

## РЕЛИГИЯ И ДУХОВНОСТЬ

## МУХАММАДЖАН ХИНДУСТАНИ (1892–1989) И РЕЛИГИОЗНАЯ СРЕДА ЕГО ЭПОХИ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФОРМИРОВАНИИ “СОВЕТСКОГО ИСЛАМА” В СРЕДНЕЙ АЗИИ)\*

© 2004

Б. М. БАБАДЖАНОВ, А. К. МУМИНОВ, М. Б. ОЛКОТТ

*Фигура Мухаммаджана Хиндустани-Рустамова (Маулави, Хаджжи Хиндустани) – видного богослова советского периода – стала в известном смысле символической. Он прежде всего известен как учитель некоторых современных улемов (богословов, ‘улама’) региона (в основном Узбекистана и Таджикистана). По традиции в глазах учеников, почитателей и просто знавших его столь авторитетный религиозный лидер должен был обладать особой харизмой, которую, с некоторыми оговорками, можно назвать карама/карамат/каромат (“чудотворство”) [см.: Gardet, 1978, p. 615–616, Кныш, 1991, с. 131–132].*

Теперь, после смерти М. Хиндустани, многие его ученики и почитатели в немалой степени способствовали и способствуют явной фабрикация *карамата* своего учителя и кумира, приписывая ему деяния, которые он не совершал, вкладывая в его уста мнения и слова, которые он не произносил<sup>1</sup>. За этим заметно явное желание некоторых современных богословов региона использовать авторитет М. Хиндустани для обоснования и даже “освящения” собственных идей, вопреки духу призывов и деятельности их Учителя. Пожалуй, наиболее ярким примером такой неправомерной “эксплуатации” и, более того, искажения позиции покойного религиозного авторитета может служить ремарка таджикского богослова Мулло Файз-Мухаммада о том, что якобы М. Хиндустани “положительно относился к исламским политическим партиям и считал, что их деятельность следует поддерживать” [Олимов, Шохуморов, 2003, с. 46]. Очевидная фабрикация подобных “ссылок на авторитеты”, скорее, отражает современную религиозно-политическую ситуацию в Таджикистане, где Партия исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ), на фоне упадка своего рейтинга, находится в поиске своих “исторических корней”, недавно отметив, например, 30-летний (!) юбилей со дня основания партии.

\* В статье использованы материалы, собранные авторами в ходе работы над проектами: “Zettspiegel” (<http://zettspiegel.orientphil.uni-halle.de>), проектом “Политический ислам в странах СНГ (Содружество Независимых Государств)”, финансируемым фондом Карнеги (США), и проектом “Исламское образование в Советском Союзе и странах СНГ”, поддержанным фондом “Volkswagen”.

<sup>1</sup> По сути дела, в традиционных исламских обществах фабрикация *карамата*, особенно авторитетного религиозного лидера – обычное явление. Не будет ошибкой сказать, что здесь ощущается влияние суфизма. Именно суфийская агнографическая литература (или извлечения из нее), излагающая тысячи примеров “чудотворств” сподвижников Пророка, именитых суфийских шейхов стала едва ли не самым популярным видом литературы, в том числе “лубочной”. Переписываемая буквально тысячами экземпляров и пересказываемая на различных собраниях, эта литература серьезно повлияла на сложение традиционного менталитета [Whitlock M., 2002].

Однако, к счастью, письменное аудио- и видео наследие М. Хиндустани еще сохранилось, и его контекст свидетельствует о том, что богослов был категорически против политизации ислама, не говоря уж о политических партиях<sup>2</sup>. Небольшая оговорка мы далеки от мысли, чтобы уличить кого-то в нечистоплотности или подвергнуть сомнению легитимный статус ПИВТ. Эта партия для легитимации собственного статуса, на наш взгляд, не нуждается в “обосновании” (тем более в таком сомнительном) со ссылкой на авторитет известного богослова<sup>3</sup>.

Вернемся, однако, к оценке М. Хиндустани, осмыслению его роли, статуса и наследия в средне- (центрально-) азиатских странах бывшего СССР. Впервые на его деятельность обратили внимание широкой общественности его почитатели и ученики, опубликовавшие полную автобиографию богослова, записанную на аудиокассете, и некоторые его произведения<sup>4</sup>. Научную биографию с предварительным анализом роли М. Хиндустани и с комментированным переводом одного из самых интересных его произведений, на английском и русском языках, опубликовали Б. Бабаджанов и М. Камиллов<sup>5</sup>. Позже вышла популярная работа британской журналистки Моники Уитлок [Whitlock, 2002, p. 33–35]. В книге есть интересные наблюдения, однако информация с историческими реминисценциями имеет вторичный и не всегда добротный осмысленный характер. Как это часто случается у западных журналистов, в буквальном и переносном смысле далеких от самого явления, региона “действий” и действующих лиц, в книге М. Уитлок фигура М. Хиндустани (информация о нем почти полностью заимствована из названной статьи Б. Бабаджанова и М. Камиллова) обрела значительно большие масштабы, чем это было в действительности.

Последняя по времени статья о М. Хиндустани написана М. Олимовым и С. Шохуморовым. Положительная сторона этой статьи – публикация некоторых неизвестных страниц биографии богослова, например, о его работе в Институте востоковедения в Душанбе, дополнения о его семейном положении, о времени пребывания в Афганистане. Однако в целом работа отличается очевидным непрофессионализмом и откровенными заимствованиями идей (чаще неуместно и с искажениями!), а нередко и целых абзацев из работ других авторов (например, из опубликованных работ авторов настоящих строк) без ссылок. В целом с сожалением приходится отмечать, что статья М. Олимова и С. Шохуморова вносит серьезную путаницу в понимание статуса религиозных лидеров советского периода. Поэтому задача, которую они поставили перед собой (в рамках названного ими проекта), по сути, не выполнена и не только в

<sup>2</sup> Некоторые из этих документов (например, автограф сочинения М. Хиндустани), опровергающие заявление Мулло Файз-Мухаммада, уже опубликованы [Babadjanov, Kamilov, 2001, p. 210–219]

<sup>3</sup> В конце концов, ПИВТ научилась сама вполне критично смотреть на свои действия в прошлом и настоящим (во многом это заслуга одного из авторитетных членов руководства партии – М. Кабири). А это обстоятельство – гарантия того, что партия в состоянии вернуть себе былой высокий авторитет и продолжить деятельность на благо Таджикистана

<sup>4</sup> См., например [Ghafur, 1993]. Между прочим, этот текст, записанный автором публикации с аудиокассеты, был отпечатан на пишущей машинке, и один из экземпляров был передан сыну М. Хиндустани господину ‘Убайдулле Мухаммаджанову. Он, в свою очередь, передал копию текста М. Олимову и С. Шохуморову, которые, к сожалению, в своей статье, опубликованной в журнале “Восток (Orient)” [Олимов, Шохуморов, 2003] использовали текст без ссылок на первых публикаторов. В нашем архиве имеются также брошюры произведений М. Хиндустани (в виде “самиздата”) на узбекском языке, составленные некоторыми его учениками (например, ‘Абд ал-Латифом кари)

<sup>5</sup> Кроме работы, упомянутой в примеч. 2, см. их статьи “Хиндустани” и “Муджаддидия” в энциклопедическом словаре “Ислам на территории бывшей Российской империи” (с. 68–69, 116–117) и другие работы этих авторов. Размышления о статусе М. Хиндустани и о возрождении ислама в Центральной Азии предполагает опубликовать в ближайшее время американский исследователь Адиб Халид (источник письмо Б. Бабаджанову)

силу того, что в их статье имеются серьезные неточности<sup>6</sup>, но и потому, что у названных авторов обнаруживается поверхностный и непрофессиональный подход к обозначенной проблеме.

Именно данное обстоятельство побудило предложить в настоящей статье наше видение места М. Хиндустани в плеяде региональных богословов советского периода, его роли в формировании так называемого “советского ислама”. Для этого нам необходимо обратиться к тем обстоятельствам и историческим условиям, в которых М. Хиндустани получал религиозное образование и в которых, уже в советское время, он завоевал признание в качестве авторитетного богослова региона.

#### МУСУЛЬМАНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РЕГИОНЕ

Здесь следует выделить следующие положения. Прежде всего надо иметь в виду повсеместную традиционализацию (в пределах ханафитских положений) системы религиозного образования в Средней (Центральной) Азии и ее замкнутый характер. В том виде, в каком она сохранилась к моменту русской колонизации, она сложилась уже в эпоху Тимуридов (1370–1506) [Subtelny, Khalidov, 1995, p. 211–236] и с тех пор не претерпела существенных изменений<sup>7</sup>. Учебные заведения (*мактаб*, *мадраса*) об-

<sup>6</sup> В статье М. Олимова и С. Шохуморова имеются нелепые утверждения, например, о том, что М. Хиндустани был в числе тех богословов, кто заложил основу “для исламского политического движения в Центральной Азии” (с. 46). Как раз наоборот, именно Хиндустани был среди тех, кто всеми силами старался удержать своих бывших учеников от политических притязаний. Неточны и, в лучшем случае, спорны множество других утверждений авторов. Например, уместно ли говорить о том, что в 1943 г. Советская власть была вынуждена дать “послабления исламу” только из опасения, что “ее власти в регионе придет конец”? (с. 38). Еще более нелепым выглядит замечание, что якобы “в Средней Азии” перед захватом ее Российской империей “начался процесс реформ” (с. 37). Такое утверждение исходит из незнания реального положения дел и истории того периода по письменным источникам. Между тем именно отсутствие реформ на фоне полной духовной, экономической и политической стагнации – вот что стало одной из основных причин поражения местных ханств перед царскими войсками. И еще: “*Адалат*” никогда так и не стала “религиозной организацией”, как утверждают авторы (с. 35), а ее лидер ‘Абд ал-Хаким Саттимов не только не имел хотя бы начального религиозного образования, но даже не умел правильно исполнять предписанные молитвы (*салат/намаз*). Религиозной организацией стала выделившаяся из “*Адалат*” партия “*Ислам ‘адалати*” (Исламская справедливость) во главе с печально известным Тахир Йулдашем. Кроме того, статья изобилует, мягко говоря, нелепыми оборотами и словосочетаниями: “недостаток эмпирических данных об исламе”, “догматический ислам” (с. 34, 46); “особенности ханафии (!) в Мавераннахре” (с. 37), халиф ‘Али назван “четвертым праведным халифатом” (с. 39), название книги “*Исагуджи*” становится именем автора “*Исохуджи*” (с. 44) и многое другое. Не понятно, на чем основано утверждение: “матуридитская школа, признающая прежде всего отделение религии от государства” (с. 46). Имеется много других недопустимых погрешностей и ошибок: подавляющее большинство терминов, имен знаменитых богословов средневековья и названий их произведений написаны с недопустимыми искажениями и ошибками (“ал-Халан ибн Узганди” вместо “ал-Хасан ал-Узганди”, “кори ал-муаскор” вместо “кади ал-му’аскар”, “Абу-л-Муни ан-Насафи” вместо “Абу-л-Му’ин ан-Насафи”, “ал-матуридин” вместо “ал-Матуридийа”) и т.п.); нигде нет ссылок, откуда взяты данные об этих личностях и богословских школах, хотя нам, например, точно известен источник заимствования. Именно неудачный и неумелый компилят (незаметно переходящий в плагиат) оставляет самое неприятное впечатление и вынуждает сомневаться в добросовестности авторов.

<sup>7</sup> Недостаток материала не позволяет говорить о методах преподавания, так сказать, светских наук (например, в бухарском и самаркандском *мадраса* Улугбека). Некоторый материал здесь дают нам вакфные документы. В качестве самого показательного примера назовем вакфные документы (ЦГА РУз, ф. И-323, док. № 114, 1194/3, 1195/3; составлены в 1201/1786-1787 гг.), в которых жертвователи передают денежные средства на реставрацию (*марамат*) книг *мадраса* Улугбека в Бухаре (построена в 1437 г.). Жертвователи ставят условием, чтобы средства расходовали на реставрацию “только полезных книг”, не включая в их число “бесполезные книги”, вроде тех, которые посвящены философии (*фалсафа*), астрономии (“*илм ан-нуджум*”), *каламу* и т.п.

рели конфессиональный характер в строго традиционалистском духе. За долгий период в эту систему вносились незначительные изменения, которые состояли, например, из редких супракомментариев и толкований известных классических текстов, из адаптированных изложений прежних текстов на персидском и, реже, на тюркском языках и т.п. На территории Бухарского и Хивинского ханств такая система образования почти без изменений сохранилась вплоть до начала 1920-х годов.

В целом “схоластическое замыкание” в системе средневекового образования можно рассматривать как один из показателей закрепления традиционализации и богословия, и общества. Но даже имеющийся набор теологических наук во многих *мадраса* (особенно в небольших) постепенно начал сводиться больше к прикладным предметам, знания которых могли быть востребованы в мечетях, в судебно-законодательной сфере, например в качестве местного *кади* (это, скажем, требования к местному *кади* знать правила чтения Корана, начальные сведения о *хадисах*, основы *фикха* и т.п.). Иначе говоря, сложившаяся система предполагала освоение нескольких уровней знания, пригодных в большинстве случаев для практического применения на поприще имама мечети, более высокий уровень – в чине *а'лама*, *шайх ал-ислама*, *кади*, либо учителя в *мадраса* (*мударрис*) и т.п. Желающие поднять уровень своих знаний на еще более высокий уровень (а таких было не так много) делали это преимущественно самостоятельно, в крайнем случае под руководством какого-нибудь знатока. Однако этот процесс занимал многие годы (например, у Садриддина Айни, по свидетельству современников, – до 20 лет) и, по сути, не был востребован ни обществом, ни государством. Такая система породила узкоориентированный стимул большинства желающих получить традиционное мусульманское образование: освоить необходимый минимум теологических знаний с тем, чтобы затем капитализировать его на той или иной должности (как сказано – *имам*, *кади*, частный преподаватель и пр.). Система обучения в *мадраса* почти не изменилась даже после колонизации, о чем позже писали реформаторы (так называемые *джадидисты*), резко критиковавшие эту систему [Айни, 1956, с. 5–32].

Следует обратить внимание на еще один аспект образовательной системы доколониального периода в регионе. На территориях Бухарского и Хивинского ханств существовало огромное число *мадраса*, однако большинство из них были небольшими, включавшими от двух до шести *худжр* (комнат); крупных *мадраса* было немного, и только в 22 из них проводились занятия, круг предметов которых сводился к устоявшемуся набору предметов конфессионального образования<sup>8</sup>. На такое положение в системе образования, как на одну из причин экономической и отчасти духовной стагнации *уммы*, обращали внимание местные интеллектуалы, причем не только из круга *джадидистов*, но и местные традиционалисты (условно – консерваторы). Последние в качестве выхода из подобного положения предлагали считаться с обстоятельствами времени, возродить “настоящий ислам”, попробовать понять причины собственной отсталости от западных стран. *Джадидисты* предлагали, например, толковать *хадисы* с предписанием об обязанности всех мусульман осваивать знания более широко, т.е. отказаться от устоявшейся мысли, что речь в таких *хадисах* идет только о теологических знаниях, и согласиться с тем, что в них подразумеваются знания светские, в самом широком смысле этого определения, и чаще всего не входящие в систему образования *мадраса* [см.: Исхак-хан, 2001, с. 1–15].

Во всех ханствах доколониального периода существовал традиционный государственный контроль над функционирующими *мадраса* в системе конфессионального образования (через институт *садров*, *шайх ал-исламов* и др.) по следующим аспектам:

<sup>8</sup> Кроме сотен вакфных документов, здесь мы сошлемся на этнографические исследования и на воспоминания местных жителей, учившихся или обучавших в *мадраса* Бухары [см., например: Сухарева, 1966, с. 74].

