п. Хотя при этом частые отвлечения от заявленной темы выглядят искусственно.

Очень много внимания в статьях и очерках обращено на проблемы образования. Естественно, что авторы не воспринимали как старой школы (*maktab*) с мадраса, так и советских школ, основанных большевиками и поддержанных «левым» крылом джадидов. Хотя в целом, идеи и воззвания джадидов относительно реформации образования, сохранились. Эту реформацию они рассматривали как самый необходимый и первый шаг к «истинному прогрессу» (*taraqqiyāt*). Как видно из некоторых статей, иногда эту реформацию джадиды рассматривали как возрождение былого рационализма, который, на их взгляд, господствовал в системе обучения классического периода. Однако здесь, как нам кажется, имели место особый взгляд (скорее априорный) на систему образования прошлого, и, кажется, недопонимание классической системы религиозного образования. Напоминаем, что авторы представленного журнала (вслед за И. Гаспринским) утверждали, что в мадраса классического периода сочетались предметы светского и религиозного характера. Это утверждение, без специального изучения, достаточно сомнительно. Ведь такого рода версии (начиная с И. Гаспринского) основывались на успешном функционировании центральной (багдадской) и провинциальных научных центров. Однако надо иметь в виду, что туда набирались ученые буквально со всего Востока,<sup>143</sup> которые осваивали соответствующие знания преимущественно самостоятельно, либо под руководством знатока. Насколько нам известно, версия о том, что средневековые мусульманские ученые (вроде ал-Фараби, ал-Фаргани, ал-Бируни, ал-Х<sup>в</sup>аразми и др.) получили свои знания по светским наукам в системе существовавших образовательных учреждений, пока не подтверждается. Но если даже это было так, то это, во-первых, было не массовым явлением. А во-вторых, предлагаемая джадидами сама система сочетаний светских и религиозных наук не была совершенно ясно определена ни в одной публикации, не говоря о реальных учебных программах.<sup>144</sup> В-третьих, не был определен собственно круг светских наук,

---

<sup>143</sup> Например, такие утверждения мы находим в упомянутой его работе «Islām madaniyeti qanday madaniyet?»

<sup>144</sup> Правда, джадидами (например, Мунаввар-кари, Авлани и др.) были составлены множество учебников для освоения первичной грамоты, навыков чтения, по истории,

которые могли бы содействовать искомо желаемому прогрессу, как, например, в других странах. В-четвертых, джадиды не ставили вопроса о возможном противоречии и даже конфронтации религиозных взглядов и некоторых светских наук, например, той же самой географии, либо ранней истории человечества, его происхождении и т.п. Не случайно, что в первый номер журнала обращаются читатели, которых реально беспокоил вопрос – насколько вводимые светские науки противоречат установками *шари‘ата* (конечно, в понимании масс).

Интересна реакция коммунистов на «*Ҳақīqat*» и подобные религиозные журналы. Сделанные выше обзоры и наблюдения еще раз демонстрируют нам те пути становления идеологии «азиатского коммунизма», который некоторая часть публицистов воспринимала и, по сути, навязывала как «новую веру». <sup>145</sup> Как всякая «новая вера», она заключала в себе те же законы становления любой другой секты (а затем и религии) и строилась на отчуждении от другой/старой конфессии, место которой она стремилась занять, не забывая, при этом, о критике этой самой «старой религии». Позже критика перерастет в открытую агрессию большевиков по отношению к любой традиционной религии, идеологии вообще и даже к образу жизни. Это особенно заметно в публикациях коммунистических идеологов внутри структуры самой партии большевиков, в которой идеи журналов типа «*Ҳақīqat*», естественно, воспринимались крайне негативно, в виде довольно резких выпадов, переходящих в открытую агрессию. <sup>146</sup>