за финансовой деятельностью (принятые формы отчетов *мутаваллиев*, т.е. попечителей, за расходами, оплата труда *мударрисов*, стипендии студентам, благотворительные обеды и пр.); за методикой и, отчасти, за самим процессом преподавания; за экзаменами; за назначением *мударрисов* и т.п. После ликвидации Кокандского ханства (1876) эта система контроля была ликвидирована вместе с другими структурами государства, и колониальная администрация интересовалась только *вакфным* имуществом учебных и других религиозных заведений, исходя из интересов контроля за налогообложением и использованием вакфных доходов, иногда вскрывая некоторые злоупотребления. В целом в Кокандском ханстве содержание местных учебных заведений (в виде тех же добровольных пожертвований-*вакфов*) переходит к частным лицам. Несмотря на то, что колониальная администрация строго следила за назначением *мударрисов*, проверяя их благонадежность [ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 22, д. 115], учебный процесс в системе конфессионального образования уже не контролировался. Ранее эту функцию выполнял назначаемый государством *шайх ал-ислам*, и отчасти *а'лам/аглам*. *Мадраса* не закрывались в грубой форме, однако появление системы “новометодного” образования (*усул-и саутийя*, *джадидийя*), инициированное джадидистами, и организация колониальной администрацией параллельной (альтернативной) и хорошо финансируемой сети “туземных школ” на территории Туркестанского генерал-губернаторства (Сырдарьинская, Ташкентская, Самаркандская, Ферганская области и юго-восток Сурхандарьинской области) тоже способствовали подрыву системы конфессионального образования как бы изнутри, что сразу же отразилось на качестве и количестве преподаваемых предметов. На территории губернаторства потребность в высокообразованных богословах все более ограничивалась в связи с лишением их государственного статуса. Таким образом, *мадраса* на названных территориях регламентировали круг учебных предметов. В итоге методика конфессионального образования в *мадраса* на аннексированных территориях пришла в упадок, к старым проблемам прибавились новые, потребность в хороших преподавателях упала. Не случайно поэтому молодой М. Рустамов, решивший углубить свои богословские знания, предпочел продолжить учебу в Бухаре, а затем, с началом большевизации, в Индии.

Движение за обновление метода учебного процесса возникло в конце XIX – начале XX в. Оно основывалось на новом для местной традиции методе освоения материала и, особенно, языковой подготовки. Этот метод, как писали современники, был встречен с недоверием, как традиционалистами [Исхак-хан, 2001, с. 1–2, 17–18], так и колониальными властями. Последние опасались ярко выраженной политической позиции, нередко проявлявшейся в панисламистских и пантюкистских настроениях сторонников нового метода обучения<sup>9</sup>.

Между тем позже большевики решили использовать джадидистов для реформирования образования. Было основано Главное вакфное управление (ГВУ) при Народном комиссариате просвещения Туркестанской АССР, продолжившее деятельность при Комиссариате просвещения Узбекской ССР (1923–1926). Параллельно на-

<sup>9</sup> См., например, письмо (начало 1892 г.) инициатора этого метода обучения в мусульманских учебных заведениях Российской империи И. Гаспринского, адресованное туркестанской администрации с предложением содействовать ускорению введения нового метода в местную традиционную систему образования [ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 11, док. № 80]. Комментарий туркестанского инспектора народного образования был весьма примечателен: в нем говорилось о специфике местного образования и ислама, как сохраняющих конформизм по отношению к властям, а инициаторы нового метода (в том числе и И. Гаспринский) обвинялись в возбуждении антирусских (панисламистских и пантюкистских) настроений (там же). Такое же подозрительное отношение местная администрация сохраняла и по отношению к сторонникам новометодного образования в Бухаре (так называемым младобухарцам), которых тоже считали пантюкистами и панисламистами [ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 31, док. № 726/19].

чалось реформирование религиозного образования, которое полностью контролировал умеренный джадидист Мунаввар-кари Абдурашидханов (казнен в 1931 г.). Он ввел принудительное реформирование местной системы конфессионального образования. Все учебные заведения, которые пытались сопротивляться реформам, лишались вакфных имуществ, либо закрывались.

Последствия реформ не замедлили сказаться на традиционной системе образования. Прежде всего обучение религиозным наукам стало проводиться на национальных языках (узбекский и таджикский) с использованием новой системы арабографического письма (*усул-и джадид*) вместо традиционной персидской или чагатайской системы письменности. Богословы нового поколения и их сторонники все больше стали пользоваться этим письмом. Забегая немного вперед, скажем, что М. Хиндустани, после окончательного восстановления на должности имама (в 1956 г.), принял этот вид письма только в официальной переписке. В обучении же своих последователей, или, скажем, при написании “Тафсира” он не пользовался “новым письмом”, что в известной мере свидетельствует о его верности былым традициям конфессионального образования. При введении новой системы обучения старая система, построенная на заучивании религиозных текстов, стала распадаться, фактически разрушая традицию конфессионального образования изнутри.

Ощутимым ударом по старому образованию стали и все возрастающие репрессии богословов, особенно наиболее подготовленных представителей мусульманской учености. Наиболее сильно пострадал город Бухара<sup>10</sup>. Большинство бухарских ‘улама’ к моменту реформ состояла из приезжих, которые жили несколько обособленно от горожан. Среди них выделялись группы *тумани* (“областные”) и *кухистани* (“горские”) [Семенов, 1954, с. 67]. К тому же у бухарских и хивинских богословов не было опыта взаимоотношений с колониальными русскими властями, и поэтому они не смогли адаптироваться к новым условиям власти большевиков, пребывая с ними в состоянии резкой конфронтации; это стало причиной их массовой эмиграции, репрессий или физического уничтожения<sup>11</sup>.

Что касается территорий с прямым правлением колониальной администрации (в том числе и в Ферганской долине), то здесь богословы постепенно обретали опыт прямого контакта с представителями иной веры, приучаясь к компромиссам. Может быть, поэтому большевики предпочитали утверждать на религиозные должности (*кадиев*, затем *муфтиев*, *имамов*, *мударрисов*) на территориях бывших Бухарского и Хивинского ханств богословов Ташкента или Ферганы, которые, используя прежний опыт компромиссов, быстро приспособились к новому положению.

Именно в таких условиях еще в колониальный период в Ферганской долине и Ташкенте появляется альтернативное и неофициальное обучение (естественно, в конфессиональном духе) в виде частных уроков. В дальнейшем такое обучение получит название *худжра*. Позже оно смогло приспособиться к условиям времени уже в советскую эпоху. По этим же причинам *худжра* как система неофициального обучения в советское время более всего была распространена в Ферганской долине, а затем эта традиция переместилась в соседний Таджикистан (очевидно, не последнюю роль в этом сыграл пример М. Хиндустани). В то же время в советский период *худжра* стала редчайшим явлением в пределах бывших Хивинского и Бухарского ханств (в том числе и в Восточной Бухаре).

<sup>10</sup> По собранной нами устной информации, только в ходе беспорядков 1922–1924 гг. в Бухаре было расстреляно около 300 студентов и преподавателей.

<sup>11</sup> Эти события описаны в воспоминаниях последнего бухарского эмира Саййид ‘Алимхана (1910–1920), изданных в Европе после Второй мировой войны. Из-за недоступности этого источника мы пользовались его переводом, выполненным покойным проф. А. Ирисовым [Амир Саййид Алимхан, 1991].

Однако нелегальные условия существования *худжра* в советское время помешали достичь доколониального уровня обучения. В *худжра* обучение ограничивалось заучиванием наизусть текста Корана, азами других религиозных наук. Ученики, в лучшем случае, могли только понимать тексты арабской грамматики, филологии и, соответственно, богословских сочинений. Видимо, поэтому для учеников *худжра* доколониальный уровень знаний становился идеальным. А те немногие учащиеся *худжра* в советское время, кто сумел (преимущественно самостоятельно) подняться до более высокого уровня, считались высокообразованными богословами (*'улама'*). В такой ситуации М. Хиндустани, чудом уцелевший носитель конфессиональной учености доколониального периода, воспринимался в кругу недоучившихся богословов как образец учености и затем стал возвеличиваться, а его уровень воспринимался как наивысший. Вместе с тем, как мы покажем ниже, говорить о систематичности его образования, увы, не приходится.

Восстановленное в советское время в крайне ограниченном масштабе конфессиональное образование (*мадраса* Мир-и 'Араб в Бухаре, с 1946 г.) не смогло достичь былого, относительно высокого, уровня. К этому привели отказ от старой системы письменности и введение новой, которая не отвечала принципу освоения традиционных теологических наук; низкий уровень преподавательского состава; псевдопатриотический принцип “верности социалистическим идеалам”, причудливо внедренный в систему теологических дисциплин в виде чуждых этому типу образования предметов с ненавязчивой риторикой; введение неприемлемого для системы конфессионального образования метода джадидистов, считающих обязательным сочетание светских и религиозных наук (с преимущественным положением светских) и т.д. Может быть, поэтому уровень религиозного образования в Мир-и 'Араб оказался ниже, чем в *худжра*<sup>12</sup>. Эта *мадраса* фактически превратилась в организацию по легализации статуса священнослужителя и религиозного образования, чаще всего полученного ранее в *худжра*, соответствующим дипломом. В итоге среди местных богословов (в том числе и среди преподавателей Мир-и 'Араб) уровень образовательной системы Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, 1943–1992) официально был признан ниже, чем полученный в *худжра*. Поэтому авторитет тех, кто прошел это нелегальное образование, возвысился. Правда, уровень образования и набор предметов в разных *худжра* были неодинаковы и, естественно, зависели от профессионализма преподавателя. Со временем образовались разноуровневые *худжра*, получившие своеобразные эпонимы по имени учителя (*худжра* Маулави Хиндустани, 'Абдулла-джан-махсума, 'Абд ал-Хаким-кари и др).

Кроме того, закрытые границы лишали местных мусульман контакта с остальным исламским миром, что превратило *худжра* в замкнутую и внешне самодостаточную систему. За годы функционирования эта система фактически создала особую среду богословов, ставших носителями местного, “советского” ислама. Многолетняя замкнутость привела также к тому, что систему *худжра* стали воспринимать как прямую и единственную преемницу старого конфессионального образования (хотя, как сказано, о восстановлении уровня прежних *мадраса* не могло быть и речи). Постепенно в представлении большинства богословов, как носителей местных традиций, сформировалось особое отношение (по словам Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуфа, граничащее с фанатизмом) к “своим *'улама'*”, большая часть которых имела собственные *худжра* [Shaykh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf, 2003, с. 14].

<sup>12</sup> Один из религиозных авторитетов Намангана 'Умар-хан-дамулла сообщил нам, что он после окончания курса *худжра*, в начале 1970-х годов, примерно год работал разнорабочим в *мадраса* Мир-и 'Араб с намерением поступить туда. Спустя пару месяцев, пообщавшись со студентами, прослушав несколько уроков на старших курсах, он обнаружил, что “знает больше, чем даже выпускник”. Такую же информацию мы получили от других выпускников этого медресе, учившихся ранее в *худжра*

Тем не менее попытки поднять уровень образования в системе САДУМ предпринимались. Кроме изучения Корана и его толкований (*тафсиры*), были введены курсы по известным сборникам хадисов Имама ал-Бухари (ум. в 870 г.) и Имама Муслима (ум. в 875 г.). Однако при составлении программ по теологии, арабской филологии и другим наукам возникли проблемы, так как соответствующие традиционные курсы, естественно, имеют отпечаток конфессиональности, которую муфтий Зиауддин Бабаханов (1957–1982) допустить не хотел по причинам, которые мы изложим ниже. Как выход, была предпринята попытка скопировать курсы ал-Азхара или других мусульманских университетов. Для этой цели было даже открыто высшее *мадраса* “нового типа” (в здании старого *мадраса* Барак-хана: функционировало в 1956–1961 гг.). Но эти усилия не были доведены до конца, прежде всего из-за сопротивления властей. К тому же не было соответствующего преподавательского контингента, отсутствовали опыт и методика преподавания. Одним словом, даже такая относительно ограниченная реформа не могла быть завершена в силу названных причин. Позже, при создании похожего учреждения при САДУМ для получения высшего религиозного образования (*‘Алий ма’хад* – Высший исламский институт им. ал-Бухари), требование властей ввести “комплексное” обучение было учтено как во внешней атрибутике (название – “Институт”, наименование должностей и пр.), так и в наборе предметов, включавших множество светских предметов, преподаваемых в духе времени.

Вернемся к М. Хиндустани – одному из самых деятельных и знаменитых основателей *уджра* советского времени. Его образование основано на цикле предметов, характерных для конфессионального образования Центральной Азии. Правда, он успел проучиться почти 8 лет в Индии (отсюда его вторая *нисба* Хиндустани), точнее в нынешнем Пакистане (город Аджмир, *мадраса* ‘Усманийя). Однако, судя по его воспоминаниям, и в этих учебных заведениях образование сводилось в основном к тому же кругу теологически дисциплин, но было более углубленным, в основном в области практических вопросов ханафитского мазхаба (*фуру’*), *хадисам* и толкованиям Корана (*тафсир*), логике (*мантик*), комментариям суфийской поэзии (Са’ди, Бедил) и др. К тому же преподавание велось в основном на урду, что тоже не способствовало полноценному освоению дисциплин, по крайней мере в первые год–полтора, пока М. Хиндустани не овладел новым для него языком [Ghafur, 1993]. Во всяком случае, по мнению некоторых современных богословов (например, ‘Абд ал-‘Азиза Мансура, Ташкент), во время поездок за рубеж М. Хиндустани пополнил свои знания главным образом в области классической арабской литературы религиозно-эпического жанра, вроде *Китаб ас-сира* Ибн Исхака/Ибн Хишама (биография Пророка, составленная в VIII–IX вв.), *му’аллакат* (стихи) доисламских арабских поэтов, мистической поэзии и т.п. Эти предметы тоже входили в круг изучаемых дисциплин в его *худжра* и служили для углубления знаний в арабском и персидском языках.

О строгой системе и последовательности знаний М. Хиндустани говорить трудно, так как он учился в различных учебных заведениях, в разное время и у разных учителей ханафитского круга. Вместе с тем его познания в классической поэзии (в основном местных авторов), в традиционной медицине (*тибб*) или, скажем, в мистической поэзии (в основном Бедил), в прикладной астрономии (*‘илм ан-нуджум*) толковать как “светские знания” нет основания, так как эти предметы были изучены им как составная часть комплекса предметов (естественно, теологических по своей сути) в тех *мадраса*, где он учился. По крайней мере среди современных богословов региона существует несколько иное, менее восторженное (хотя и почтительное), мнение о статусе, уровне знаний и роли М. Хиндустани в качестве одного из религиозных лидеров советского периода.

Критический взгляд богословов в основном касается “косности” (*ат-таклид*), которой следовал, по их мнению, М. Хиндустани. Например, известный богослов Му-



хаммад-Садик Мухаммад-Юсуф полагает, что М. Хиндустани, в силу ряда объективных причин, преимущественно следовал первоначальному уровню *ам-таклида* – *ам-тахридж*, т.е. выносил любое заключение, исключительно опираясь на мнение (*иджма*<sup>4</sup>) местных *муджтахидов*. Именно это обстоятельство и определило некоторую нетерпимость и отчасти фанатичную преданность его учеников к чуждым (по их мнению) для ислама формам ритуала или отношения к *мазхабам*, каковые новшества и идеи вводились богословами нового поколения (см. ниже).

После учебы в Индии и *хаджжа* (1929) М. Хиндустани вернулся в Узбекистан, где почти сразу начались его многолетние скитания, аресты со ссылками, затем фронт, ранение и долгое лечение, снова ссылки и при этом боязнь обратиться к чтению религиозной литературы (напомним, что в то время за любую обнаруженную религиозную книгу ее обладатель мог получить 10 лет ссылки) – все это тоже не могло способствовать тому, чтобы закреплять некогда изученное. Сам М. Хиндустани, вспоминая об этих трудных годах своей жизни, говорил, что многое из изученного стало забываться и единственное, что он мог сделать в таких обстоятельствах – постоянно повторять про себя заученный некогда наизусть Коран [Ghafur, 1993].