Не меньшее рвение в критике религии со временем проявили и вчерашние джадиды левого крыла. Их «смена веры» иногда получала одобрительные оценки некоторых лидеров большевиков. Наиболее символична была оценка большевизации идеологии Ф. Ходжаева, которую изрек знаменитый большевик В. Куйбышев, с одобрением характеризовавший лидера младобухацев как «внешне усвоившего **коммунистическую веру**» (подчеркнуто нами – Б.Б.). <sup>147</sup>

Как показывают публикуемые здесь статьи, «правые» джадиды не вписывались в ту «генеральную линию партии», исходящую из неприятия религии, навязанной Ленином. Эта линия, которая в Средней/Центральной Азии стала воплощаться с того момента (примерно после 1924 г.), когда

---

арифметике, географии и т.п. Тем не менее, это были книги и учебники, преимущественно гуманитарного направления и рассчитанные на начальное и общее образование.

<sup>145</sup> Это особенно ярко видно в книжках сотрудников Отдела пропаганды Узбекстанского отделения ВКП большевиков: *Adhamov/Adigamov A. Dīn ham Shūrālar hukūmatī* (Религия и Советская власть). Tāshkent, 1929; *Ābidif Kh. Dīn ham khātīn-qizlar āzādīghī* (Религия и свобода женщин). Tāshkent-Samarqand: Ūznashr, 1929 (обе книги в арабском шрифте и рассчитаны на агитаторов).

<sup>146</sup> Я собираюсь рассмотреть атеистическую литературу раннего советского времени в упомянутой своей монографии.

<sup>147</sup> Цитируется по: *Эргашев Б.Х.* К вопросу о младобухарцах. С. 66.

окончательно было подавлены основные очаги сопротивления большевизации региона (т.н. «басмачество»).

В этом же отношении интересно редакторское толкование перевода статьи Н.Остроумова (в № 2). Отрицательная реакция джадидов на позицию Н. Остроумова совершенно ожидаема. Тем не менее, большевики, сознательно или несознательно, подхватили именно идею Остроумова о бесперспективности местных традиций образования, как смешанных (джадидских), так и традиционных их видов (мактабы, мадраса). Правда, исходили они при этом из своей атеистической идеологии, имеющей, как замечено, вид «новой веры». Хотя ко времени издания журнала «Нақіқат» местные большевики были еще относительно терпимы к доминирующей религиозной идеологии масс и не акцентировали внимания на преимуществе своей позиции, по крайней мере, в таком агрессивном и наступательном характере, как это было в конце 20-х гг. прошлого века и позже, в периоды «чисток» и гонений на религию.

Кумир постреволюционных джадидов Мунаввар-кари фактически напрямую сотрудничал с ранними большевиками,<sup>148</sup> надеясь воплотить свою давнюю мечту по реформации образования в джадидском стиле, то есть, сочетая религиозные и светские науки, но сохраняя собственную религиозную историко-культурную идентификацию (см. выше, в статье «*Biz va ma'arif*»). Однако, как известно, ему эти идеи воплотить удалось лишь на время, так как новые власти предполагали совершенно исключить религию из жизни местных народов, тем более из системы образования.

Таким образом, журнал «Нақіқат» собрал вокруг себя авторов, условно говоря, «правого крыла» джадидов, кто еще оставался верен старым идеям об особой роли ислама не только в истории мусульманских обществ, но и всего мира, боролся за его «очищение», за возврат к истинному (вариант – чистому) исламу, в их понимании, выступал за сохранение исламской идентификации, ратовал за всеобщее образование и развитие светских наук, как гарантии расцвета общества, и т.п.

Несмотря на то, что публикации «хакикатистов» были преемственны кругу идей дореволюционного времени, в их статьях почти нет прямых апелляций к официальным властям (большевикам). Их попытки адаптации под новые реалии весьма условны.<sup>149</sup> Очевидно, они хорошо понимали, что религию и исламскую идентификацию власти воспринимали, по меньшей мере, как нежелательную. Более того, в некоторых из представленных

<sup>148</sup> О его контактах с подпольными оппозиционерами см. упомянутую статью П. Сартори (там же библиография).