Позже, после окончательной реабилитации, когда М. Хиндустани был повторно назначен на должность имама мечети Маулана Чархи (1956) в Душанбе, у него появилась возможность легально обращаться к религиозной литературе. По словам М. Хиндустани, единственной в то время доступной литературой были литографированные издания произведений ханафитских авторов и других традиционалистов, осуществленных в индийских и, реже, в местных типографиях колониального периода, или рукописи тех же сочинений<sup>13</sup>. Религиозной литературы в советский период почти не издавалось, о поступлениях из-за рубежа не могло быть и речи. Следовательно, “повторение пройденного” у М. Хиндустани прошло в пределах знакомого круга литературы, используемой в системе профессионального образования. В таком же положении находились и остальные улемы, уровень образования которых был неодинаков, хотя набор освоенной теологической литературы, применяемой для преподавания, состоял из того же круга литературы. В дальнейшем печатные издания из арабских стран стали поступать в довольно небольших количествах экземпляров, привозимых паломниками (так называемые “белые книги”). Однако их влияние на образование в регионе стало заметным много позже.

#### РЕЛИГИОЗНАЯ СРЕДА

Формирование “советского” ислама в странах Центральной Азии – процесс крайне сложный. Чтобы понять его особенности, важно не только оценить произошедшие качественные изменения религиозного образования, но и важно представить, а также правильно оценить предшествующую историческую перспективу [Муминов, 1999, с. 77–83] и проследить особенности возникновения “новой” религиозной среды.

Положение в традиционном образовании было непосредственно связано с религиозной средой в регионе. Уже к XVIII в. законоведение и богословие все более стали замыкаться в кругу проблем “внутренней” схоластики, все дальше отрываясь от потребностей общины. Возможно, как результат сложившейся ситуации происходила повсеместная утрата былой богатой традиции составления теологических работ, особенно в области *фикха*. Обучение в многочисленных *мадраса* даже столичных городов ханств уже не отвечало велению времени, а курсы обучения, скорее, отражали общую стагнацию, чем предполагали возможный сдвиг с мертвой точки бесплодной схоластики. Это положение особенно ярко проявилось в диспутах поволжских и ме-

<sup>13</sup> Из интервью с учеником М. Хиндустани – Дамулла Бурхануддин Муллаэшановым (интервью проводил проф. Ш.Х. Вахидов летом 1999 г.).

стных богословов. Богословы Поволжья, имея опыт жизни в составе технически более развитой Российской империи и уже ощущая пагубные последствия для исламских обществ повсеместной стагнации и застоя, в том числе и в системе конфессионального образования, все более критично относились к статусу Бухары как столпу религиозных знаний, символов и установок [подробней см.: Кемпер, 1998, S. 225–313; Кемпер, 1999, с. 18–19]. Очевидно также, что фактическая изоляция от остального мира не создавала условий для внутреннего развития местных ханств.

Серьезную стагнацию переживали и суфийские братства, которые на фоне политизации своей деятельности (особенно Накшбандийа) и при фактическом слиянии суфийских организационных институтов с государством<sup>14</sup> уже не были в состоянии предложить “духовную альтернативу” собственному застою и “схоластическим изыскам” большинства богословов. Интеллектуальный суфизм был почти полностью вытеснен суфизмом “народным” с его эмфазисом ритуала в ущерб былым духовным исканиям и социальной активности. Простые верующие, при фактической недоступности элитарного образования и все большем отдалении его носителей от потребностей повседневной жизни, искали свою “духовную альтернативу”, что выражалось в перманентных всплесках культа “святых” и “святых мест”.

Русская колонизация привела к столкновению исламской общины с иными реалиями, “чужой”, но более развитой цивилизацией и заставляла местных интеллектуалов искать причины собственной стагнации, причины отсталости Востока от Запада, причины конфессионального фанатизма и т.п. [см.: Исхак-хан, 2001, с. 1–15; Мухаммад Йунус Х<sup>а</sup>аджа б. Мухаммад Амин-Х<sup>а</sup>аджа (Та’иб), 2002, с. 1–12]. Однако именно непосредственный контакт с “иной цивилизацией” (т.е. с момента колонизации) пробудил к жизни забытое новаторское начало среди местных мусульманских лидеров. И как результат – среди консерваторов проявлялись некоторые попытки богословских исканий. Кроме того, стало нарождаться и реформаторское движение в лице джадидистов, которые были наиболее активны в реформаторском порыве.

До Февральской революции 1917 г. и сразу после нее наблюдается политизация ислама (как реформаторского его направления, так и консервативного), выразившаяся в создании множества религиозно-политических партий, групп, клубов, печатных изданий и т.п. [Боровков, 1940; Агзамходжаев, 1991, с. 40–53]. Позже, с победой большевиков, политическая деятельность мусульман была пресечена. Реакция на большевизацию края была неодинаковой. С одной стороны, произошел всплеск многолетней борьбы так называемых басмачей (под знаменем джихада), с другой – часть богословов (позже их будут именовать оскорбительным названием “красные муллы”) сочла, что их силы, техническая оснащенность войск слишком неравны, а следовательно необходимо искать компромисс с новыми властями, обещавшими в начале своей деятельности “свободу совести и религиозных вероисповеданий”. Позже атеистическая политика и секуляризация всех сфер жизни поставили ислам и *умму* в крайне неблагоприятные условия, вынудив значительную часть местных богословов прибегнуть к одному из легитимных способов самозащиты *ал-идтирар* (=“вынужденная необходимость”; местн. – *изтирари холат*), предполагавшему политическую и, в известной мере, идеологическую лояльность<sup>15</sup>. Однако многие мусульмане (в том числе и богословы) прибегли к другому легитимному предписанию *хиджрат* (=вынужденная эмиграция с территории *Дар ал-харб*). Хотя большинство мусульман ре-

<sup>14</sup> Во всех ханствах шайхи *ханака* (*завийа, такийа*) назначались только после подтверждения хана.

<sup>15</sup> *Ал-идтирар* схож с другим предписанием *ат-такийа* (=вынужденное скрывание своей религии) [об этом см.: Прозоров, 1991, с. 221–222, там же литература].

ально совершить *хиджрат* не могли по различным причинам, которые еще предстоит изучить<sup>16</sup>.

Традиционные центры мусульманской конфессиональной учености, как отмечено выше, более всего пострадали в годы репрессий, и роль своеобразного религиозного центра всего региона в советский период перешла к Ташкенту, ранее не игравшему столь значительной роли<sup>17</sup>. Здесь еще в начале 1920-х годов и в 1930-х годах среди богословов появились такие, кто предпринял попытку, условно говоря, критического подхода к некоторым локальным формам бытования ислама и даже попытался их реформировать. В этой группе особо следует выделить богословов, повлиявших на религиозную среду в Ташкенте. Это – Шами-дамулла ат-Тараблуси (сослан из ливанского г. Тараблуса за ваххабитские взгляды, действовал в 1919–1932 гг., умер после 1940 г. в ссылке), Турк-дамулла (эмигрант из Османской империи, действовал в 1920–1930 гг.), Хасан-хазрат Пономарев ал-Кизилджари (ссылный из Петропавловска, был активен в 1933–1937 гг., умер в 1937 г.) и др. Они отвергали прежде всего безоговорочное следование положениям ханафитского *мазхаба* (*таклид мутлак*) в духе местных традиций, предлагая следовать только Корану и *хадисам*. Именно на такой основе ими была организована нелегальная преподавательская деятельность, прежде всего в Ташкенте. При этом старые учебники конфессионального образования (особенно имеющие отношение к суфизму) были категорически отвергнуты. Например, основными источниками учебных курсов Шами-дамулла были Коран и сборники по хадисам “ал-Джами’ ас-сахих” Имама ал-Бухари, Имама Муслима и их толкования. Собрания, основанные Шами-дамулла, превратившиеся затем в курс обучения, называли *Ахл-и хадис* ([Собрания] знатоков *хадисов*), так как при вынесении богословско-правовых решений (*фатвы*) они опирались только на *хадисы*, отрицая согласованные решения местных богословов прошлого. Особое внимание уделялось арабскому языку, обучение которому велось на образцах поэтических сборников, известных на территории бывшей Османской империи. В числе учеников Шами-дамулла был и будущий муфтий Зийа’ ад-дин ибн Баба-хан (Зияутдин Бабаханов).

Между тем религиозный пуризм Шами-дамулла и его сторонников вполне устраивал новые власти, старавшиеся организовать борьбу с “пережитками прошлого”, опираясь на часть лояльных богословов. Так Шами-дамулла оказался среди тех, кто поддержал движение, направленное на уничтожение старинных культовых комплексов (*мазаров*), в которых новые власти видели “рассадник религиозных предрассудков”<sup>18</sup>. В результате начавшихся преследований богословская среда в Ташкенте и других городах региона сильно ослабла (эмиграция, репрессии). Местных богословов, которые могли бы противостоять Шами-дамулла или Хасан-хазрату, почти не осталось, а оставшиеся не решались вступить в открытую дискуссию, возможно, из-

<sup>16</sup> Эти установки не были актуальны во время русской колонизации, так как большинство местных интеллектуалов (прежде всего богословы) пришли к выводу, что при русских территориях Туркестана остается *Дар ал-ислам* (Территория ислама), либо *Дар ал-ахд* (Территория единства, договора), ибо колониальная администрация не препятствовала отправлению культов, сохранила шари’атское судопроизводство (правда, с разделением на “шари’атские” и “имперские” преступления), не вмешивалась напрямую в систему конфессионального образования. Подробнее см.: Бабаджанов Б. Русская колонизация Центральной Азии: взгляд местных интеллектуалов (статья будет опубликована в одном из ближайших номеров журнала “Восток/Oriens”).

<sup>17</sup> По сути, Ташкент начал играть все более возрастающую роль в качестве религиозного центра уже в период после Первой русской революции и особенно после Февральской буржуазно-демократической революции, когда здесь появился ряд мусульманских печатных изданий, политических организаций и т.п.

<sup>18</sup> М.Е. Массон пишет о мероприятиях, направленных на уничтожение знаменитого мазара Шайх Хаванд-и Тахура, в которых участвовали некоторые “местные муллы” [*Старый Ташкент*, 1929, с. 16–22]. Нами установлено, что среди “мулл” был Шами-дамулла со своими учениками.

за временного альянса “пришельцев” с новыми властями. Среди современных верующих сохранился рассказ, как Шами-дамулла на одном из своих собраний вступил в короткий спор с несколькими местными богословами. Спор касался толкования некоторых вопросов легитимности тех или иных ритуалов, или способа их исполнения (в частности, способа чтения поминальной молитвы во время *джаназа*). Шами-дамулла резко отверг все доводы ученых (опиравшихся, естественно, на местную традицию), буквально подавив их аргументами в виде *хадисов*, затем, как бы закрепляя успех, посохом скинул с голов некоторых местных богословов их головные уборы (*салла – чалма/дастур*), считающиеся признаком учености. Такая, возможно, нарочитая резкость возвысила его авторитет и в дальнейшем стала символом “ваххабитского аргументирования” среди местных верующих. Число учеников Шами-дамулла после этого случая возросло. Одновременно он, его соратники и последователи получили среди большинства местных мусульман ярлык “*ваххобийлар*” (“ваххабиты”).

Возможно, попытка религиозной реформации, предпринятая Шами-дамулла и его соратниками, осталась бы не столь заметной, если бы не одно обстоятельство. Как было сказано, самым влиятельным в регионе учеником Шами-дамулла был знаменитый муфтий САДУМ Зияутдин Бабаханов [Бабаджанов, Олкотт, 2003, с. 69–72]. Более того, по мнению большинства богословов региона, годы обучения у Шами-дамулла сильно повлияли на богословскую позицию З. Бабаханова, который затем старался опираться в основном на Коран и *хадисы*, вынося *фатвы* от имени САДУМ и считая необходимым отказаться от положений в духе местных традиций [Бабаджанов, 2001, с. 170–184; Бабаджанов, 2003, с. 12–13]. Именно позиция З. Бабаханова во многом сыграла значительную роль в формировании “советского” официального ислама в странах Центральной Азии. Сформированная экс-муфтием “ваххабитская” позиция САДУМ во многом совпадала с интересами советской идеологии, стремившейся ограничить сферу влияния наиболее живучих форм религиозного сознания, которое было связано с обрядами и ритуалами так называемого бытового ислама [Бабаджанов, 2001, с. 170–184; Бабаджанов, 2003, с. 12–13].

Что касается М. Хиндустани, то он, будучи сторонником и носителем местной консервативной формы ислама, не мог открыто выступить против принимаемых под прямым влиянием З. Бабаханова *фатв* (или, как их тогда называли *ваххабитских фатв*), так как сам был имамом официальной мечети и к тому же некоторое время входил в состав Совета улемов при САДУМ. Более того, М. Хиндустани был выведен из состава Совета (середина 1960-х годов), после того, как несколько раз попытался не публично возразить З. Бабаханову, настаивавшему на принятии решений и *фатв* САДУМ только с учетом *хадисов*.

Таким образом, посеянные некогда Шами-дамулла и его окружением зерна “пуританской религиозной реформации” в духе отрицания местных традиций дали свои всходы: некоторые улемы продолжили критическое отношение к коллективным *иджма’* локальных богословов и местной ханафитской литературе, закреплявшим, в известном смысле, местные формы бытования ислама. Более всего известна (наряду с *Ахл-и хадис*) группа богословов, которых называли *Ахл-и Кур’ан* или *Узун сакол-лилар* (букв. – “Длиннобородые”)<sup>19</sup>. Они, тоже отрицая местную традицию, предпочитали ориентироваться исключительно на положения Корана, особенно в том, что касается ритуалов паломничества могил “святых” (*зийара*); не признавали легитимность суфизма и т.п. Сообщество *Ахл-и Кур’ан* в виде несколько аморфного внутриконфессионального течения дожило до горбачевской Перестройки, во время которой достигло пика своего расцвета.

<sup>19</sup> Это наименование они получили из-за длинной бороды, которая, по их представлениям, более всего соответствовала облику Пророка, а значит и его сунне.

По информации шайха Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуфа среди самых знаменитых богословов региона, принадлежавших к *Ахл-и Кур'ан*, были такие знаменитые личности, как Таджи-бай-дамулла, Турди-бай-дамулла (оба – Ташкентская обл.), Абу-Тураб Йунусов (Ташкент), ‘Абдулла-джан махсум-поча (ум. в 1986 г.), Хаким-джан-кари Васиев (оба из Маргелана), Мухаммад-Шариф Химмат-зада (Таджикистан), Рахматулла-‘Аллама (погиб в 1981 г.), его соратник ‘Абдували/‘Абд ал-Вали-кари (оба из Андижана) и др. Четверо последних учились у М. Хиндустани, который примерно в течение 12–15 лет вступал с ними в открытые устные и письменные дискуссии (их аудио- и письменные тексты сохранились до наших дней). Кроме призыва отказаться от ритуала, М. Хиндустани предупреждал их о необходимости воздержаться от попыток политической деятельности, видя в них начало “большой смуты” (*катта фитна*). Он считал, что при отсутствии достаточного числа грамотных богословов и практически неосведомленной в религиозных вопросах *уммы* политические устремления приведут только к дискредитации ислама (из аудиозаписи дискуссии М. Хиндустани с Рахматулла ‘Аллама и ‘Абд ал-Вали-кари). Возможно поэтому М. Хиндустани с неприязнью относился к попыткам некоторых вчерашних своих учеников и их последователей обратиться к сочинениям таких духовных вдохновителей религиозно-политических партий, как например Мухаммад ‘Абдух (ум. в 1906 г.) или Саййид Кутба (ум. в 1966 г.).

Однако, “искание новых идей” среди сторонников *Ахл-и хадис* началось задолго до так называемой “ваххабитской реформации”. Первоначальный стимул богословских и идеологических исканий – фактически насильственная секуляристская и атеистическая политика правящего режима. В таких условиях представители “нового поколения” мусульман считали, что существует реальная угроза утраты исламских традиций. Противостояние с остальными верующими тоже началось не только с ритуальных вопросов. Особое неприятие у местных ханафитских богословов и их последователей вызывали еще не вполне конкретные, смутные и во многом примитивные политические идеи представителей молодых ‘улама’ “новой волны” (или, как их называли и называют “ваххабиты”). Эти идеи встречаются в своеобразном религиозном эссе Рахматулла ‘Аллама “*Мусулман-абад*” (“Страна процветания мусульманства”)<sup>20</sup>. На первоначальное формирование их позиций оказали влияние идеи и принципы индивидуального толкования (*иджтихад*) священных текстов. Такая позиция (т.е. надежда на собственный опыт в толковании священных текстов или пренебрежение традиционным *иджтихадом*, обязательно учитывающим теологический консенсус – *иджма’*) в принципе не принималась консерваторами, и в первую очередь М. Хиндустани.