<sup>149</sup> К адаптации большую готовность выражали консерваторы, охотно сотрудничая с официальными властями, пользуясь традиционно высокопарной риторикой в отношении к официальным лицам. Это заметно в упомянутых выше и других публикациях консерваторов. В тоне их заявлений звучат открытые выражения готовности сотрудничать с государством, поиск и ожидание от них помощи и т.п. При этом в глаза бросается ощущение собственного статуса как части государственных органов. Этот «странный альянс» определил специфику и статус тех улемов, кто продолжал свою деятельность легитимно (с легкой руки А. Беннигсена такой «ислам» получил не вполне корректное название «официальный ислам»).

публикаций встречается как скрытая, так и открытая критика такой позиции власти и даже заметно восприятие политики большевиков как продолжение былой колониальной системы контроля.

Здесь, на наш взгляд, следовало бы внести ясность. Как сказано, до революций 1917 г. нелюбовь джадидов к имперским колониальным властям исходила из отношения колониальной администрации к предлагаемым реформаторами переменам в системе образования, представительству мусульман в высших властных структурах Губернаторства и т.п. Реформаторы (особенно джадиды) активно поддерживали идею об «очищении ислама» (как первый шаг к **общемусульманской интеграции**), что воспринималось колониальными властями в Туркестане достаточно настороженно (как объединение мусульман против «неверных») и не могло прибавить взаимной симпатии.

С другой стороны, нельзя не признать, что имевшее место сразу после колонизации столкновение двух миров, религий и культур, фактически способствовало тому, что местные интеллектуалы стали более серьезно задумываться о причинах своей отсталости и обширной стагнации. Именно тогда были поставлены вопросы о прогрессе (*taraqqiyāt*) и развитии культуры (*madanī rivāj*), которые, по справедливому замечанию Адеба Халида, были ключевыми в идеологии джадидов.<sup>150</sup> Однако для прогресса требовались перемены, которые, так или иначе, обрели бы религиозный и затем социальный и политический контексты. Последнее обстоятельство не могло не настораживать имперские власти. Тем не менее, перемены как внутри самой Российской империи, так и в ее мусульманских провинциях стали реальностью.

Путь этих перемен в императорской России (как бы к этому джадиды отрицательно не относились) предполагал постепенные, привычные и патриархальные методы. Большевицкая же Россия допускала только временные (начальные) компромиссы и затем насильственную ломку привычных устоев. И, естественно, о реформации религии, тем более, о ее месте в обществе в качестве духовной альтернативы, не могло быть и речи. Тем не менее, надо отдать должное большевикам как мастерам временных альянсов и компромиссов. В частности, потому, что благородный джадидский порыв к переменам, был ими удачно использован в борьбе с религией вообще, и особенно с ее наиболее консервативной составляющей – конфессиональным исламом.

Хотя в дальнейшем, когда во время Второй мировой войны встал вопрос о частичном «дозволении» религии (то есть открытии Духовного управления в 1943 г.), большевики сделали ставку именно на консервативный (конфессиональный) ислам, поскольку тот всегда проявлял конформизм, независимо от формы официальной власти. И, видимо, по этой же причине, постсоветская реисламизация в странах Центральной/Средней Азии состоялась (и продолжается) в довольно консервативных формах, вновь возрождая заглушенные более чем на

---

<sup>150</sup> См. Ezo: The Politics of Muslim Cultural Reform - Jadidism in Central Asia. pp. 6-12 и далее.

полвека проблемы. Появятся ли на сцене такие же либеральные реформаторы, вроде джадидов – покажет время.<sup>151</sup>

Б.М. БАБАДЖАНОВ  
(Институт востоковедения АН  
РУз, отдел Исламоведения)

---

<sup>151</sup> Президент Узбекистана И.А. Каримов выдвинул идею о «Просвещенном исламе», которая, как предполагается, должна стать своеобразным и «осовремененным» джадидизмом. Однако, реально эта идея пока не наполнена смысловым и концептуальным содержанием.