Выработать законченные теоретические позиции узбекистанским “ваххабитам” не удалось, помешал их конфликт с консерваторами и затем с государством, которое со временем пресекло их деятельность (по крайней мере, легальную). К тому же богословы первого поколения этой группы еще настаивали на том, что они остаются на ханафитских позициях и лишь ставят вопросы о политической легитимности исламских организаций, призывают “очистить ислам”, и особенно ханафитский мазхаб, от позднейшего влияния ‘*урф* и ‘*адат*. Они так же полагают, что “пагубная привычка пытаться адаптировать ислам под нужды времени”, посредством новых толкований священных текстов, недопустима. “Ваххабиты” в порыве борьбы за политический статус ислама отвели на задний план все традиционные богословские аргументы, что

<sup>20</sup> Сочинение написано примерно в 1977–1978 гг. В нашем распоряжении имеется только подробный пересказ содержания этого сочинения, продиктованного на диктофон одним из учеников автора. Рахматулла ‘Аллама обрисовал некую идеальную страну “*Мусулман-абад*”, где процветает ислам, люди равноправны и “поклоняются только Богу, но не какой-либо партии, живым или мертвым вождям”. Вообще же эссе (это название мы дали условно) напоминает известное сочинение Томмазо Кампанеллы “Город солнца”.

особенно раздражало консерваторов. Иногда создается впечатление, что “ваххабиты” намеренно отходили от установок *ханафитского мазхаба* (в местной форме его бытования), чтобы четче обозначить разницу между собой и остальной неполитической частью местных мусульман, и в первую очередь между собой и консерваторами. Даже в продолжавшихся еще богословских дискуссиях все больше стали ощущаться политические мотивы. Например, наиболее активно “ваххабиты” выступали против укоренившихся местных обычаев и обрядов (*‘урф ва-‘адат*). С активизацией политических устремлений “ваххабитов” *‘урф ва-‘адат* продолжали оставаться в центре их атак, так как, по признанию самого ‘Абд ал-Вали-кари, приверженцы такой формы ислама (т.е., так называемого бытового ислама) политически неактивны и потому непригодны для реализации основной цели – восстановить статус ислама в качестве государственной религии [подробней см.: Babadjanov, 2004, p. 39–60].

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К моменту полной реабилитации М. Хиндустани (в 1955 г.) и к началу его постоянной работы в мечети Маулана Чархи (Душанбе) в Средней/Центральной Азии сложилась довольно своеобразная религиозная ситуация.

Во-первых, мусульманское “реформаторское образование” в локальном варианте было фактически прервано (оно сыграло лишь роль “переходного звена” от традиционного образования к светской/советской идеологизированной школе), а его носители – *джадидисты*, – сначала тесно сотрудничавшие с большевиками, затем либо были уничтожены физически, либо просто влились в новую политическую элиту. Поэтому о дальнейшем возрождении этого направления (в качестве религиозного реформаторства), даже в моменты благоприятствования религии в бывшем СССР, не могло быть и речи.

Во-вторых, что касается традиционалистов (условно – консерваторов, или так называемых *кадимистов*), во время сталинских “чисток” они пострадали не меньше. Однако традиционалистов, естественно, было больше, особенно в провинциальных городах, в деревне, где основная часть мусульман оставалась именно их приверженцами. К тому же опыт прошлого приучил традиционалистов приспосабливаться к самым неблагоприятным условиям существования *уммы*, прибегая, например, к упомянутому выше дозволенному (в других случаях предписанному) принципу “*ал-идтирар*” (“*изтирари холат*”). По крайней мере призыв к улемам, как носителям “знаний об исламе” и потенциальным передатчикам этих знаний, сохранить собственную жизнь имеется в наставлениях и М. Хиндустани, и других богословов, например Надир-хан-дамуллы (ум. в 1979 г.) или ‘Али-хан тура Сагуни (ум. в 1976 г.)<sup>21</sup>. И это, пожалуй, основные причины того, почему среда богословов советского периода состояла преимущественно из консерваторов, к которым можно причислить и большинство так называемых официальных богословов и мулл, т.е. тех, кто работал в составе САДУМ. Напоминаем, между прочим, что и М. Хиндустани с 1956 г. тоже работал в САДУМ и даже входил в Совет улемов этого учреждения, будучи самым молодым его членом (в нашем архиве имеется его фотоснимок примерно 1957 г. вместе с участниками одного из заседаний Совета улемов).

В-третьих, начавшееся движение за реформирование местных форм бытования ислама основателями *Ахл-и хадис* и *Ахл-и Кур’ан* не привело к конфликту, но имело продолжение, главным образом из-за “особой” позиции САДУМ. Вектор борьбы Советов против религии был направлен прежде всего против легитимированных местными ханафитами обрядов и обычаев, что совпадало, скорее, с установками *Ахл-и хадис* и *Ахл-и Кур’ан*. В попытках религиозной делегитимации этих обрядов участ-

<sup>21</sup> Из рассказов и потомков этих улемов о Надир-хан-дамуллы см. также: [Мирмахмудов, 2001, с. 75].

вовало, как сказано, и САДУМ (фактически являющееся частью государственной системы). Тем не менее конфликтная ситуация между “реформаторами” и “консерваторами” четко обозначилась только в конце 1970-х годов и особенно обострилась во время Перестройки. И, как ожидалось, к противостоянию по вопросам ритуала добавилось и политическое<sup>22</sup>.

В-четвертых, послевоенное послабление религии постепенно возродило традицию передачи знаний как в легальных, так и в нелегальных (*худжра*) формах; обе формы были основаны преимущественно на традициях конфессионального образования, т.е. фактически на традиционно-ханафитском круге религиозных дисциплин, так как богословы этого круга составляли большинство. Уже после восстановления названных образовательных учреждений при САДУМ богословы попали в особое положение, потому что даже их неполное (относительно прежних времен) образование нередко выходило за пределы потребности *уммы*, жившей в секулярной стране и не нуждавшейся в богословах с обширными познаниями в области *фикха*, так как регуляция закона проходила в рамках советского законодательства. В основном нормы *фикха* регулировались лишь ритуальные и бытовые прецеденты в жизни традиционных семей и микросоциумов (вроде квартальной общины – *махалла*). Официальные и неофициальные имамы были ограничены в своих действиях и не могли (по крайней мере – открыто) заниматься *да'ва*, понимаемым среди местных мусульман того времени как призыв к сохранению религии, следованию религиозно-этическим предписаниям и т.п. Религиозные обряды людей свелись к ритуалам и обрядам, имеющим отношение главным образом к так называемому бытовому исламу, т.е. больше связанному с обрядами и обычаями, к значительной части которых местный конфессиональный ислам относился вполне либерально.

В конце Перестройки и в первые годы независимости среднеазиатских республик бывшего СССР, когда в них хлынул поток “миссионеров” из разных мусульманских стран (в основном это были представители религиозно-политических партий и движений из арабских стран и Пакистана), местные богословы крайне отрицательно отнеслись к “пришельцам”. Тем более что, по замечанию Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуфа, зарубежные мусульмане, посещающие страны региона, тоже не отличались конфессиональной толерантностью и поспешили объявить местный ислам “неправильным” [Muhammad Yusuf, 2003, с. 3–7, 10–14 и далее]<sup>23</sup>.

Таким образом, ни русская колонизация, ни последующая советизация не смогли окончательно подавить традиционализм народов региона, тесно связанный с местной формой бытования ислама и спецификой конфессионального образования. Напротив, лишение государственной поддержки религии (на территории Туркестанского генерал-губернаторства) во время колонизации и последующая насильственная секуляризация при Советах создали условия для сохранения традиционности общества, а попытки джадидистской или позже так называемой ваххабитской реформации не были доведены до логического завершения. Более того, вопрос о религиозной реформации всегда “вита́л в воздухе”, тая в себе значительный потенциал противостояния в вопросах ритуала, а затем и политики.

Патриархально-архаичная организация местных социумов на микроуровне (большие семьи – *махалла*) тоже создавала хорошие условия для сохранения (несмотря на

<sup>22</sup> Впрочем, политизации не избежали и консерваторы, например, в Намангане (‘Умар-хан-кари, ‘Абид-хан-кари, Давуд-хан-кари), выдвигая требования перед государственными деятелями о создании исламского государства.

<sup>23</sup> Между прочим, доказывая легитимность установок всех мазхабов, Мухаммад-Садик делает вывод о том, что положения ханафитского мазхаба основаны на более тщательном отборе и анализе *айатов* и *хадисов*. За таким выводом ощущается ясная самоидентификация автора.

все усилия советских идеологов) традиционности общества, к которой уже ранее были приспособлены религиозная жизнь и религиозное образование.

Со временем традиционализм стал причудливым образом сочетаться с новыми политическими, идеологическими и социальными реалиями. Двойные стандарты “восточного социализма” (в риторике, мышлении, поведении и т.п.) вполне сочетались с давно заложенной традицией “не выпячиваться” и, если потребуются, приспособиться (*ал-идтирар*), чтобы выжить *умме*, а ее ‘улама’ суметь возобновить передачу знаний, ибо без этой трансмиссии смысл существования общины сам по себе ставится под сомнение. Не случайно поэтому начало реального воплощения принципа свободы совести во время Перестройки (на фоне почти полного краха коммунистической идеологии) побудило многих обученных в советское время богословов прибегнуть к открытому призыву (*да’ва*) “вернуться к религии отцов”, а вместе с этим – и к образу жизни предков. Однако призыв к “возрождению религии” отцов не означает узнать и понять ее. Иными словами, былая традиция передачи религиозных знаний (особенно традиционных ритуалов) не могла быть восстановлена сразу. А начавшийся процесс восстановления обучения не успевал за темпами реисламизации. Именно в таких условиях открылась дорога расколу среди мусульманских лидеров и росту влияния идей зарубежных идеологов ислама.

Таким образом, можно сказать, что первые “реформаторы” 70–80-х годов XX в. (или, пользуясь их самоназванием, *муджаддидийа* – “обновители”), будучи учениками консерваторов, тоже предлагали “реформы” в традиционных (т.е. консервативных) рамках, но с более пуритическим подходом к установкам *мазахаба*. Их отличие от консерваторов состояло в том, что “реализация” программы “возвращения к чистой религии” предлагалась ими как политический акт. Однако их идеи были подхвачены менее образованными последователями, основывающимися скорее на эмоциональном порыве, чем на фундаментальных знаниях. Это усилило не только (и даже не столько) религиозное противостояние консерваторов и “обновителей”; политическая и социальная мотивация стала доминировать в назревающем конфликте, особенно в момент распада бывшего СССР. Долгое время подавляемая историческая память вдруг по-своему отпечаталась в головах молодых религиозных лидеров и их последователей, правда, воспринявших свое “исламское прошлое” в искаженном (мифическом, сакральном) виде. Однако “советское прошлое” тоже оставило свой след в менталитете конфликтующих сторон, что заметно в риторике обеих сторон, и их своеобразного “арбитра” – государства. Последнее, тоже будучи наследником советской системы, в этом конфликте приняло сторону большинства (т.е. консерваторов), возможно, имея в виду их былую лояльность и готовность сотрудничать с любым легитимным государством.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Агзамходжаев С С Газета “Хуррият” как источник по истории общественно-политической жизни Туркестана (март–октябрь 1917 г.) // *Октябрьская революция в Средней Азии и Казахстане теория проблемы, перспективы изучения* Ташкент, 1991

Айни Садриддин *Еддоштхо*, II Душанбе, 1956

Амир Сайид Алимхан *Бухара халкининг хасрати тарихи* Пер А Ирисова Ташкент Фан, 1991

Бабаджанов Б Бабахановы // *Ислам на территории бывшей Российской империи Энциклопедический словарь* Под ред С М Прозорова Вып 4 М, 2003

Бабаджанов Б О фетвах САДУМ против “неисламских” обычаев // *Ислам на постсоветском пространстве взгляд изнутри* Под ред А Малашенко, М Брилл Олкотт М Арт Бизнес Центр, 2001

Бабаджанов Б *Русская колонизация Центральной Азии взгляд местных интеллектуалов* (рукопись статьи, принятая для публикации в журнале “Восток/Oriens”)

Бабаджанов Б, Камиллов М Статьи “Хиндустани” и “Муджаддидийа” // *Ислам на территории бывшей Российской империи Энциклопедический словарь* Отв ред С М Прозоров Вып 3, М Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 2001



- Бабаджанов Б , Олкотт М Б САДУМ // *Ислам на территории бывшей Российской империи Энциклопедический словарь* Под ред С М Прозорова Вып 4 М , 2003
- Боровков А К *Узбекский литературный язык в 1905–1917 гг* Ташкент, 1940
- Исхак-хан *Мизан аз заман (Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Х<sup>а</sup>аджа Ибрат Мизан аз-заман)* Подготовка к изданию, предисл редакция текста Коматцу Х , Бабаджанов Б Ташкент–Токио, 2001
- Кемпер М ал-Булгари // *Ислам на территории бывшей Российской империи Энциклопедический словарь* Под ред С М Прозорова Вып 2 М Восточная литература, 1999
- Кныш А Д Карамат // *Ислам Энциклопедический словарь* М ГРВЛ изд “Наука”, 1991
- Массон М Е *Старый Ташкент* Ташкент, 1929
- Мирмахмудов Н Нодирхон-домла // *Ислам на территории бывшей Российской империи Энциклопедический словарь* Под ред С М Прозорова Вып 3 М , 2001
- Мунинов А Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии // *Центральная Азия и Кавказ Общественно-политический журнал* 1999 № 4
- Мухаммад Йунус Х<sup>а</sup>аджа б Мухаммад Амин Х<sup>а</sup>аджа (Та’иб) *Тухфа-йи Та’иб* Подготовка к изданию и предисловие Бабаджанов Б М , Вахидов Ш Х Коматцу Х Ташкент–Токио, 2002
- Олимов М , Шохуморов С Исламские интеллектуалы в Центральной Азии XX в *Жизнь и борьба Мавлави Хиндустани (1872–1989) // Восток (Orient)* 2003 № 6
- Прозоров С М ат Такийя // *Ислам Энциклопедический словарь* М ГРВЛ изд “Наука”, 1991
- Семенов А А Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени // *Труды Института истории археологии и этнографии АН Таджикской ССР Т 26* Душанбе 1954
- Сухарева О А *Бухара XIX – начало XX в (Позднефеодальный город и его население)* М ГРВЛ, 1966.
- Центральный государственный архив РУз (ЦГА РУз)* Ф И-323 Док № 114, 1194/3, 1195/3, Ф И-1. Оп 22 Д 115, Ф И 1 Оп 11 Док № 80, Ф И 1 Оп 31, Док № 726/19
- Babadjanov B *Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan A View from Within // Devout Societies vs Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China through the Twentieth Century* St A Dudoignon (Ed ) B Klaus Schwarz Verlag, 2004
- Babadjanov B , Kamilov M *Muhammadjan Hindustani (1892–1989) and the Beginning of the “Great Schism” among the Muslims of Uzbekistan // Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries* Dudoignon Stéphane, Komatsu Hisao (Eds ) London, New York, Bahrain 2001
- Gardet L *Karama // Encyclopedia of Islam (new ed ) Vol 4* Leiden–London, 1978
- Ghafur J Mulla *Hindustaniyning bashdan kechirganlari (Приключения Мулла Хиндустани) // Ozbekistan adabiyati va san’ati* Tashkent 1993 № 33 (14 August), № 34 (21 August)
- Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)* Dudoignon S , Komatsu H (Eds ) London, New York, Bahrain, 2001
- Kemper M *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien 1789–1889 der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft* B , 1998
- Muhammad Yusuf Shaykh Muhammad Sadiq *Ikhilafat haqida (О сути противоречий)* Tashkent Yangi asr avladi, 2003
- Subtelny M E , Khalidov A B *The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah rukh // Journal of the American Oriental Society* 1995 № 115
- Whitlock M *Beyond the Oxus The Central Asians* Murray John (Publisher) L , 2002